



# Sehnsucht nach Verlässlichkeit

Facetten von Wahrheit in der jüdischen Tradition

*Susanne Talabardon*

## 1. Komplexität und Verwirrung

»Wahrheit« – erwirb sie, doch verkaufe sie  
nicht! Weisheit und Ethos und Einsicht.«  
(Prov 23,23)<sup>1</sup>

Was auf den ersten Blick völlig einleuchtend erscheint, erweist sich beim zweiten Hinsehen als wesentlich komplexer. Selbstverständlich kommt es eminent darauf an, »Wahrheit« zu erwerben. – Was aber ist »wahr«? Auch hier scheint der eingangs zitierte biblische Vers um keine Antwort verlegen: Er entfaltet den Begriff zu einer Trias von Weisheit, dem eher theoretischen Wissen, einem durch Erziehung vermitteltes angemessenes Verhalten und von »Einsicht«, was die praktischen Schlussfolgerungen aus Theorie und Tradition beschreibt.

Damit ist bereits etwas für die jüdische Tradition Charakteristisches festgehalten: die unbedingte Verbindung von *theōria* und *prāxis*, von Anschauung, Ethos und Handeln. Der zweite Teil der Maxime jedoch klingt befremdlich: Erwirb sie, doch verkaufe sie nicht? Dies klingt nicht nach einer Kultur, die auf der sorgfältigen Weitergabe der einmal erlangten Wissensbestände ruht (vgl. Dtn 6,6–7). Folgerichtig fragt Nachman von Brazlaw (1772–1810), einer der tiefsinnigsten jüdischen Theologen des 18. Jahrhunderts: Wie kann man Wahrheit erwerben, wenn keiner sie verkauft?

Und was ist mit dem, was allgemein verkauft wird? Noch haben wir der verbreiteten Auffassung nicht widersprochen, der zufolge das hebräi-

<sup>1</sup> Prov 23,23: אֱמֶת קָנָה וְאַל־תִּמְכֹּר חֵכְמָה וּמוֹסֵר וּבִינָה

sche Wort Emet (אמת) mit »Wahrheit« wiedergegeben werden kann und aus dem ersten, dem mittleren und dem letzten Buchstaben des hebräischen Alphabets besteht. Alpha, Omega und die Mitte – all dies klingt interessant, ist aber ziemlich zweifelhaft.

Immerhin wäre es möglich, dass nur das Banale oder Triviale unanfechtbar ›wahr‹ ist.

## 2. Reflexionen über den Begriff *Emet* in der Hebräischen Bibel

Wie es kaum anders zu erwarten war, wird der Terminus אמת in einer großen Bandbreite unterschiedlicher Kontexte verwendet.<sup>2</sup> Die Schwierigkeiten beginnen bereits mit der Etymologie. Gewöhnlich wird das Nomen von der Verbwurzel אמן (treu, beständig sein) abgeleitet. In der Hebräischen Bibel kommt es 126 Mal zum Einsatz<sup>3</sup> – und zwar in charakteristischer Streuung. Besonders häufig begegnet es in weisheitlicher Literatur (Psalmen: 37 mal; Proverbien: 11 mal) und bei den Propheten (Jes: 12 mal; Jer: 11 mal); kaum jedoch in der Tora.

In einigen wenigen biblischen Texten wird אמת zur näheren Charakterisierung von Nomina gebraucht – wodurch man der ›profanen‹ (ursprünglicheren) Bedeutung des Begriffs näher zu kommen vermag: Jos 2,12<sup>4</sup> beschreibt die Bitte Rachavs um ein »verlässliches Zeichen« (אות אמת) dafür, dass die israelitischen Kundschafter die ihnen erwiesene Wohltat (חסד/Milde) entsprechend beantworten werden. Jer 2,21<sup>5</sup> spricht vom »verlässlichen« Samen einer Edelrebe, der eigentlich garantiert Frucht bringen müsste. Schließlich und endlich beschreibt Spr 11,18<sup>6</sup> die Folge solidarischen Verhaltens mit »verlässlichem Lohn«.

