

02/2021

Beiträge
zur Geschichte der
nationalsozialistischen
Verfolgung



Religiöse Praxis in Konzentrationslagern und anderen NS-Haftstätten



Wallstein

Religiöse Praxis in Konzentrationslagern
und anderen NS-Haftstätten

Beiträge zur Geschichte
der nationalsozialistischen Verfolgung

Heft 2

Religiöse Praxis in Konzentrationslagern und anderen NS-Haftstätten

WALLSTEIN VERLAG

Hervorgegangen aus der Zeitschrift »Beiträge zur Geschichte der nationalsozialistischen Verfolgung in Norddeutschland«

Herausgeber: Stiftung Hamburger Gedenkstätten und Lernorte zur Erinnerung an die Opfer der NS-Verbrechen in Kooperation mit der Arbeitsgemeinschaft der KZ-Gedenkstätten in der Bundesrepublik Deutschland

Heftverantwortliche: Dr. Insa Eschebach, Dr. Gabriele Hammermann, Dr. Thomas Rahe

Redaktion:

Alyn Beßmann (Stiftung Hamburger Gedenkstätten und Lernorte)

Andreas Ehresmann (Gedenkstätte Lager Sandbostel)

Dr. Simone Erpel (Berlin)

Dr. Insa Eschebach (Freie Universität Berlin)

Dr. Karola Fings (Forschungsstelle Antiziganismus an der Universität Heidelberg)

Prof. Dr. Detlef Garbe (Stiftung Hamburger Gedenkstätten und Lernorte)

Prof. Dr. Habbo Knoch (Universität zu Köln)

Dr. Reimer Möller (KZ-Gedenkstätte Neuengamme)

Dr. Jutta Mühlenberg (Hamburg)

Dr. Thomas Rahe (Gedenkstätte Bergen-Belsen)

Prof. Dr. Jens-Christian Wagner (Stiftung Gedenkstätten Buchenwald und Mittelbau-Dora sowie Friedrich-Schiller-Universität Jena)

Dr. Christl Wickert (Berlin)

Dr. Oliver von Wrochem (KZ-Gedenkstätte Neuengamme)

Lektorat: Dieter Schlichting, Büro für Lektorate und Übersetzungen, Hamburg, www.ds-lektorat.de

Lektorat des englischsprachigen Aufsatzes und Übersetzung der Summaries:
Amanda Lee

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 2021

www.wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Aldus und der TheSans

Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf © SG-Image

Umschlagabbildungen: Siehe Seite 6.

ISSN (Print) 2702-3044

ISBN (Print) 978-3-8353-5015-1

ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-4731-1

Inhalt

EDITORIAL	7
THOMAS RAHE	
Erinnerung an die Hoffnung. Pessach in nationalsozialistischen Konzentrationslagern	13
JUDITH TYDOR BAUMEL-SCHWARTZ	
Religious Practice in the Auschwitz and Buchenwald Concentration Camps	22
FALK BERSCH	
Religiosität und Widerstand. Die Zeuginnen Jehovas im Konzentrationslager Ravensbrück	34
SABINE AREND	
»Der Mensch lebt nicht vom Brot allein.« Widerstand und Selbstbehauptung, Christliche Praxen in den Konzentrationslagern Buchenwald, Ravensbrück und Sachsenhausen	47
KERSTIN SCHWENKE	
»... bring one into touch with the prisoners ...« Gefangenenfürsorge britischer und US-amerikanischer Quäker in nationalsozialistischen Konzentrationslagern 1933 bis 1935	64
ULRICH PREHN	
»Herr Ober-Sturmbannführer, bauen Sie mir schnell eine Kapelle!« Christliche Seelsorge und Gottesdienstpraxis in NS-Zwangslagern	75
MARKUS SEEMANN	
Schutzengel im Dienste Hitlers? Die Tätigkeit katholischer Militärseelsorger in Haftanstalten der Wehrmacht	90
ANDREAS EHRESMANN	
Die religiöse Praxis im Kriegsgefangenenlager Stalag XB Sandbostel	104
SEBASTIAN MUSCH	
Jüdisch, serbisch, kriegsgefangen. Das religiöse Leben der »Heiligen Gemeinde« im Oflag VIC	122

JIM G. TOBIAS	
»Vertraut Gott auf ewig – schüttet ihm eure Herzen aus!«	
Die Wiedergeburt der jüdischen Orthodoxie	
in den DP-Camps	133

ULRIKE LÖFFLER	
»Zeitgeschichte im Lichte des Wortes Gottes prüfen«.	
Christliche Bezüge in der Gedenkstättenarbeit	
der alten Bundesrepublik	150

JÖRG SKRIEBELEIT	
»Bonhoeffer-Momente« – eine Flossenbürger Rezeptionsgeschichte	171

BESPRECHUNGEN UND ANNOTATIONEN

Rezensionen	
Paul Vehse: Zur Ordnung der Anerkennung. Eine Rekonstruktion	
von Legitimationsmustern in der Gedenkstättenpädagogik,	
Wiesbaden 2020 (<i>Insa Eschebach</i>)	188
Karsten Ellebrecht: »Ihr habt hier keinen Namen mehr!«	
Die Geschichte des KZ-Außenlagers Bremen-Blumenthal,	
Bremen 2020 (<i>Marc Buggeln</i>)	192
Neuerscheinungen aus den Gedenkstätten	195
SUMMARYS	198

AUTORINNEN UND AUTOREN	210
----------------------------------	-----

BILDNACHWEIS UMSCHLAGABBILDUNGEN

Anhänger mit Darstellung einer kreuztragenden Person (Kunststoff, 3,0 cm × 1,1 cm × 0,2 cm), Stiftung 1959, Stifterin: unbekannt (oben links); Kreuzanhänger (Draht, Kunststoffstiftperlen, 5,5 cm × 1,8 cm × 0,1 cm), Stiftung 1985, Stifterin: Inger Marie Jensen, verh. Guldbrandsen (oben Mitte); Darstellung einer Heiligen (Kunststoff, 3,5 cm × 1,7 cm × 0,4 cm), Stiftung vermutlich 1959, Stifterin: unbekannt (oben rechts); hebräische Miniaturbibel (TeNaCh), Warschau, ca. 1900 (Papier, 3,0 cm × 2,2 cm × 1,0 cm), Stiftung 1991, Stifterin: Georgia Peet-Tanewa, die die Bibel im KZ Ravensbrück von einer nach Auschwitz deportierten jüdischen Gefangenen erhalten hatte (unten links); Anhänger mit Mariendarstellung (Kunststoff, 2,0 cm × 1,2 cm × 0,1 cm), Stiftung vermutlich 1959, Stifterin: unbekannt (unten rechts). Quelle: Mahn- und Gedenkstätte Ravensbrück / Stiftung Brandenburgische Gedenkstätten, V527 D1, V1062e D2, V549c D2, V3496 D2, V549f D2

