

VERENA LENZEN · LUZERN

DAS VATERUNSER UND DIE HEILIGUNG DES GÖTTLICHEN NAMENS IM JUDENTUM

Von Zeit zu Zeit spielte Jakob J. Petuchowski, Professor für Jüdische Theologie und Liturgie am Jewish Institute of Religion am Hebrew Union College in Cincinnati, der amerikanischen Lehrstätte des Reformjudentums, seinen Studenten einen Streich. Wenn er im Einleitungskurs die Privatgebete der alten Rabbinen behandelte, trug er das Vaterunser auf Hebräisch vor und fragte die Studierenden, ob dieses Gebet ein Teil der Liturgie in ihren Synagogen zu Hause wäre. Wenn dann gelegentlich einer die Hand erhob, antwortete er ironisch: «Sie kommen also aus einer Synagoge, in der das Vaterunser gesprochen wird?!» Dem Gelächter der Kommilitonen hielt er entgegen, dass ihr Kollege der Wahrheit näher gekommen wäre, als sie meinten.

1. Kaddisch, Achzehnbittegebet und Vaterunser

In einem unveröffentlichten Vorlesungsmanuskript *Das Vaterunser aus jüdischer Sicht* verweist Petuchowski auf die Ähnlichkeiten zwischen dem Vaterunser und dem *Kaddischgebet*, das mit den folgenden Zeilen anfängt:

Erhoben und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen erschaffen, und sein Reich erstehe in eurem Leben und in euren Tagen und dem Leben des ganzen Hauses Israel schnell und in naher Zeit, sprecht: Amen!

Sein großer Name sei gepriesen in Ewigkeit und Ewigkeit der Ewigkeiten!

Beide Gebete verbindet eine gedankliche und sprachliche Nähe, denn das *Kaddisch* ist in der aramäischen Volkssprache abgefasst wie ursprünglich auch das Vaterunser.¹ Die erste Bitte des Vaterunsers – «Geheiligt werde Dein Name» – wird im Matthäus- und Lukasevangelium gleichlautend

VERENA LENZEN, geb. 1957, ist Professorin für Judaistik und Theologie / Christlich-Jüdisches Gespräch; Leiterin des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung an der Universität Luzern.

überliefert. Die Bitte um die Heiligung des Gottesnamens wird mit der Bitte um das Kommen der göttlichen Herrschaft verknüpft. Derselbe Gedanke klingt auch im *Achtzehnbittengebet* an, das morgens, mittags und abends zu sprechen ist.

Die dritte Benediktion des *Achtzehnbittengebets*, *Schēmone Esre*, hebt ebenfalls mit der Heiligung des göttlichen Namens an und mündet hymnisch in das *Trishagion*, Jesaja 6, 3:

Wir wollen deinen Namen auf Erden heiligen, wie man ihn in den Himmeln der Höhe heiligt, wie durch deinen Propheten geschrieben: Einer ruft dem anderen zu und spricht: Heilig, heilig, heilig ist der Ewige Zebaoth, erfüllt ist die ganze Erde von seiner Herrlichkeit.²

Aus den Analogien sind jedoch keine voreiligen Schlussfolgerungen zu ziehen. Das Vaterunser (Mt 6, 9–13; Lk 11, 2–4; vgl. Didache 8, 2f) ist weder als eine Bearbeitung des *Kaddischgebets* zu verstehen, das zum ersten Mal in der rabbinischen Literatur Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts erwähnt wird, noch als Anlehnung an das *Achtzehnbittengebet*, das als liturgische Einheit am Ende des ersten Jahrhunderts nach der Zeitenwende belegt ist. Es besteht kaum eine direkte Abhängigkeit, doch in den gemeinsamen Topoi, Formeln und Strukturelementen kommen das religiöse Gemeingut des spätantiken Palästina, die jüdische Frömmigkeit und Gebetssprache jener Zeit zum Ausdruck. In ihrem Aufsatz *Das Gebet der Kirche* formulierte es Edith Stein 1939 so: «Aus den evangelischen Berichten wissen wir, daß Christus gebetet hat, wie ein gläubiger und gesetzestreuer Jude betete.»³

Das Vaterunser ist «ein reines Gottesgebet – ohne jede explizite Christologie».⁴ Wird es jedoch kontextuell im Sinn des Matthäus verstanden, so können jüdische Gläubige es, so Hubert Frankemölle, nicht mitbeten, da die göttliche Wirkmacht nicht an den Namen JHWH, sondern an Jesus geknüpft ist. Trotz der verwandtschaftlichen Nähe zu den Privatbeten der Rabbinen nimmt das Vaterunser jedoch nicht die synagogale Form der Benediktion auf, die *Berakhah*: «Gelobt seist Du, Herr, der [...]» Es hebt mit der Formel an: «yit'qadesch Shm'cha» – Geheiligt werde Dein Name.»