Auch aus den häufig verwendeten Hendiadys-Verbindungen der אמת mit Milde (חסד) und Zufriedenheit/Fülle (שלום)<sup>7</sup> erweist sich, dass der Be-

<sup>2</sup> Vgl. Jepsen 1973, 313–348; Kellenberger 1982; Michel 1968, 30–57; Schreiner 1992, 26–44; Urbanz 2012.

<sup>3</sup> Vgl. Jepsen 1973, 333.

<sup>4</sup> Jos 2,12: ועתה השבעוֹנָא לִי בִיהוֹה כִּי־עֲשִׂיתִי עִמָּכֶם חֶסֶד וְעָשִׂיתֶם גַּם־בֵּית אֲבִי חֶסֶד וְנָתַתֶּם לִי אוֹת אֱמֶת

<sup>5</sup> Jer 2,21: וְנָתַתֶּם לִי סוּרִי הַגֶּפֶן נֹכְרִיָּה

<sup>6</sup> Spr 11,18: רֶשַׁע עֹשֶׂה פְעֻלַּת־שָׁקֶר וּזְרַע צְדָקָה שֹׂכֵר אֱמֶת

<sup>7</sup> Vgl. Jepsen 1973, 334.

griff weniger kognitiv als ethisch bestimmt ist. Er beschreibt keinen Ist-Zustand, sondern ein Ideal, das es zu erreichen gilt. Darüber hinaus konnotiert er ein eminent praktisches Konzept:

»Ein Mann aber, der gerecht ist, der übt das Recht und Solidarität. Zu den Bergen »isst« er nicht und seine Augen hebt er nicht zu Greueln des Hauses Jisra'els und die Frau seines Nachbarn verunreinigt er nicht und naht nicht der Frau in ihrer Blutzeit. Und keinen unterdrückt er, sein Schuldpfand gibt er zurück, Raub raubt er nicht; sein Brot reicht er dem Hungernden; und einen Nackten bedeckt er mit Bekleidung. Um Zinsen gibt er nicht und nimmt keinen Wucher; vom Frevel kehrt er seine Hand. Recht und Emet übt er zwischen Mensch und Mensch. In Meinen Satzung wandelt er und Mein Recht hütet er, Emet zu üben. Ein Gerechter ist er, der gewiss leben wird – Spruch meines HErrn, des Ewigen.«

(Ez 18, 5–9)<sup>8</sup>

Die Septuaginta spiegelt jene ethische Ausrichtung, in dem sie נאם neben ἀλήθεια auch mit δικαιοσύνη [cf. דקדק] überträgt.

Eine zentrale Stellung kommt der Emet im berühmten Katalog der dreizehn göttlichen Attribute nach Ex 34,6–7 zu, da es heißt:

»Und es zog der Ewige vorüber über seinem [Mosches] Antlitz und Er/er rief aus: Ewiger, Ewiger, Gott [El], erbarmend und gnädig. Langmütig und reich an Milde und Emet. Der Milde wahrh Tausenden, der aufhebt Schuld und Frevel und Sünde; der aber keinesfalls ungestraft lässt, die Schuld der Väter an den Kindern heimsuchend und an den Enkeln der dritten und vierten Generation.«

(Ex 34,6-7)<sup>9</sup>

In der traditionellen Interpretation klassischer jüdischer Kommentare umgreifen die Attribute Gottes Milde und Treue gegenüber denjenigen, die seinen Willen tun (34,6b; vgl. Rashi<sup>10</sup>) ebenso, wie seine Milde und Erbarmen für die Sünder (34,7). **אמת** fungiert dabei als Abschluss und Achtergewicht für die segensreiche Zuwendung Gottes.

<sup>8</sup> Ähnlich Hos 4,1: »Hört das Wort des Ewigen, Kinder Jisra'el! Denn einen Streitfall mit dem Ewigen gibt es mit des Landes Wohnern. Denn kein Emet, keine Milde auch und kein Wissen Gottes ist im Lande!«

<sup>9</sup> ויעבר יהוה עלי־פניו ויקרא יהוה יהוה אל רחום ותזון ארך אפים ורבי־חסד ואמת נצר: Ex 34,6-7  
חסד לאלפים נשא עון ופשע וחטאה ונקה לא ינקה פקד עון אבות על־בנים ועל־בני בנים על־שלימים ועל־רבעים

<sup>10</sup> Der quasi kanonische Exeget Rabbi Sch'lomo ben Jitzchaqi aus Troyes (1040–1105), dessen Bibelkommentar jeder traditionellen jüdischen Tena“kh beigegeben ist.