Editorial

Die Wahrnehmung und Bewertung religiösen Handelns von Häftlingen in den nationalsozialistischen Lagern, insbesondere in den Konzentrationslagern, ist von einer eigentümlichen Ambivalenz geprägt. Einerseits wird es in den meisten Publikationen nicht oder nur am Rande wahrgenommen. Andererseits erscheint in einem Großteil der Studien zur nationalsozialistischen Verfolgungsgeschichte, die auf dieses Thema eingehen, das religiöse Leben in den Konzentrationslagern in idealisierender Weise als eine Subkategorie des Widerstands, als »spiritual heroism«. Aber auch dies ist problematisch, denn die religiösen Aktivitäten gerade in den Konzentrationslagern primär als Widerstandshandlungen zu betrachten, wird der Eigenbedeutung von Religiosität, den genuin religiösen Motiven der jeweiligen Häftlinge, nicht gerecht. Es lässt auch allzu sehr vergessen, dass es für Häftlinge keine moralische (oder gar religiöse) Pflicht zum Widerstand gab. Vor allem aber bewirkt eine Darstellung, die diese religiösen Aktivitäten primär als ungebrochene Kontinuität der jeweiligen religiösen Tradition präsentiert, eine Enthistorisierung der religiösen Praxis von Häftlingen. Wenn die pure Aufzählung religiöser Aktivitäten von Häftlingen dazu dient, die Unverletzlichkeit religiöser Werte und Normen, den Triumph von Religiosität über die Inhumanität zu belegen, dann ignoriert dies die traumatisierenden Bedingungen, unter denen das verdeckte religiöse Leben in den nationalsozialistischen Lagern stattgefunden hat.

Die Durchführung religiöser Rituale und das Festhalten an religiös begründeten Normen hatte für Häftlinge

sicher auch die Funktion einer Selbstbehauptung gegenüber den Versuchen der SS, sie zu entmenschlichen, ihnen ihre Individualität zu nehmen und sie in einen Konkurrenzkampf mit ihren Mithäftlingen ums Überleben zu zwingen. Indes wiesen kulturelles und religiöses Handeln von Häftlingen in den Lagern durchaus funktionale Parallelen auf. Doch letztlich waren hier die Differenzen bedeutsamer als die Analogien. Kultur wurde im Lager (heimlich) praktiziert und bewirkte soziale Orientierung und psychische Selbststabilisierung. Demgegenüber wurde Religiosität nicht wegen, sondern trotz der Lebensbedingungen in den Lagern praktiziert und blieb im Blick auf die Überlebenschancen ambivalent. Wenn orthodoxe Juden z.B. auf besonders unkoschere Bestandteile der Verpflegung im Lager verzichteten, konnte dies auch eine tödliche Verminderung der Widerstandskraft und damit der eigenen Überlebenschancen bewirken – so wie Zeugen Jehovas, die SS-Befehle zur Produktion von militärischen Gütern aus religiösen Motiven verweigerten, mit ihrem Tod rechnen mussten. Die Aufrechterhaltung religiöser Bindungen und Normen war unter diesen Bedingungen Ausdruck der Überzeugung, dass es auch hier, im Lager, verbindliche Werte gab, die wichtiger waren als das eigene Überleben.

Grundsätzlich musste die religiöse Praxis in den nationalsozialistischen Lagern fragmentarisch bleiben. Die Position eines Häftlings in der Lagerhierarchie war auch in dieser Hinsicht von wesentlicher Bedeutung. Die nationale Zugehörigkeit konnte von Relevanz sein, sowohl hinsichtlich des

Umfangs religiöser Praxis, der Häftlingen zugestanden wurde, als auch im Blick auf spezifische Ausprägungen religiösen Denkens und Handelns unter den Gefangenen. So existierte seit Januar 1941 im KZ Dachau eine Lagerkapelle, in der die katholischen Geistlichen regelmäßig Gottesdienste feiern durften. Ab September 1941 wurden die polnischen Priester davon jedoch auf Befehl der SS ausgenommen.¹

Andererseits konnte eine spezifische Verbindung von Nationalkultur und Religiosität nicht nur ein Katalysator für religiöses Handeln im Lager sein, sondern auch dessen sozialintegrative Wirkung erhöhen. Bei keiner anderen Häftlingsgruppe ist dies so deutlich wie bei den aus Polen stammenden politischen Häftlingen. Es war weniger die konfessionelle Homogenität unter den polnischen Häftlingen an sich als vielmehr die lange Tradition der Funktion des Katholizismus als eines integralen Bestandteils polnisch-nationaler Selbstbehauptung, die nationale Selbstdefinition Polens als »Christus der Völker«, die der Religiosität von christlichen Polinnen und Polen in den deutschen Haftstätten und Lagern ihren Stellenwert und ihre spezifische Prägung verlieh. Erschien doch auch die nationalsozialistische Verfolgung als die Aktualisierung eines Grundmusters der Bedrohung der polnischen nationalen und damit auch religiösen Existenz. Der christliche Glaube war in diesem Kontext zugleich ein Glaube an (das christliche) Polen und seine Wiederauferstehung und erhielt so eine national-polnische Prägung.

Religiöse Praxis war kein »typisches« Verhalten unter Häftlingen in den nationalsozialistischen Lagern. Die »Alltagsreligiosität« war nur eine Angelegenheit Einzelner oder kleiner

Gruppen, während die Begehung religiöser Feiertage in viel stärkerem Maß auch ein soziales Ereignis war, an dem sich deutlich mehr Häftlinge beteiligten.

Bei den Quellen zur Religiosität in den nationalsozialistischen Haftstätten handelt es sich fast ausschließlich um Selbstzeugnisse von Häftlingen bzw. Überlebenden. Zu bedenken ist hierbei aber, dass Häftlinge, deren religiöse Überzeugungen durch den Terror der Gefangenschaft zerstört wurden, in der Regel keine Selbstzeugnisse hinterlassen haben. Problematisch ist auch, dass die Mehrzahl der Berichte an entlegenen Stellen bzw. in geringer Auflage als sogenannte graue Literatur erschienen ist. Auch berichten nur wenige schriftlich überlieferte Quellen von den deutschen, nahezu ausschließlich katholischen Sinti und Roma, während von den Angehörigen der Religionsgemeinschaft Jehovas Zeugen wiederum vergleichsweise umfangreiches Schriftgut überliefert ist. Diese beträchtlichen Unterschiede können zu falschen Gewichtungen führen.