2. Die Heiligung des göttlichen Namens

Wohl selten bedenken Christen und Christinnen, welche hohe jüdische Tradition sie mit Wendung ansprechen, wenn sie beten: «Geheiligt werde Dein Name». Es ist die Leitidee der *Heiligung des göttlichen Namens* – *Kiddusch HaSchem*, das Herzstück der jüdischen Frömmigkeit und des jüdischen Selbstverständnisses.⁵ Denn Israel als das Volk der Erwählung soll durch seine Existenz den Namen Gottes heiligen. Als Vorstellung des

gottgefälligen Lebens umfasst die Heiligung des Namens alle Facetten des thora-treuen Lebens und fordert Bewährung in einer Ethik des Alltags, die von der Kaschrut, den Ehe- und Familienpflichten bis zum Thorastudium reicht. So wird die Welt, mit Walter Benjamins Worten, zum «Schauplatz der Heiligung des Namens». Das Konzept des *Kiddusch HaSchem* zieht sich wie ein roter Faden durch die israelitische, jüdische und israelische Geschichte, ein oft blutroter Faden. Als Fachbegriffe bilden sich *Kiddusch HaSchem* – die Heiligung des göttlichen Namens – und im Kontrast – *Chillul HaSchem* – die Entweihung des göttlichen Namens erst in rabbinischer Zeit aus. Nach jüdischer Lehre ist der Mensch verpflichtet, Gott in seinem Leben zu heiligen, und in bestimmten Situationen auch mit seinem Leben. Im Laufe der Entwicklung wurde der Begriff zunehmend eingeschränkt im Sinne des Martyriums zur Heiligung des Namens – *al Kiddusch HaSchem*. Wo jüdisches Leben im Namen Gottes nur noch durch die Hingabe des Lebens zu verteidigen war, da wurde die Heiligung des göttlichen Namens zum Synonym und Inbegriff des jüdischen Martyriums. Als Bezeichnung des jüdischen Todes unter nationalsozialistischer Gewaltherrschaft ist die Vorstellung noch heute präsent und wird im Rahmen der Holocaust-Theologie kontrovers diskutiert.

Doch gehen wir von den Grundbestandteilen aus, die den Terminus und die Gebetsformel im Vaterunser betreffen: der Vorstellung von Heiligkeit und Heiligung einerseits und dem Begriff des göttlichen Namens andererseits.

3. Heiligkeit und Heiligung

Am Sinai erwählt der Heilige sein heiliges Bundesvolk, damit es ihn heilig halte. So lautet der Vers, den Adolph Jellinek einmal als «Israels Bibel im kleinen»⁶ bezeichnete, Levitikus 22, 32: «Ihr sollt meinen heiligen Namen nicht entweihen, damit ich mich inmitten der Israeliten als heilig erweise; ich, der Herr, bin es, der euch heiligt.» Die Heiligkeit des Schöpfers wird zur Gabe und Aufgabe des Geschöpfes: Israel als das Volk der Erwählung soll durch seine Existenz den Namen Gottes als heilig erweisen. Es ist jedoch allein Gott, der die Menschen heiligt. Im Vaterunser ist die Formel «Geheiligt werde Dein Name» (Mt 6, 9c) als «passivum divinum» angemessen zu übersetzen mit «Heilige Du, Gott, deinen Namen».⁷

Die Heiligung des göttlichen Namens verlangt die Einhaltung der Gebote. Erwählungsverpflichtung und Bundesschluss fordern die kultisch-liturgische und ethisch-moralische Nachfolge Israels auf Gottes Wegen. Levitikus 22, 32 ist ein Schlüsselsatz für das biblische Gebot der Heiligung und das Verbot der Entweihung Gottes. Obwohl die Heiligung des göttlichen Namens eine Vermittlung und Annäherung von Gott und Welt, von

Transzendenz und Immanenz darstellt, kommt im Begriff selbst bereits die nicht überschreitbare Schwelle zu Gottes Heiligkeit zum Ausdruck, denn nicht von der Heiligung Gottes, sondern von der Heiligung des göttlichen Namens, *Kiddusch HaSchem*, ist die Rede.