In den biblischen Texten werden der אמת somit drei Dimensionen zuerkannt: Sie beschreibt (mit חוכמה/Chokhma und בינה/Bina) das Ergebnis des Erkenntnisgewinns. Weitere wesentliche Facetten ihres Wortfeldes bilden die ethische Eignung sowie die göttliche bzw. menschliche Verlässlichkeit.

### 3. Die Wahrheit als Siegel des Thrones Gottes

Das werdende (spätantike) Judentum knüpft nahtlos an biblische Konzepte an. Auch in den rabbinischen Texten sieht sich die *Emet* im Kontext von Recht und sozialer Gerechtigkeit beheimatet.

»Rabban Schim'on ben Gamli'el pflegte zu sagen: Auf drei Dingen steht die Welt: Auf dem Recht [dîn] und auf Emet und auf Schalom – wie gesagt ist: [Sach 8,13] Emet und Recht und Schalom richten in euren Toren.« (mAvot I,18)<sup>11</sup>

Der zitierte Text repräsentiert gewissermaßen die kleine Schwester einer deutlich weiter verbreiteten Triade, welche die Tora, die angemessene Verehrung des Ewigen (עבודה/Avoda) sowie Mildtätigkeit (גמילות חסדים) als die drei Säulen der Erde vorstellt.<sup>12</sup> Interessanter Weise überliefert Avot I,18 also eine alternative Dreiheit, deren Bestandteile die zweifelsfrei bedeutendsten theologischen, kultischen und ethischen Werte durch Emet, Recht und Schalom ergänzt. Beide Kataloge rahmen die im ersten Kapitel der Avot versammelten Sentenzen. So reizvoll es wäre, die beiden Triaden miteinander zu verknüpfen,<sup>13</sup> scheint dies doch nicht zwingend intendiert gewesen zu sein, enthält doch das erste Kapitel eine ganze Reihe von dreigliedrigen Sinnsprüchen. Die »andere Triade« verdeutlicht jedoch (nochmals), dass *Emet* nach Auffassung der Gelehrten eher in der Horizontale weltlichen Wirkens beheimatet ist als in der Vertikalen einer theologisch-kultischen Dimension.

<sup>11</sup> mAvot I,18: רבן שמעון בן גמליאל אומר, על שלשה דברים העולם עומד, על הדין ועל

האמת ועל השלום, שנאמר (זכריה ח) אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם

<sup>12</sup> Vgl. mAvot 1,2; jTa'an 21a; ARN A 4,1 (ARN B 5,1); PRE 16,1 u.ö.

<sup>13</sup> Tora wäre dann mit Emet, Avoda mit Din, G'milut Chessed mit Schalom zu korrelieren.

Einen weiteren interessanten Katalog von diesmal elf wesentlichen Tugenden überliefert der Talmud (bMakkot 25a) unter Rückgriff auf Psalm 15:

»David brachte sie<sup>14</sup> auf elf, wie geschrieben steht: [Ps 15,1ff.] Mismor Davids. [Ewiger,] Wer darf in deinem Zelte weilen, wer darf wohnen auf deinem heiligen Berg? Wer vollkommen wandelt, solidarisch handelt und Emet spricht in seinem Herzen. Nicht herumträgt, was auf seiner Zunge ist und seinem Nächsten nicht übel tut und keine Schmähung über seinen Freund erhebt; der den in seinen Augen Verächtlichen meidet und die Gottesfürchtigen gewichtig nimmt; der dem Bösen abschwört und nicht schwankt. Sein Silber gibt er nicht um Zinsen und Bestechung gegen den Unschuldigen nimmt er nicht. Wer dies tut, wird nimmer wanken.« (bMakkot 24a)