Religiöse Selbstzeugnisse sind in der Regel selektiv, insofern sie weniger die religiösen Einstellungen von Häftlingen und deren Entwicklungen dokumentieren als vielmehr über das – auch für die übrigen Häftlinge sichtbare – religiöse Handeln berichten. Dieser religiösen Praxis aber war immer auch eine implizite Deutung der eigenen Verfolgungssituation und -erfahrung eingeschrieben. Auch für die nicht rassistisch verfolgten Häftlinge mussten ihr Glaube und die religiöse Tradition, die sie geprägt hatten, mit den eigenen Erlebnissen im Lager kompatibel bleiben, um noch eine als sinnvoll erfahrbare Handlungsoption sein zu können. In

dieser Hinsicht sind selbst innerhalb einer so homogen erscheinenden Gruppe wie der der deutschen katholischen Geistlichen im KZ Dachau durchaus Unterschiede festzustellen. »Dachau – eine Welt ohne Gott« und »Christus in Dachau« – diese Titel zweier Erinnerungsberichte von katholischen Geistlichen, die beide zur gleichen Zeit Häftlinge in Dachau waren, deuten das breite Spektrum religiösen Erlebens christlicher Häftlinge an.²

Gegenstand der ersten vier Aufsätze des vorliegenden Heftes ist die religiöse Praxis von Häftlingen in den Konzentrations- und Vernichtungslagern. *Thomas Rahe* setzt sich mit Pessach, dem Fest der Befreiung aus ägyptischer Knechtschaft, auseinander, dem in den jüdischen Erinnerungsberichten und Häftlingstagebüchern am häufigsten erwähnten Fest. *Judith Tydor Baumel-Schwartz* thematisiert die Durchführung jüdischer Feiertage wie Sabbat, Rosh Hashana und Jom Kippur wie auch die Versuche der Einhaltung der jüdischen Speisegesetze (Kaschrut) in den Lagern Auschwitz und Buchenwald; darüber hinaus nimmt sie auch christliche Riten wie das Abhalten der Heiligen Messe in Auschwitz in den Blick. Allerdings gilt es hier festzuhalten, dass die im orthodoxen Judentum gebotene religiöse Praxis – erinnert sei hier u. a. an die Speisevorschriften – für das Überleben im Lager mit ungleich größeren Herausforderungen verbunden war als die christlichen Formen der Religionsausübung.

Den in Ravensbrück inhaftierten Zeuginnen Jehovas ist der Aufsatz von *Falk Bersch* gewidmet. Er beschreibt die heimlich durchgeführten Gottesdienste und die missionarische Praxis im Frauenkonzentrationslager; nicht

zuletzt geht es um die Existenz verschiedener Gruppen innerhalb dieser Religionsgemeinschaft. Anlass waren die unterschiedlichen Deutungen der an sich verbotenen »Kriegsarbeit«: Betraf diese nur den Arbeitseinsatz in der Rüstungsproduktion oder waren alle Arbeiten im Lager bis hin zum Appell stehen als mit der Religionslehre unvereinbar Kriegsdienst zu verstehen?

Die christliche Religionsausübung in Buchenwald, Ravensbrück und Sachsenhausen sowie die zum großen Teil von Häftlingen gefertigten religiösen Objekte sind Thema des Aufsatzes von *Sabine Arend*. Sie beschreibt religiöse Artefakte und diskutiert die hohe Überlieferungsdichte dieser Objekte in den Ravensbrücker Sammlungen, die sich von der Anzahl religiöser Objekte in den Sammlungen der beiden Gedenkstätten an Orten ehemaliger Männerlager deutlich unterscheidet. Eine These wäre, dass zu Zeiten der DDR die Darstellung des Widerstands der Frauen auch die Herstellung kunsthandwerklicher Dinge einbezogen und auf deren Überlieferung ein größeres Gewicht gelegt wurde, während der Widerstand in Buchenwald und Sachsenhausen primär als männlich konnotierte Kampfhandlung gegen den Faschismus rezipiert wurde.

Im Zentrum der folgenden fünf Aufsätze stehen die bisher wenig beachteten Bemühungen um eine christlich motivierte Gefangenenfürsorge, die sowohl von den großen christlichen Kirchen als auch von kleineren Glaubensgemeinschaften wie etwa den Quäkern ausgingen. Sie standen grundsätzlich in einem Spannungsverhältnis zwischen genuin religiösen bzw. humanitären Motiven einerseits und der Verfolgungspraxis des Nationalsozialismus andererseits.

War die religiöse Praxis in den Lagern, in denen es zu keinem Zeitpunkt eine Privatsphäre gab, immer auch in soziale Zusammenhänge eingebunden, richtete sich die Gefangenenfürsorge an den einzelnen Häftling und seine individuelle Situation und Identität. *Kerstin Schwenke* schildert die Versuche britischer und US-amerikanischer Quäkerverbände (Religious Society of Friends), Zugang zu deutschen Konzentrationslagern zu erhalten, der ihnen 1933/34 für die Lager Oranienburg und Lichtenburg, 1935 für Dachau, Sachsenburg und Esterwegen auch gewährt wurde. *Ulrich Prehn* diskutiert protestantische und katholische seelsorgerische Initiativen und liturgische Handlungen in Konzentrations-, Kriegsgefangenen- und Zwangsarbeiterlagern, wobei er u.a. auch überlieferte Fotografien als Quellenmaterial nutzt und analysiert. *Markus Seemann* thematisiert die Arbeit katholischer Militärseelsorger in den Haftanstalten der Wehrmacht, deren vom NS-Regime akzeptierter Status es ihnen ermöglichte, weit über das erlaubte Maß hinaus individuelle – geistige wie praktische – Hilfe zu leisten. *Andreas Ehresmann* behandelt die Hilfsaktionen des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz (IKRK) und der Young Men's Christian Association (YMCA) im Kriegsgefangenenlager Sandbostel: In deutlichem Unterschied zu den Konzentrations- und Zwangsarbeiterlagern war die Religionsausübung in den Kriegsgefangenenlagern gestattet. In Sandbostel konnte sich deshalb eine religiöse Kultur von beeindruckender Vielfalt entwickeln, die nicht nur die christlichen Konfessionen, sondern auch den Islam, den Buddhismus und sogar die jüdische Religion umfasste. Dass der Status der Kriegsgefangenschaft auch jüdische Soldaten schützen

konnte, ist wenig bekannt. Ein Beispiel ist das Offizierslager nahe dem Osnabrücker Stadtteil Eversburg, in dem sich unter den serbischen Kriegsgefangenen 400 bis 600 jüdische Soldaten befanden. *Sebastian Musch* schildert das religiöse Leben dieser Gruppe, die wöchentliche Sabbatfeiern beging, Fastenzeiten einhalten konnte und über ein Bethaus, die sogenannte Lagersynagoge, verfügte.