4. Der Name (*HaSchem*)

Dem Namen eignet in der jüdischen Tradition eine hohe Bedeutung, denn er umfasst das Wesen in seiner Ganzheit. Gott offenbart dem Mose im brennenden Dornbusch seinen Namen (Ex 3, 14), der in der Übertragung von Martin Buber und Franz Rosenzweig am tiefsten zum Ausdruck kommt: «Ich werde dasein, als der ich dasein werde.»⁸ Der Name benennt Gottes Dasein für Israel als sein immerwährendes Wesen und Versprechen. Ihn umgibt die Aura des Unantastbaren. Wie das Heilige flößt er Furcht und Ehrfurcht ein. Beide Phänomene, das Heilige und der Name, zeichnen sich biblisch durch die Momente des Numinosen aus, die Rudolf Otto als «mysterium tremendum» und «mysterium fascinans» beschrieb.

Die rabbinische Tradition unterscheidet zwischen dem einen Namen und unzähligen Benennungen Gottes. Weil der eine Gott namenlos ist, gibt es für ihn so viele Benennungen. Den Namen umgibt die Aura des Heiligen und Unantastbaren. *HaSchem* ist schon biblisch nie Anrede, sondern vorzüglich Selbstbezeichnung Gottes, verbunden mit der mahnenden Klage über die Entweihung des Namens oder der Aufforderung zur Heiligung des Namens.⁹ Nach der Zerstörung des Tempels wird der Gottesname aus der akustischen Sphäre ins Unaussprechbare zurückgenommen, wo er nicht mehr ausgesprochen, sondern nur noch angesprochen werden kann.¹⁰ Während alle Benennungen Gottes nur bruchstückhaften Charakter besitzen, umfasst allein der göttliche Name – *HaSchem* – als eigentlicher Name des Namenlosen die Ganzheit Gottes und muss daher unaussprechbar sein. Namen würden die göttliche Einheit und Einzigkeit spalten und zersplittern, während *HaSchem*, der Name schlechthin, sie bestärkt und bestätigt.

5. Heiligung des göttlichen Namens im Leben und Sterben

Das *Martyrium al Kiddusch HaSchem* stellt die höchste Stufe der Zeugnenschaft Israels für den Einen und Ewigen Gott dar. Jeder, der täglich das *Höre Israel* – *Sch'ma Jisrael*, das Bekenntnis zum Einen Gott Israels, spricht, muss innerlich die Bereitschaft zur Selbsthingabe besitzen. Das *Sch'ma Jisrael* wurde zum traditionellen Märtyrerspruch des Judentums. Im Augenblick des gewaltsamen Todes wurde die Einheit und Einzigkeit des göttlichen

Namens bekannt. Berühmte Rabbinen – wie Rabbi Akiba (ca. 135 nach der Zeitenwende) – starben als Blutzeugen mit dem *Sch^ema Jisrael* auf den Lippen. Noch in den Gaskammern der nationalsozialistischen Vernichtungslager durchdrang das *Höre Israel* die Todesschreie der jüdischen Opfer.

Die Bereitschaft, Gottes Namen zu heiligen, erreicht ihren dramatischsten Ausdruck im Willensakt, als Märtyrer zu sterben. Der martyrologische Aspekt war im Konzept von *Kiddusch HaSchem* immer enthalten, trat jedoch in der Konfrontation des Judentums mit dem Hellenismus, der ersten heidnischen Kultur mit missionierender Tendenz, deutlich zutage. Seit dem zweiten Jahrhundert wurde der Tod zur Heiligung des Namens zum Inbegriff des jüdischen Martyriums. Ein Märtyrer wurde entsprechend als *Kadosch* (Heiliger) verehrt. Märtyrer-Gestalten wie Eleasar (2. Makk 6, 18–30), Hannah und ihre sieben Söhne (2. Makk 7), die drei Männer im Feuerofen (Dan 3), Rabbi Akiba und die Zehn Märtyrer wurden in der jüdischen Tradition zu Prototypen des Märtyrers und zu Vorbildern in der Hingabe zur Heiligung des göttlichen Namens. Bis in die Gegenwart haben sie Juden und Jüdinnen in auswegloser Bedrängnis getröstet und gestärkt.