Die (biblische) Passage, vom Talmud in den Rang eines elementaren Tugendkatalogs erhoben, etabliert eingangs eine weitere Triade aus »vollkommenem Wandel« (הולך תמים), Solidarität und *Emet* (Ps 15,2), der anschließend expliziert wird. Wiederum wird der *Emet* ein praktisch-ethischer Ort zugewiesen: Der Text beschreibt die »Verlässlichkeit« damit, weder Verleumdungen zu verbreiten, noch den falschen Leuten nach dem Munde zu reden oder in seiner Abkehr vom Bösen unsicher zu sein. Zur Explikation der elf Maximen benennt bMakkot biblische und rabbinische Zeugen für Beispiele des geforderten Wohlverhaltens. Leider wird die אמת mit dem Namen eines gewissen Rav Safrá verknüpft, über den aus dem Talmud nichts weiter bekannt ist.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Die 613 Gebote der Tora, die Mosche überliefert wurden. bMakkot 24a bietet eine Sequenz biblischer Texte, welche die 613 Gebote in elf (Ps 15,1–5) – sechs (Jes 33,15) – drei (Micha 6,8) – zwei (56,1) – eins (Amos 5,4) zusammenfasst.

<sup>15</sup> Der große nordfranzösische Exeget Rasch“i (Rabbi Schlomo ben Jitzchaqi, 1040–1105) berichtet in seinem Talmudkommentar unter Berufung auf die frühmittelalterlichen Sche’iltot [Predigten] des Rav Acha (Pereq 36), es sei jemand zu Rav Safrá gekommen, um etwas zu kaufen. Dieser habe jedoch gerade das Sch’ma Jisra’el gebetet und sah sich außerstande, sein Gebet zu unterbrechen. Der Kunde interpretierte das Schweigen Rav Safrás fälschlich als Desinteresse und erhöhte sein Angebot. Nach Abschluss des Gebets bestand Rav Safrá jedoch auf dem ursprünglich offerierten niedrigeren Preis.

Eine eher im theologischen Feld angesiedelte Deutung des Begriffs bietet der exegetische Midrasch zum Hohelied (Sch“SchR 1,9).<sup>16</sup> Er enthält eine längere Passage, die *Emet* mit dem Begriff des Rechts (*din*) und letztlich der Theodizee verklammert:

»Der Stute Pharaos Gefährt [vergleich ich dich]. [Sch“Sch I,9] Es interpretierte Rabbi Pappos [Hiob 23,13]: »Er aber ist in Einem – wer könnte Ihm wehren?« Einen einzigen Richter gibt es für alle, die zur Welt kommen und keiner kann den Worten Dessen-der-Sprach-und-die-Welt-ward Widerworte geben. Sagte ihm Rabbi Aqiba: Es hätte dir genügen sollen, Pappos, [zu sagen,] dass niemand den Worten Dessen-der-Sprach-und-die-Welt-ward Widerworte geben könne. Denn es ist alles in »Wahrheit« und es ist alles in Recht [, was der Ewige sagt]. Wie geschrieben steht: [Jes 6,1] »Ich aber sah den Ewigen sitzen auf erhabenem und erhobenem Thron.« [...]«

Die aktualisierende Interpretation [*d’rascha*] des Pappos setzt voraus, beim Hohelied handele es sich um eine wechselseitige Liebeserklärung zwischen dem Ewigen (dem Geliebten) und Seinem Volk (der weiblichen Protagonistin der biblischen Dichtung). Es ist der einzige Text im Tena“kh, der nach Auffassung der rabbinischen Gelehrten dezidiert allegorisch interpretiert werden darf.

Ein wesentlicher Grundsatz ihrer hermeneutischen Arbeit lautet, dass jedes einzelne Wort, ja, jeder Buchstabe des biblischen Textes seine Bedeutung hat.<sup>17</sup> Dies bedeutet allerdings im Umkehrschluss, dass man auch in der interpretativen Arbeit keine überflüssigen Worte machen sollte. So erklärt sich die Kritik Aqibas an Pappos: Im Attribut des Schöpfers (»Der-Sprach-und-es-ward-die-Welt«) ist dessen Richteramt bereits impliziert, denn die Stabilität der Welt erweist die Zuverlässigkeit, die *Emet* seiner Worte.