Die drei letzten Aufsätze betreffen die Jahre nach 1945. Die Wiedergeburt der jüdischen Orthodoxie in den Displaced Persons Camps, die u.a. durch das Engagement des American Jewish Joint Distribution Committee unterstützt wurde, ist Thema von *Jim G. Tobias*. Die Gedenkstättenarbeit der 1980er-Jahre, die maßgeblich von Organisationen und engagierten Individuen aus dem linksprotestantischen Milieu unterstützt wurde, analysiert *Ulrike Löffler*. Aufschlussreich ist ihr Befund, dass sich in der Arbeit der Gedenkstätten (Initiativen) zahlreiche Rückgriffe auf christliche Begriffe, Narrative und Symbole finden lassen.

Schließlich geht es um die Nachgeschichte des 1945 im KZ Flossenbürg hingerichteten protestantischen Theologen Dietrich Bonhoeffer. *Jörg Skriebeleit* beschreibt die widerspruchsvolle Kanonisierung Bonhoeffers zum »protestantischen Heiligen«: Im Jahr 1953 erstmals vor Ort mit einer innerkirchlich motivierten Gedenktafel in der Flossenbürger Dorfkirche gewürdigt, erfuhr Bonhoeffer ab 1965 Ehrung im Rahmen einer das Erbe des Staatsstreichversuchs vom 20. Juli 1944 pflegenden Erinnerungsgemeinschaft. Auf Initiative des von der Trump-Regierung berufenen US-Botschafters Richard Grenell wurde 2019 im »Tal

des Todes« in der KZ-Gedenkstätte Flossenbürg eine Gedenktafel für Bonhoeffer enthüllt, die diesen nun in einen evangelikalen Kontext stellt. Es zeigt sich, dass nicht nur hinsichtlich der religiösen Kulturen in den Haftstätten des NS-Regimes der Forschungsbedarf nach wie vor groß ist – auch die Nachgeschichte der nationalsozialistischen Gewaltverbrechen birgt in religionsgeschichtlicher Hinsicht zahlreiche offene Fragen.

Die Redaktion der »Beiträge« dankt allen Autorinnen und Autoren für ihre innovativen Aufsätze und für die gute Zusammenarbeit.

Für die Redaktion

Insa Eschebach

Gabriele Hammermann

Thomas Rahe

Anmerkungen

- 1 Vgl. Schreiben von Ernst Freiherr von Weizsäcker an das Auswärtige Amt, Politische Abteilung III, Abt. Deutschland, bezüglich der in Dachau inhaftierten polnischen Geistlichen, 10.3.1942, Institut für Zeitgeschichte, München, NG 4521; Johann Maria Lenz: Christus in Dachau oder Christus der Sieger. Ein religiöses Volksbuch und ein kirchen-

geschichtliches Zeugnis. Für Priester und Volk berichtet, 6., durchgearb. u. erg. Aufl., Wien 1957, S. 114; Edmond Michelet: Die Freiheitsstraße. Dachau 1943-1945, Stuttgart 1960, S. 115-118; Jean Bernard: Pfarrerblick 25487. Ein Bericht, München 1962, S. 57-59.

- 2 Vgl. Sales Hess: Dachau – eine Welt ohne Gott, Nürnberg 1946; Lenz (Anm. 1).

Erinnerung an die Hoffnung Pessach in nationalsozialistischen Konzentrationslagern

War die Praktizierung jüdischer Religiosität im Alltag der Konzentrationslager Angelegenheit Einzelner oder kleiner Gruppen orthodoxer Juden, so war die Begehung der jüdischen Festtage in viel stärkerem Maße auch ein soziales Ereignis, an dem sich eine weitaus größere Zahl von jüdischen Häftlingen beteiligte.¹

Je ausgeprägter die Nähe des jeweiligen Festes zur Situation der jüdischen Häftlinge in den Konzentrationslagern war, umso größer war seine Bedeutung im Lager. So verwundert es nicht, dass Pessach, das Fest zur Erinnerung an die Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens, das in den Quellen, die uns über die Begehung jüdischer Feiertage in den Konzentrationslagern berichten, wohl das am häufigsten erwähnte Fest ist. Wenn am Vorabend von Pessach, dem Sederabend, der Tradition gemäß der Jüngste unter den Anwesenden fragt: »Warum ist diese Nacht so ganz anders als die übrigen Nächte?«, worauf mit dem Vortrag der Pessach-Haggada (»Erzählung«) geantwortet wird, so enthielt diese Frage eine Bedeutungsvielfalt und -intensität, wie sie ihr für fast jeden der Anwesenden nie vorher zu eigen gewesen war. Denn dieser Sederabend war nicht nur ein gänzlich anderer als alle zuvor erlebten Sederabende, er war auch ein Abend, der sich von allen übrigen Abenden im Konzentrationslager unterschied, an dem durch den rituellen, identifikatorischen Nachvollzug die Befreiung aus Ägypten keine nur erinnerte Vergangenheit, sondern hoffnungsstiftende

Gegenwart war, ganz im Einklang mit der Ermahnung der Pessach-Haggada, in jeder Generation solle sich ein jeder so betrachten, als ob er persönlich aus Ägypten ausgezogen sei. »Dies ist das Brot des Elends, das unsere Väter im Lande Ägypten gegessen haben. Jeder, der hungrig, komme und esse! Jeder, der in Not, komme und feiere mit uns das Pessachfest! Dieses Jahr – noch hier; im künftigen – im Land Israel! Dieses Jahr – noch Sklaven; im künftigen freie Männer!«²

War eine größere Nähe von erinnerter Vergangenheit, erlittener Gegenwart und erhoffter Zukunft denkbar, als sie in dieser Passage der Pessach-Haggada zum Ausdruck kommt? Dass viele jüdische Häftlinge in diesem Fest eine besondere Nähe zu ihrer eigenen Situation im Konzentrationslager erblickten, lag aber nicht allein am Motiv der Befreiung aus der Gefangenschaft, sondern auch an der mit dieser Befreiung verknüpften Zielrichtung und Zusage: Die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft führt in die Freiheit des verheißenen eigenen Landes Israel. Die im Blick auf die Praktizierung der Alltagsreligiosität zu konstatierende teils explizite, teils unterschwellige Verknüpfung von jüdischer Religiosität und zionistischem Bekenntnis in den Konzentrationslagern wurde zu Pessach in einem besonderen Maße greifbar. Zu der Intensität, mit der solcherlei Parallelen wahrgenommen werden konnten, trug auch die Tatsache bei, dass die Symbolik des Pessachfestes eine nicht nur ideelle, sondern sehr konkrete, sinn-