Die wachsenden historischen Zwänge und die psychologische Bereitschaft zum *Martyrium al Kiddusch HaSchem* in frühjüdischer Zeit forderten einschränkende Bestimmungen, wann ein Jude, eine Jüdin zur Heiligung des Namens das eigene Leben opfern müsse. Die rabbinische Versammlung in Lydda im 2. Jahrhundert bestimmte die Bedingungen des *Martyriums al Kiddusch HaSchem*. Die martyriale Heiligung des Namens wurde in drei Fällen als verpflichtend erklärt (Babylonischer Talmud, Traktat Synhedrin 74a.b): erstens bei Götzendienst, zweitens bei Unkeuschheit (Inzest, Ehebruch), drittens bei Mord. Um diese Vergehen zu vermeiden, musste ein Jude sogar den Tod erdulden. Bei Zwangskonversionen spielte die Frage der jüdischen Öffentlichkeit eine bedeutende Rolle (bT Sabbath 130a). Wenn nicht zehn Juden zugegen sind, soll der Bedrängte übertreten, statt sich töten zu lassen. Diese Regeln galten für die sogenannten, leider seltenen, «normalen» Zeiten. Bei Verfolgung der ganzen Gemeinschaft muss man hingegen sein Leben opfern, auch wenn keine Israeliten anwesend sind, und man darf kein Gebot und keinen Brauch verletzen, die Jüdisches kennzeichnen.

Im Mittelalter wurde durch die Verfolgungen und Demütigungen der Juden die Ethik von *Kiddusch HaSchem* als Martyrium verstärkt. In der Konfrontation mit christlicher Mission und Zwangskonversion wurden Selbsttötung und Tod zum letztmöglichen Ausdruck von Mut, Würde und Selbstbewahrung. Es bestanden nicht nur geschichtlich extreme Bedingungen zur Selbsthingabe, es gab offenbar eine tiefe Bereitschaft zum Martyrium. Jüdische Gemeinden gingen wie einst die Helden von Masada 72 nach der Zeitenwende gemeinsam in den Tod. *Kiddusch HaSchem* in Form einer kollektiven Selbsttötung wird erstmalig von den rheinischen Märtyrern und

Märtyrerinnen des Jahres 1096 akzeptiert und praktiziert.¹¹ Den Zeugentod *al Kiddusch HaSchem*, aus unerschütterlicher Liebe und Treue zu Gott und zur Thora, starben jüdische Männer, Frauen und Kinder in der langen und leidvollen Geschichte des Judentums: in den blutigen Ausschreitungen gegen Juden und Jüdinnen in Frankreich, England und Spanien im Hochmittelalter und in der langen Kette der osteuropäischen Judenverfolgungen von 1648/49, dem Chmielnicki-Massaker bis zu den Pogromen von 1881/82, 1903–1906, 1919/20.

6. *Kiddusch HaSchem als jüdischer Tod im Holocaust*

Eine neue Schattierung im Begriffswandel von *Kiddusch HaSchem* zeichnet sich in der Schoa ab: er wird zur Bezeichnung des jüdischen Todes unter nationalsozialistischer Gewaltherrschaft. Insofern nicht nur Selbsttötungen von Juden im Ghetto und Konzentrationslager als Heiligung des Namens gedeutet werden, sondern darüber hinaus alle jüdischen Opfer des Nazi-Terrors, zeigt sich ein spezielles Verständnis von *Kiddusch HaSchem* als Martyrium, da bei den Gewaltopfern des Nationalsozialismus nicht generell ein willentlich angenommenes Martyrium behauptet werden kann. Als theologische Sanktionierung eines der größten menschlichen Verbrechen an der Menschheit kann die Verwendung des Begriffs *Kiddusch HaSchem* in diesem Zusammenhang durchaus heikel sein. Von vielen Schoa-Überlebenden und Hinterbliebenen der Opfer wurde diese Vorstellung sogar abgelehnt. Sie verwarfen den Ursprungsgedanken der Heiligung des Namens, die Idee des auserwählten Volkes als fatale Parallele zur nationalsozialistischen Propaganda vom «arischen Herrenvolk». Zudem betrachteten viele Betroffene die ihnen oft persönlich bekannten Opfer des Terrors als Durchschnittsmenschen ihresgleichen und nicht als «heilige Märtyrer».¹² Gegen diese psychologisch nachvollziehbare Kritik kann der Begriff des *Kiddusch HaSchem* für alle jüdischen Opfer der Schoa jedoch durch die jüdische Tradition verteidigt und behauptet werden. Wenn die Pogromopfer früherer Jahrhunderte kollektiv als Heilige geehrt werden und damit als heiliger, als sie oft im Einzelfall zu Lebzeiten waren, so wurde auch dort die nüchtern realistische Nahsicht der Zeitzeugen überwunden. Nach traditionellem Verständnis hängt die kollektive Heiligkeit der Schoa-Opfer nicht von der Art und Weise ab, wie sie ihr Leben führten, sondern wie sie es verloren. Demnach starb jeder Jude, der, willentlich oder ungewollt, bewusst oder unbewusst, von nationalsozialistischen Tätern getötet wurde, zur Heiligung des Namens.