Ein alternativer Versuch verortet die *Emet* – und somit das gerechte Urteil des Ewigen – in klaren Mehrheitsverhältnissen:

»Rabbi Jochanan leitete es [das gerechte Urteil des Ewigen] im Namen Rabbi Achas von Dan 10,1 ab: »Und Emet ist das Wort. Und eine große Ansammlung [zevâ gadol].« – Emet ist das Wort, wenn es durch eine große Ansammlung hergestellt wird. Wie geschrieben steht [Jer 10,19]: »Der Ewige Gott [Elohim] ist Emet –

<sup>16</sup> Der »große Midrasch zum Hohelied« (Schir haSchirim Rabba) kann in die 2. Hälfte des 6. Jh. CE datiert werden (vgl. Stemberger 2011, 349). Es existiert eine parallele Tradition im Jerusalemer Talmud (5. Jh.).

<sup>17</sup> Das Prinzip der Omnisignifikanz.

Was ist Emet? Sagte Rabbi Ibun: Dass Er der lebendige Gott ist und König der Welt.«

Den im zweiten Gesprächsgang aufgerufenen Gelehrten genügt die Verankerung der universalen Gerechtigkeit in der Schöpfung nicht. Ihnen erscheint es angemessener, dass eine große Mehrheit – quasi ein himmlischer Gerichtshof im Spiegelbild der rabbinischen Gelehrten – für die *Emet* bürgt. *Emet*, so das dem Rabbi Ibun zugeschriebene Dictum, ist eben nicht nur ein Ausdruck der Präsenz Gottes in einer Welt, sondern realisiert sich in Seiner konkreten Herrschaftsfunktion. Pappos lag demnach vielleicht doch nicht so ganz falsch. Die Anerkennung Gottes als Schöpfer und der Respekt vor dem König und Richter sind womöglich doch nicht einerlei.

»Sagte Rabbi El'asar: An jedem Ort, da gesagt ist: ›und der Ewige‹ – [da geht es um] Ihn und Seinen Gerichtshof [Bet Din]. Der grundlegende biblische Beleg [Binjan Av] für sie alle aber ist [1 Kön 22,23]: ›Und der Ewige spricht Schlechtes gegen dich.« Dies ist der grundlegende biblische Beleg [Binjan Av] für sie alle. Wie aber bestätigt Rabbi El'asar die Interpretation zum Vers des Pappos: ›Und Er in Einem – wer könnte Ihm wehren?‹ Vielmehr: ER ist das alleinige Siegel für alle, die zur Welt kommen und kein Geschöpf siegelt mit Ihm. Was aber ist das Siegel des Heiligen, Er sei gepriesen? Rabbi Bibi im Namen Rabbi Re'uvens sagte: Emet, wie gesagt ist: ›Ich aber will dir das berichten, was in der Schrift [als] Emet gelistet ist.« (Dan 10,21) Wenn Emet, warum gelistet? Und wenn gelistet, warum Emet? Vielmehr: Solange das Urteil [din] nicht gesiegelt ist, ist es gelistet. Und wenn es als gefälltes Urteil gesiegelt wurde, ist es Emet.«

Die nächste Runde der theologischen Diskussion wird durch eine These eröffnet, die sich um eine Harmonisierung der beiden eingangs vorgetragenen Positionen bemüht. Wieder gilt das Prinzip der Omnisignifikanz: Wenn es heißt ›und der Ewige‹, dann deutet das nur scheinbar überflüssige »und« auf die richterliche Funktion Gottes, die Er (daher das »und«) stets in Zusammenarbeit mit dem himmlischen Gerichtshof ausübt. Sonst nämlich hätte man ein theologisches Problem mit 1 Kön 22,23: Wie könnte der Ewige Schlechtes (oder gar Böses) reden?<sup>18</sup> Das neuralgische