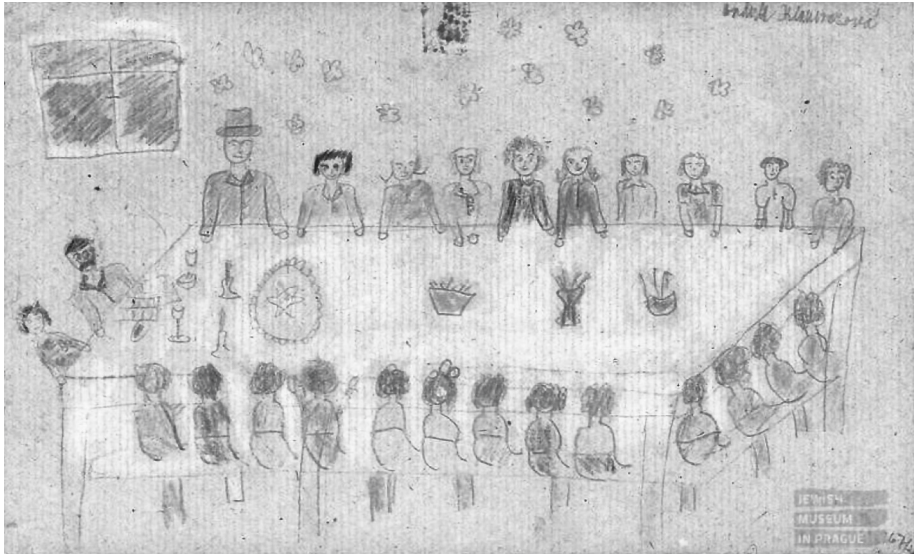


Abb. 1: Zeichnung »Der Seder-Abend« von Anna Klausnerova (23.7.1932-12.10.1944) aus dem KZ Theresienstadt, nicht datiert. Quelle: Jüdisches Museum, Prag

liche Symbolik ist. Das Kernstück des Pessachfestes, der Sederabend mit dem Vortrag der aus Texten der Bibel, des Talmud und des Midrasch sowie aus Segenssprüchen bestehenden, über den Exodus aus Ägypten berichtenden und ihn zugleich deutenden Pessach-Haggada, findet nicht nur im familiären und häuslichen Kreis statt, sondern ist um ein gemeinsames Mahl zentriert, dessen Ablauf und einzelne Bestandteile den religiös-historischen Inhalt dieses Festes symbolisieren. Im Kontext der nationalsozialistischen Konzentrationslager, in denen zahllose Häftlinge direkt oder indirekt an Hunger starben, gewann das gemeinsame Essen als zentraler Teil des Pessachfestes zwangsläufig eine weit stärkere symbolische Bedeutung, als dies in der Freiheit je der Fall gewesen war. Der gemeinsame Verzehr der Nahrungsmittel war mit der eigenen Situation im Konzentrationslager psychologisch deutlich kompatibler als das Fastengebot an Jom Kippur.

In einer genau festgelegten Dramaturgie vergegenwärtigt der Sederabend den Exodus in einer dreigliedrigen Szenenfolge von Knechtschaft, Errettung und Erlösung. Dabei kommt allen Nahrungsmitteln eine symbolische Bedeutung zu: den ungesäuerten Broten (»Mazzot«) als Erinnerung an die hastige Flucht aus Ägypten, dem Bitterkraut als Erinnerung an die Versklavung, dem braunen Fruchtmus als Symbolisierung der Lehmziegel, die in der Sklavenarbeit hergestellt werden mussten, usw. All dies repräsentierte nicht nur die Erinnerung an eine kollektive Vergangenheit, sondern machte »kraft ihres sinnlichen Potentials jene Ereignisse der Vergangenheit als gegenwärtige Erfahrung erlebbar« und aktivierte damit ein jüdisches Gruppengedächtnis.³

In keinem der Konzentrationslager waren die materiellen Voraussetzungen für den Sederabend in ihrer Gesamtheit gegeben, sodass der Vollzug des Festes (wie auch die Alltagsreligiosität im

Abb. 2: Lithografie eines Sedertellers aus dem KZ Theresienstadt, nicht datiert. Quelle: H.G. Adler: Die verheimlichte Wahrheit. Theresienstädter Dokumente, Tübingen 1958, S. 241



Konzentrationslager) fragmentarisch bleiben musste. So blieb oft nur die Imagination, wie sie etwa in einem Interview für Bergen-Belsen beschrieben worden ist: »Im April 1945, das war schon unmöglich, hat ein Herr gegessen mit Frau und sechs Kindern und hat ein Seder gegeben. [...] ›So, wenn wir jetzt zuhause wären, dann würde ich mir jetzt die Hände waschen, und dann würde ich ein Radieschen nehmen und diesen Segensspruch darüber aussprechen.‹ Dann ging's weiter. Dann haben die Kinder diese Fragen gestellt. Dann ist es weitergegangen. ›Wenn wir jetzt zuhause wären, dann würden wir ...‹, das ging den ganzen Abend durch.«⁴ Ein anderer Weg, diesen Mangel zu kompensieren, bestand in der Produktion von Ersatz, wobei auch hier die jeweils spezifischen Bedingungen in den einzelnen Lagern darüber entschieden, welche Möglichkeiten sich den jüdischen Häftlingen dazu boten. So hat sich aus Theresienstadt etwa ein Sederteller aus Papier erhalten, eine Lithografie auf grauem Karton, auf der die für den Sederabend vorgeschriebenen Speisen bildlich dargestellt sowie mit ihrer jeweiligen Bezeichnung versehen

sind und die vor allem für Sederfeiern mit Jugendlichen in Theresienstadt benutzt wurde.

In den Erinnerungsberichten jüdischer Überlebender finden sich ganz unterschiedliche Modifikationen des Ablaufs am Sederabend. So erinnert sich Sinai Adler an den Sederabend im KZ Mauthausen: »Nach dem Appell gegen Abend und vor dem Eintritt in die Baracke erhielten wir Zeit, um vor den Baracken herum zu laufen. Einen Freund hatte ich darum gebeten, mit mir ein wenig hin und her zu gehen und während des Laufens sagten wir auswendig Teile der Haggada auf, so viel wir uns erinnerten. Ein spezieller Seder, ohne Mazzot und Wein, ohne ein Festessen, an welchem die ganze Familie gesättigt an einem Tisch sitzt, sondern eine Sedernacht im Laufen.«⁵ In einem anderen Bericht heißt es: »Someone had found a small piece of matzo. It was an older man. He gave it to us and we all put it in front of us. We all looked at it and we knew it was Pessach.«⁶ Die symbolischen Bestandteile des Sedermahls wurden durch das im Lager Verfügbare ersetzt, wie etwa Felicja Karay schreibt: »Der Seder be-

gann mit Gesang. Eine Rube war da, die in Scheiben geschnitten, als Mazza (ungesäuertes Brot) diente. Der vom Morgen übrig gebliebene Kaffee wurde anstelle von Wein getrunken.«⁷