Nicht ihr persönlicher Charakter oder Lebenslauf, sondern das Faktum ihres Gewalttodes durch Feindeshand erhebt alle jüdischen Toten der Schoa in den Rang heiliger Märtyrer und Märtyrerinnen. Wenn auch nicht alle –

wie zur Zeit der Kreuzzüge – für das Judentum starben, so starben sie doch alle, auch die Assimilierten oder Konvertierten, wegen ihres Judeseins. Wie der amerikanische Religionsphilosoph Emil L. Fackenheim schreibt, war Auschwitz «der äußerste, der teuflischste Versuch, der jemals unternommen wurde, das Martyrium selbst zu morden, und falls das gelänge, allen Tod, einschließlich des Martyriums, seiner Würde zu berauben».¹³ Wenn Fackenheim mit «der Stimme von Auschwitz» das lebendige Zeugnis für das Ausharren und für die Völker fordert, so widerspricht es letztlich nicht, sondern entspricht dies der Grundbedeutung der Heiligung des Namens.

7. *Kiddusch HaSchem als Kiddusch HaChayim*

Der Ruf nach *Kiddusch HaSchem* als *Kiddusch HaChayim*, der Heiligung des göttlichen Namens als Heiligung des Lebens, wurde bereits im Ghetto und Lager laut. Rabbi Jitzchaq Nissenboim, der 1943 im Warschauer Ghetto starb, beschrieb den *Kiddusch HaChayim* als Weg zum *Kiddusch HaSchem* und bezeichnete Widerstand und Verteidigung des Lebens als einzigen Weg der lebensgefährdeten Juden, den göttlichen Namen zu heiligen.

Wie ein Erdbeben erschütterte Auschwitz eine traditionelle Grundhaltung des Judentums, des *Kiddusch HaSchem* als passives Leiden und williges Sterben. Der Romancier Manès Sperber erklärte sogar, dass der Aufstand des Warschauer Ghettos und der Eichmann-Prozess das Ende «einer tausendjährigen Epoche der Heiligung des Namens durch die Juden und ihrer Ergebenheit in den gewaltsamen Tod bedeuten».¹⁴

Die Schoa hat die jahrhundertelange Tradition jüdischer Opferbereitschaft in der Nachfolge von Gen 22 und Ps 44 erschüttert, die lange Vor- und Leitbilder des Martyriums *al Kiddusch HaSchem* waren. Das moderne Judentum will nicht mehr der ohnmächtige Diener der *Akeda*, der Bindung auf den Opferaltar, sein; will sich nicht mehr wie Schafe und Lämmer als Schlachtvieh ergeben. «Nein», wirft Manès Sperber ein: «Nein, die Nachfahren der Toten von Belzec, Majdanek und Auschwitz haben nicht mehr das Recht, Lämmer zu sein – es sei denn: Lämmer mit stählernen Gebissen.»¹⁵ Die Opferhaltung und heroische Duldsamkeit als Erbe der zweitausendjährigen Diaspora sind von einem kämpferischen Willen zur Selbstbehauptung und -verteidigung abgelöst worden. Als vitale Formel für einen jüdischen Lebens- und Überlebenswillen hat der *Kiddusch HaChayim* – die Heiligung des Lebens – den martyrialen *Kiddusch HaSchem* abgelöst und kehrt so in neuer sprachlicher Gewandung zum ursprünglichen Bedeutungsgehalt von *Kiddusch HaSchem* zurück. Denn im Allgemeinen meint die Heiligung des göttlichen Namens jüdisches Leben im Namen Gottes, und nur *in extremis* verdichtet sie sich zum jüdischen Sterben im Namen Gottes.