<sup>18</sup> Das hebräische עַם ist doppeldeutig; es kann mit ›schlecht‹ oder mit ›böse‹ wiedergegeben werden. Die Erzählung 1 Kön 22 – übrigens sehr interessant für das Verständnis von Emet – weiß vom Propheten Mikha'hu zu berichten, der als einziger gegen etwa vierhundert (!) Falschpropheten steht und dem König Ahas die Wahrheit (Émet) »im Namen des Ewigen« sagt (22,16) und die anstehende Miltärkampfa-

»Und« ermöglicht die Auslagerung des Schlechten auf den himmlischen Gerichtshof. – Wie lässt sich dann aber die Einheit Gottes aufrechterhalten, die Pappos (mit Hi 23,13) seiner Auslegung zugrunde legt? Der Midrasch bedient sich eines Kunstgriffes: Ein Kollektiv sitzt zu Gericht und verbürgt die Gerechtigkeit (wie von ›Jochanan‹ gefordert) – aber ein Einziger besiegelt das Urteil.

Da es letztlich darum ging, die universale Gerechtigkeit fest zu verankern, erstaunt es nicht, dass das derart aufwändig begründete und schließlich besiegelte Urteil *Emet* ist. Das Schriftargument Dan 10,21 verdeutlicht, dass der Akt der göttlichen Bestätigung letztendlich die Zuverlässigkeit verbürgt.

»Sagte Resch Laqisch: Und warum ist [das Siegel] Emet? Ale“f: am Anfang der Buchstaben, Me“m in der Mitte, Ta“v an ihrem Ende. Wie gesagt ist: ›ICH bin der Erste und ICH bin der Letzte und außer MIR ist kein Gott [Elohim].‹ [Jes 45,6] ICH bin der erste: weil ICH mein Königtum von keinem anderen empfang. ICH bin der Letzte: Und ICH überliefere es an keinen anderen, da keiner in der Welt ist. Und außer MIR ist kein Gott – denn es gibt keinen zweiten außer MIR.« (Sch“SchR I,9 parr jSan I,1.1b.2a)

Der Abschluss der Reflexion (Resch Laqisch zugeschrieben) bestätigt die universale Gerechtigkeit als Konsequenz einer gerichtlichen Mehrheitsentscheidung, die anschließend als *Emet* göttlich sanktioniert wird. Den rabbinischen Gelehrten zufolge lässt sich zuverlässige Gerechtigkeit also nicht ein für alle mal als *logos* oder *nomos* aus der Schöpfungsordnung gewinnen, sondern muss je und je ausgehandelt, beschrieben und besiegelt werden. Zusätzlich enthält der Midrasch womöglich eine indirekte Polemik gegen Mittlerfiguren – wie eben den λόγος oder christologische Konzepte: Der Ewige überliefert Seine Macht an niemanden, da es eben keinen Zweiten außer ihm gibt.

Nun könnte alles so schön sein – wenn es den Menschen nicht gäbe. Unglücklicher Weise ist Me“m nämlich gar nicht die Mitte des Alefbets, sondern der dreizehnte von insgesamt 22 Buchstaben. Die Ordnung der Welt ist nur potentiell in einer Balance. Das konsequente Beharren der klassischen rabbinischen Tradition auf dem Freien Willen Adams verkompliziert die globale Lage erheblich.

---

gne als Fehler brandmarkt. Der Geist [Gottes] in den Falschpropheten wird dahingehend erklärt, dass der Ewige den König zu einem fatalen Handeln verführen will.



»Sagte Rabbi Simon: In der Stunde, da der Heilige, Er sei gepriesen, sich anschickte, den ersten Menschen zu schaffen, bildeten die Dienstengel Parteien und Gruppen. Manche sagten, er werde nicht geschaffen, und andere sagten, er werde geschaffen, wie es heißt: ›Milde und Emet trafen aufeinander; Gerechtigkeit und Schalom küssten sich.‹ [Ps 85,11] Die Milde sagte: Er werde geschaffen, denn er wird Milde üben. Emet sagte, er werde nicht geschaffen, er sei völlig Lüge. Gerechtigkeit sagte, er werde geschaffen, denn er wird Gerechtes tun. Schalom sagte, er werde nicht geschaffen, denn er sei gänzlich streitsüchtig. Was tat der Heilige, Er sei gepriesen? Er nahm Emet und warf sie auf die Erde. Dies ist nämlich, was geschrieben ist: ›Du aber wirfst Emet zur Erde‹ [Dan 8, 12]. Da sagten die Dienstengel vor dem Heiligen, Er sei gelobt: Herr der Welt, warum demütigst du die Taxis, deinen Zeremonienmeister? Lass doch Emet vom Lande aufsteigen! Wie geschrieben steht: ›Emet sprosst von der Erde‹.« [Ps 85,12] (Bereschit Rabba VIII,5)