Im Mittelpunkt der Bemühungen, auch in den Lagern Pessach so weit wie möglich der Tradition entsprechend zu feiern, stand der Versuch, das Gebot einzuhalten, zu Pessach kein gesäuertes Brot (»Chametz«), sondern stattdessen ungesäuertes Brot (»Mazze«) zu essen. Auch in dieser Hinsicht war für die meisten Häftlinge, die im Lager Pessach feiern wollten, nur eine partielle Beachtung des religiösen Gebotes möglich. Ein solcher »Kompromiss« zwischen den religiösen Geboten und der Zwangslage im Konzentrationslager konnte etwa darin bestehen, wenn schon keine Mazze zur Verfügung stand, auf gesäuertes Brot zu Pessach zu verzichten bzw. es bei Mithäftlingen gegen andere Lebensmittel einzutauschen. Die Mazze ist aber so sehr Symbol für das Pessachfest, dass es in der jüdischen Tradition auch als »Mazozfest« oder »Fest der ungesäuerten Brote« bezeichnet wird. Und so versuchten religiös orientierte Häftlinge in den Lagern, wo immer dies möglich war, zumindest die Mazze als zentrales Pessachsymbol herzustellen. Auch in dieser Hinsicht waren die Unterschiede zwischen den einzelnen Lagern außerordentlich groß: Während in vielen Lagern an eine Herstellung von Mazze überhaupt nicht zu denken war, stand in Theresienstadt – mit Genehmigung der Lagerkommandantur – für jeden jüdischen Häftling, der darum bat, Mazze zur Verfügung.⁸ Abraham Dragon, der zu einem der Auschwitzter Sonderkommandos gehörte, erinnert sich: »Es gab bei uns zum Beispiel religiöse Juden, die am Passahfest Matzot wollten. Was

sollte man machen? Als Transporte kamen, bei denen sich etwas Mehl fand, nahmen wir das mit in den Block, in dessen Mitte ein langer Ofen war. Ich wusste noch aus meinen Kindertagen von zu Hause, wie man Matzot backt, denn vor dem Passahfest arbeitete ich immer in einer Bäckerei, um Geld zu verdienen. Ich backte also einige Matzot auf dem Ofen im Block. Wir konnten das machen, weil wir abgeschlossen waren, und niemand sah oder wusste, was wir machten.«⁹ Und Eliezer Eisenschmidt – auch er Überlebender des Auschwitzter Sonderkommandos – ergänzt: »Zum Pessachfest 1944, als unsere Bedingungen etwas erleichtert wurden, bestach jemand von uns einen der verantwortlichen Küchenarbeiter – in der Küche arbeiteten meist sowjetische Kriegsgefangene – damit wir etwas Mehl erhielten. Wir wollten »Matzot« backen, damit der »Maggid« aus Maków einen Seder-Abend durchführen konnte. Ich fertigte eine Zahnradrolle an, um den Matzotteig zu durchlöchern. In der Nacht zündeten wir das Feuer im Ofen an.«¹⁰ Wenn es gelang, Mehl für die Herstellung von Mazze zu erhalten, dann konnte der praktische und atmosphärische Kontext dieser Herstellung sehr unterschiedlich sein, aber sie wurde in jedem Fall wie ein Sieg über die SS empfunden.

Gleichwohl war es fast nie möglich, allen jüdischen Mithäftlingen, die Pessach feiern wollten, Mazzot zu verschaffen, so auch 1944 im KZ Bergen-Belsen. Daher erklärten hier drei niederländische Rabbiner es ausdrücklich für erlaubt, ja für geboten, unter diesen Umständen auch zu Pessach gesäuertes Brot zu essen, und schrieben aus diesem Anlass ein Gebet, das vor dem Verzehr des gesäuerten Brotes an den Pessachtagen gesprochen wurde: »Bevor man

(am Pessachfest) Sauerteig isst, sage man folgendes mit Andacht (des Herzens): Unser Vater im Himmel, unser Bestreben, Deinen Willen zu erfüllen und das Pessachfest mit dem Essen des ungesäuerten Brotes (Mazzen) zu feiern, und das Verbot des Sauerteiggenusses zu befolgen, ist Dir offenbar. Wir sind tief betrübt, weil die Knechtschaft uns daran hindert und wir uns in Lebensgefahr befinden. Wir sind bereit und willig Dein Gebot: ›Ihr sollt in Ihnen (den Geboten) leben und nicht durch dieselben sterben‹ zu befolgen und Vorsicht zu üben entsprechend Deiner Warnung: ›Hüte Dich und behüte sehr deine Seele.‹ Darum richten wir unser Gebet an Dich: Lass uns erleben [überleben]! Erhalte uns und erlöse uns schnell, auf dass wir Deine Gebote befolgen – Deinen Willen tun – und Dir mit ganzem Herzen dienen können. Amen.«¹¹

Waren die Häftlinge im »Austauschlager« des KZ Bergen-Belsen, die für den Austausch gegen Auslandsdeutsche vorgesehen waren, gegenüber den jüdischen Häftlingen anderer Konzentrationslager zunächst noch »privilegiert«, weil sie nicht in gleichem Maße dem lebensbedrohlichen Hunger und der exzessiven Gewalt der SS ausgesetzt waren, entwickelte sich dieser Lagerteil bis zum Frühjahr 1945 in dramatischer Weise zu einem Sterbelager. Allein im März 1945 starben dort mehr als 18000 Häftlinge an Hunger und Seuchen. In diesem Monat kam es auch zu ersten Fällen von Kannibalismus. Die meisten Leichen blieben tage- oder wochenlang innerhalb und außerhalb der Baracken liegen. Selbst in dieser Situation gibt es noch mehrere Quellenbelege aus dem KZ Bergen-Belsen für die Begehung des Pessachfestes, das 1945 auf Ende März fiel. Im Bericht von Simon Gutmann

heißt es summarisch über diese Tage in Bergen-Belsen: »40° Fieber, 40,5-41° [...] 8 Tage bewusstlos – Paratyphus – dank der Versorgung und Pflege von meinem Bruder Jacob komme [ich] wieder zu Bewusstsein. Das Essen besteht aus täglich ¾ l Kohlrabisuppe und 3 cm Brot. Nach ein paar Wochen fällt das Brot weg. Rechts von mir, links von mir, überall sterben Menschen vor Hunger. [...] Es kommt Pessach. Den 1. Sederabend verbringen wir an meinem Bett, Jacob und Zwi Neuberger sind dabei. Einige haben kleine Mazzoth gebacken und dadurch können wir Kiddusch machen.«¹²