In der langen Geschichte des jüdischen Martyriums blieb das Bewusstsein lebendig, dass die Heiligung Gottes zuvorderst das Leben nach der göttlichen Lehre und im Namen Gottes gebietet. Die Thora ist mit den Worten Rabbi Akibas die «Stätte unseres Lebens», unser «Lebenselement», oder wie es fast zwei Jahrtausende später eine Botschaft aus dem Warschauer Ghetto bekundet: «Thora bedeutet Lebensweise.»¹⁶

Nicht immer wird uns bei den Worten «Geheiligt werde Dein Name» bewusst, dass diese Wendung weit über das Liturgische hinaus die jüdische Ethik und Religion berührt. Die lange Geschichte der Heiligung des göttlichen Namens zeigt uns, dass diese kurze Formel im Judentum das gesamte Leben und Sterben durchdringt und zur Chiffre der gläubigen Existenz wurde.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Eduard LOHSE, *Vater unser. Das Gebet der Christen*. Darmstadt 2009, 27, 39f.

² Beide Zitate stammen aus dem *Sidur Safa Berura*. Mit deutscher Übersetzung von S. Bamberger, Basel 1972, Kaddisch: 41, Schemone Esre: 64.

³ Edith STEIN, *Das Gebet der Kirche*, in: DIES., *Geistliche Texte I*, 31–39; hier: 31: http://www.edithstein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/19_EdithSteinGesamtausgabe_GeistlicheTexte_I.pdf (abgerufen am 19.12.15).

⁴ Vgl. Hubert FRANKEMÖLLE, *Vater unser – Avinu. Das Gebet der Juden und Christen*, Paderborn 2012, 99, vgl. 103: «Kurzum: Was die Bitte «Geheiligt werde dein Name!» betrifft, stimmen jüdische und christliche Beter im Grundsatz überein, in der Konkretisierung nicht. [...] In den Schriften von Qumran liegt der Akzent bei «Heiligung des Namens Gottes» auf dem Tun der Menschen und der Engel (vgl. 164), in der rabbinischen Tradition wird «Heiligung des Namens Gottes» immer mehr auf das Martyrium zugespitzt (136).»

⁵ Vgl. Verena LENZEN, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)*, München, Zürich ²2002.

⁶ Hugo BERGMANN, *Die Heiligung des Namens*, in: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, hrsg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, Leipzig ²1913, 32–43; 32 (Erstveröffentlichung); ebenso in: DERS., *Jawne und Jerusalem. Gesammelte Aufsätze*, Königstein im Taunus (1919) 1981, 86–91; 86.

⁷ Vgl. FRANKEMÖLLE, *Vater unser – Avinu* (s. Anm. 4), 101f.

⁸ Martin BUBER – Franz ROSENZWEIG, *Die Schrift. Die fünf Bücher der Weisung*, Heidelberg 1987, 158.

⁹ Friedrich NIEWÖHNER, *Der Name und die Namen Gottes. Zur Theologie des Begriffs: «Der Name» im jüdischen Denken*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 25 (1981), 133–161; 146.

¹⁰ Vgl. Gershom SCHOLEM, *Zehn unhistorische Sätze über die Kabbala*, in: DERS., *Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt/M. 1973, 264–271; 270f.

¹¹ Vgl. Haim Hillel BEN-SASSON (Hg.), *Geschichte des jüdischen Volkes*, in: DERS., *Geschichte des jüdischen Volkes*, Zweiter Band, München 1979, 41.

¹² Vgl. Reeve Robert BRENNER, *The Faith and Doubt of Holocaust Survivors*, New York, London 1980, 233, 236

¹³ Emil L. FACKENHEIM, *Die gebietende Stimme von Auschwitz*, in: Michael BROCKE – Herbert JOCHUM (Hg.), *Wölkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1982, 73–110; 83.

¹⁴ Manès SPERBER, *Wie eine Träne im Ozean*, Wien 1976, XIV.

¹⁵ Manès SPERBER, *Churban oder Die unfaßbare Gewißheit*, in: DERS., *Churban oder Die unfaßbare Gewißheit. Essays*, München ²1983, 45–68; 65.

¹⁶ Zvi KOLTZ, *Josel Rackower spricht zu Gott*, in: *Erinnern, nicht vergessen. Zugänge zum Holocaust*, hrsg. von Martin Stöhr, München 1970, 107–118; 117.