Formal findet sich – wie so häufig in rabbinischen Texten – ein eher abstrakt gehaltener Bibelvers in ein konkretes Narrativ situiert. In diesem Fall trifft es die berühmte Passage Ps 85,11–12, die als himmlischer Disput über die Erschaffung des Menschen gedeutet wird. Die Milde (חסד), sonst ein geläufiger Hendiadys-Partner der Emet, verbündet sich mit der Gerechtigkeit (צדק) gegen die Wahrheit-Verlässlichkeit (אמת) und den Schalom, um gegen den erbitterten Widerstand letzterer die Entstehung des Menschen zu ermöglichen. Interessanterweise traut der Midrasch dem prospektiven homo sapiens Gerechtigkeit und Mildtätigkeit eher zu als Wahrheit und Friedfertigkeit.

Der Ewige, der dezidiert für die menschliche Existenz optiert, sieht sich zum Eingreifen gezwungen – und wirft die *Emet* aus dem Himmel heraus und auf die Erde hinunter. Der Grund für jene drakonische Maßnahme gestaltet sich zunächst wieder enttäuschend formal und wird von den erstaunten Dienstengeln selbst vorgetragen. Es handelt sich erneut um ein biblisches Ins-Werk-Setzen – in diesem Fall von Dan 8,12 und Ps 85,12. Schließlich muss die *Emet*, wenn sie vom Lande aufsprossen soll, erst einmal irgendwie dorthin gelangen, was unter Rückgriff auf den Daniel-Text auch möglich wird. Als äußerst bemerkenswert darf hingegen die Charakterisierung der Wahrheit-Verlässlichkeit gelten, welche der Midrasch mit τάξις<sup>19</sup> (Ordnung, Aufstellung) und dem *hapax legomenon* אֱלִיָּהוּ (ein über die Taxis Gesetzter?) beschreibt. Dem Midrasch zufolge

<sup>19</sup> Der hebräisch-aramäische Urtext bietet ein griechisches Lehnwort: תַּכְסִּיס.

ge befördert der Ewige die Emet als Ordnung und deren Hüter in die irdische Sphäre, weil sie nur dort ihren Zweck erfüllen kann.<sup>20</sup>

Dem Anwurf der Dienstengel wird göttlicherseits keine Antwort zuteil – ist sie doch, wie gesagt, schon in der Frage enthalten: *Emet* muss auf Erden realisiert werden, von unten nach oben sprießen und kann nicht von oben nach unten dekretiert oder droben konserviert sein.

Angesichts der diskursiven Struktur des klassischen jüdischen (rabbinischen) Denkens kann es nicht verwundern, dass auch und gerade die Wahrheit-Verlässlichkeit als Resultat einer auf die jeweilige Situation adaptierten Debatte mit der Tradition verstanden wird. Tora und *τάξις* lassen sich eben nur je und je aus den konkreten irdischen Gegebenheiten entwickeln.

#### 4. Liturgische Positionierungen

Ein weiterer prominenter Aspekt der *Emet* entführt in ein anderes bedeutendes Wirkungsfeld der jüdischen Überlieferung, in das Gebetbuch.