Die potenziell emotional stabilisierende und gemeinschaftsstiftende Wirkung von Pessach in den Konzentrationslagern war auch für jüdische Häftlinge spürbar, die selbst nicht religiös oder sogar ausgesprochen atheistisch waren. Primo Levi erwähnt in seinem zum Standardwerk gewordenen Erinnerungsbericht »Ist das ein Mensch?« mit keinem Satz die religiöse Praxis jüdischer Häftlinge in Auschwitz, schreibt im Blick auf Pessach im Konzentrationslager aber, es sei »gewiss, dass in jener Stunde die Erinnerung an die biblischen Errettungen aus höchster Gefahr wie ein Windhauch alle Gemüter streifte.«¹³

Dennoch war Pessach kein geistiger und emotionaler »Hafen«, der potenziell jedem jüdischen Häftling in den Lagern offenstand. Inwieweit religiöses Handeln tatsächlich eine Option darstellte, das hing nicht nur von den dazu notwendigen minimalen Freiräumen und materiellen Voraussetzungen im jeweiligen Lager ab, sondern auch von dem, was Falk Pingel als »vorkonzentrationsprägende« bezeichnet hat.¹⁴ Häftlingen, die vor ihrer Deportation

keine »praktizierenden Juden« gewesen waren, die keine nennenswerte jüdische Erziehung gehabt hatten, fehlte nicht nur das nötige Wissen, insofern sie allenfalls Bruchstücke der Gebetstexte, der Speisevorschriften oder der Feiertagsriten kannten, sondern auch die psychische Disposition zur Praktizierung jüdischer Religiosität. Dies galt nicht nur für atheistische oder sehr assimilierte Juden, sondern in besonderem Maße auch für getaufte Juden, die allein wegen ihrer Abstammung in die Lager deportiert worden waren, ohne eine selbst gewählte positive Beziehung zum Judentum zu haben.

Wie sehr die soziale und psychische Prägung aus der Zeit vor der Verfolgung die Verhaltensalternativen für einen Teil der jüdischen Häftlinge in den Konzentrationslagern einschränkte, hat Jean Améry vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen in Auschwitz beschrieben: »Meint also Jude sein einen kulturellen Besitz, eine religiöse Verbundenheit, dann war ich keiner und kann niemals einer werden, Freilich, es ließe sich einwenden, dass ein Besitz sich erzwingen, eine Bindung sich eingehen lässt und dass demnach Jude sein die Sache sein könnte eines freien Entschlusses. Wer würde mich wohl daran hindern, die hebräische Sprache zu erlernen, jüdische Geschichte und Geschichten zu lesen, auch ohne Glauben teilzunehmen an den zugleich religiösen und nationalen jüdischen Ritualen?« Doch wäre man dadurch »wohl davor gefeit, am 24. Dezember an einen Weihnachtsbaum mit goldenen Nüssen zu denken? [...] Man kann an eine Tradition, die man verloren hat, wieder anknüpfen. Man kann sie aber nicht frei für sich erfinden, das ist es.«¹⁵ Und im Konzentrationslager fehlten für einen solchen Identitätswechsel na-

hezu alle Voraussetzungen. So finden sich denn auch in Erinnerungsberichten jüdischer Überlebender gelegentlich durchaus Passagen, in denen von rudimentären Formen der Beachtung von Weihnachten unter jüdischen Häftlingen erzählt wird.¹⁶ Allerdings finden sich solche Angaben fast nur in Berichten von getauften oder über getaufte bzw. sehr an ihre Umweltkultur assimilierte westeuropäische Juden, dagegen fast nie in Häftlingstagebüchern oder Erinnerungsberichten osteuropäischer Juden.

Gerade der traditionell familiäre Charakter von Pessach bzw. des Sederabends konnte sich in psychologischer Hinsicht in den Konzentrationslagern auch als ambivalent erweisen, führte die Erinnerung an die früheren, gemeinsam mit der Familie verbrachten Sederabende doch den Verlust der eigenen Angehörigen in einer besonders schmerzvollen Weise erneut vor Augen. Jeschajahu Rechter organisierte 1944 im Lagerkomplex Skarżysko-Kamienna einen Sederabend in seiner Baracke, dessen Atmosphäre er so beschrieb: »Als sich Pessach näherte, hatten die Leute eine fürchterliche Sehnsucht nach dem Zuhause, das sie nicht mehr hatten, und der Familie, die sie verloren hatten, und sehnten sich zugleich nach dem Feiertag und der jüdischen Tradition. [...] Wir backten Matzot auf dem Ofen in der Baracke [...] und nahmen Kaffee als Wein, den wir in Dosen schütteten. [...] Wir hatten keine Haggada. Es herrschte völlige Stille und dann stand mein Sohn auf und begann zu singen: ›Was unterscheidet diese Nacht von den anderen Nächten?‹ [...] Den Rest hörten wir nicht mehr. Nach diesen Worten begann jeder zu weinen. Das war unsere Haggada.«¹⁷

Dennoch unterschied sich die Begehung eines jüdischen Festtages wie Pessach im Konzentrationslager im Blick auf seine Wirkungen auf die teilnehmenden Häftlinge von der Praxis jüdischer Alltagsreligiosität im Lager. Eine möglichst weitgehende alltägliche Praktizierung des jüdischen Religionsgesetzes auch unter den Bedingungen des Konzentrationslager war ein Verhalten, das die Überlebenschancen erhöhen, aber auch vermindern konnte. Zwar vermittelte es einerseits jenes notwendige Minimum an psychischer Stabilität, das für das Überleben so unabdingbar notwendig war. Andererseits bedeutete es einen gefährlichen Verlust an körperlicher Widerstandskraft, wenn orthodoxe Juden z.B. auf einen Teil des lebensnotwendigen Schlafs verzichteten, um Gebete zu verrichten, oder die besonders unkoscheren Teile der ohnehin kaum zum Überleben reichenden Nahrung nicht aßen. In Erinnerungsberichten und Tagebüchern ist des Öfteren von Orthodoxen die Rede, die im Lager koscher zu leben versuchten – und das damit verbundene Risiko, bald an Erschöpfung zu sterben, bewusst in Kauf nahmen.¹⁸

Von einer solchen Ambivalenz war die Begehung von Pessach nicht geprägt. Hier überwog vielmehr die soziale Bindungskraft der gemeinschaftlichen religiösen Praxis. Die sich gerade in einem religiösen Fest wie Pessach dokumentierende soziale und religiöse Doppelbedeutung von »Judentum« erleichterte es, die so heterogene Zwangsgemeinschaft des Konzentrationslagers zumindest partiell und vielleicht nur kurzfristig als eine historisch konstituierte und mit religiöser Dimension versehene Erinnerungsgemeinschaft zu erfahren. Die Rekonstruktion einer kollektiven

Identität im religiösen Fest half dem Einzelnen, durch die Aufrechterhaltung eines Minimums an Kontinuität dem gefährlichen Prozess der Desintegration der eigenen Persönlichkeit entgegenzuwirken. Indem damit implizit ein Vergleich zwischen der jüdischen Leidens- und Befreiungsgeschichte und der eigenen aktuellen Situation gezogen wurde, traten deren Parallelitäten ins Bewusstsein. Sicher waren die Unterschiede in diesem Punkt außerordentlich groß. Doch der Vollzug der Pessachdramaturgie förderte tendenziell eine Einstellung, die hier auch historische Entsprechungen wahrnahm. Je intensiver solche Entsprechungen aber erlebt wurden, umso eher konnten sich die überlieferten religiösen Deutungs- und Verhaltensmuster auch in dieser Grenzsituation als tragfähig erweisen.

Im Lager galt für Pessach in besonderer Weise, dass das religiöse Fest für die – wenn auch vielleicht nur noch rudimentär religiösen – jüdischen Häftlinge das vielleicht wichtigste Mittel war, die Monotonie einer end- und sinnlosen Gegenwart durch eine sinnbezogene Gliederung der Zeit zumindest partiell aufzuheben. Der jüdische Kalender trennte den Zeitablauf in eine profane und eine heilige Zeit, gliederte sie in unterschiedliche Qualitäten und Bedeutungen, historisierte und humanisierte den Zeitablauf. Nicht nur die Festtage selbst, sondern schon ihre Erwartung und Vorbereitung trugen dazu bei, die Totalität der Gegenwart aufzubrechen. Und es war gerade die Traditionsgebundenheit der Feste, die dies ermöglichte. Der Festablauf, sein religiöser Gehalt, seine Terminierung, all dies war durch die Tradition bis ins Detail festgelegt – und dem Zugriff der SS entzogen. Zwar konnte sie die Häftlinge an jüdischen Feiertagen – deren

Datum ihr oft bekannt war – besonderen Schikanen aussetzen, aber auch sie konnte nicht verhindern, *dass* an einem bestimmten Tag Pessach war, *dass* die

jüdischen Häftlinge darum wussten und *dass* sie diesen Tag, in welcher rudimentärer Form auch immer, in besonderer Weise begingen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu ausführlicher Thomas Rahe: »Höre Israel«. Jüdische Religiosität in nationalsozialistischen Konzentrationslagern, Göttingen 1999, S. 143–155.
- 2 Zit. nach Die Pessach-Haggadah, Übers. aus d. Hebräischen: Philipp Schlesinger/Josef Güns, Tel Aviv 1976, S. 3. Diese Identifikation konnte so intensiv erlebt werden, dass im Einzelfall irrtümlich im Rückblick der Beginn von Pessach auf den Befreiungstag datiert wird, so wie bei Goldie Cukier Finkelstein: »On 15th April 1945, the first British tanks liberated the prisoners of Bergen-Belsen. It was the first day of Passover.« Jerry L. Jennings/Goldie Finkelstein/Sol Finkelstein: I Choose Life. Two Linked Stories of Holocaust. Survival and Rebirth, o. O. 2009, S. 92.
- 3 Christoph Münz: Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz, Gütersloh 1995, S. 405.
- 4 Interview mit Frau T., geführt von Gabriele Pflingsten, 19.12.1993, zit. nach Gabriele Pflingsten: »Ein Gewiss, dass keine Hoffnung ist ...«? Lebensbedingungen von jüdischen Frauen aus den Niederlanden im Sternlager des Konzentrationslagers Bergen-Belsen, Hamburg, Univ. Hamburg, Mag.-Arb., 1994, S. 87.
- 5 Zit. nach Schmuël Kahn: »Freie Menschen«, 4.4.2020, www.hagalil.com/2020/04/pessach, Zugriff. 25.1.2021.
- 6 Zit. nach Joshua M. Greene/Shiva Kumar (Hg.): Witness. Voices from the Holocaust, New York/London 2000, S. 159.
- 7 Felicja Karay: Wir lebten zwischen Granaten und Gedichten. Das Frauenlager der Rüstungsfabrik HASAG im Dritten Reich, Köln/Weimar/Wien 2001, S. 191.
- 8 Vgl. Richard Feder: Religiöses Leben in Theresienstadt, in: Theresienstadt, hg. v. Rat der jüdischen Gemeinden in Böhmen und Mähren, Wien 1968, S. 59–64, hier S. 63.
- 9 Zit. nach Gideon Greif: Wir weinten tränenlos. Augenzeugenberichte der jüdischen »Sonderkommandos« in Auschwitz, Übers. aus d. Hebräischen: Matthias Schmidt, Köln 1995, S. 76.
- 10 Zit. nach ebd., S. 207.
- 11 Zit. nach Schlomo Samson: Zwischen Finsternis und Licht. 50 Jahre nach Bergen-Belsen. Erinnerungen eines Leipziger Juden, Jerusalem 1995, S. 276 [Übers. aus d. Hebräischen]. Dort auch eine Reproduktion des hebräischen Originals (S. 275).
- 12 Bericht »Die letzten Wochen in Bergen-Belsen von Simon Gutmann und Jakob, seinem Bruder«, Yad Vashem, Jerusalem, 033/29, S. 1.
- 13 Primo Levi: Ist das ein Mensch?, Übers. aus d. Italienischen: Heinz Riedt, München/Wien 1988, S. 160.
- 14 Falk Pingel: Häftlinge unter SS-Herrschaft. Widerstand, Selbstbehauptung und Vernichtung im Konzentrationslager, Hamburg 1978, S. 10.
- 15 Jean Améry: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, München 1988, S. 103 f.
- 16 Vgl. für Theresienstadt z. B. H. G. Adler: Die verheimlichte Wahrheit. Theresienstädter Dokumente, Tübingen 1958, S. 611, und für Bergen-Belsen z. B. Lin Jaldati/Eberhard Rebling: Sag nie, du gehst den letzten Weg. Erinnerungen, Berlin 1986, S. 421 f.

- 17 Zit. nach Felicja Karay: The Social and Cultural Life of the Prisoners in the Jewish Forced Labor Camp at Skarżysko-Kamienna, in: *Holocaust and Genocide Studies* 8 (1994), Nr. 1, S. 1-27, hier S. 8, Übers.: Thomas Rahe.
- 18 Vgl. z.B. Jozef Gitler: *Leben am seidenen Faden. Tagebuch aus dem Austauschlager Bergen-Belsen*, Übers. aus d. Polnischen: Joanna Liedke, Göttingen 2015, S. 41, Eintrag v. 30.12.1943.