»[The siddur is] a vast repository of all the principles of Jewish faith. [...] It is a testimony of the aspirations and hopes of the Jewish people throughout time. [...] I have been convinced that throughout most of Jewish history, it has been the siddur, or rather the prayers themselves, that have been the most popular vehicle of conveying to the masses the basic principles of the Jewish faith.«<sup>21</sup>

Bereits ein oberflächlicher Blick in den Siddur, das jüdische Gebetbuch, offenbart ein ausgesprochen häufiges Auftreten des Begriffs in liturgischen Texten. Dies gilt besonders für die Segensworte (B'rakhot) nach dem Sch'ma Jisra'el.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Rasch"i soll die dennoch naheliegende Frage, warum der Ewige nicht den Frieden aus dem Himmel auf die Erde geworfen habe, dahingehend beantwortet haben, dass der Schalom als Messlatte nicht so wichtig gewesen sei. Die eigenartige Lehnwortkombination *Täxis Altaxía* deutet er als »Siegel Seines Siegels«. (vgl. Zundel o.J.).

<sup>21</sup> Donin 2001, XVIII.

<sup>22</sup> Das Sch'ma Jisra'el, eines der zentralen liturgischen Stücke, enthält Dtn 6,4–9 – Dtn 11,13–21 – Num 15,37–41. Die frühesten Hinweise auf das Sch'ma und seine rahmenden B'rakhot als fester Bestandteil der Gebetsordnung entstammen bereits der frühen rabbinischen Epoche (mBer I,4). Vgl. zu Geschichte und Deutung der li-

Im abendlichen Gebet (Ma'ariv) werden dem Sch'ma Jisra'el zwei Benediktionen (B'rakhot) voran<sup>23</sup> und zwei nachgestellt; im morgendlichen (Schacharit) besteht der Rahmen aus zweien B'rakhot zuvor und einem Segenspruch danach. In beiden liturgischen Abläufen folgt direkt auf das »Höre Israel« ein vom Begriff der Wahrheit-Verlässlichkeit dominiertes Stück: des Abends *Emet we-Emuna* sowie am Morgen das *Emet w'jaziw*.<sup>24</sup> In beiden Fällen fungiert die Passage als Einleitung der B'rakha *Ge'ula*, welche die endzeitliche Hoffnung Israel thematisiert.

»Emet w'Emuna

Emet und Vertrauen ist all dies, und es hat Bestand bei uns, denn der Ewige ist unser Gott und niemand außer IHM. Und wir sind Jisra'el, Sein Volk. Der uns aus der Hand von Königen freikaufte: Unser König und unser Retter – aus der Handfläche aller Despoten.«<sup>25</sup>

»Emet w'jaziw

Emet und fest und begründet und beständig und aufrichtig und vertrauenswürdig und geliebt und befreundet und begehrt und angenehm und schrecklich und machtvoll und in Urstand gesetzt und empfangen und gut und schön ist dieses – Wort über uns für immer [l'olam] und alle Zeit. Emet ist der Gott der Welt [olam] unser König. Fels Ja'akovs, Schild unserer Hilfe von Generation zu Generation hat Er Bestand und Sein Name hat Bestand und Sein Thron ist gegründet und Sein Königtum und Seine Treue [emuna] haben für immer Bestand. Und Seine Worte sind lebendig und haben Bestand, verlässlich und begehrt für immer und alle Zeit. Wegen unserer Väter und unsertwegen, wegen unserer Kinder und unserer Generationen, und wegen aller Generationen der Nachkommen Israels, Deiner Diener.«

Der Begriff *Emet* tritt hier, jeweils nach dem Sch'ma Jisra'el, der Deklaration des Königtums Gottes, in zwei theologische Funktionen ein: Im Emet w'Emuna ruft es die herausragenden Beispiele für die Rettungstaten des Ewigen in Erinnerung, allen voran die Befreiung Israels aus der ägyptischen Fron. Der Rückgriff auf den göttlichen Beistand der Vergangenheit dient gewissermaßen als Unterpfand der Hoffnung auf künftige Errettung.

---

turgischen Texte: Elbogen 1931, 16–26.

<sup>23</sup> Im sehr traditionellen Ritus sind es sogar drei.

<sup>24</sup> *אמת ויציב* (Emet w'Emuna) sowie das *אמת ואמונה*. Die liturgische Notwendigkeit von B'rakhot ergibt sich aus dem Umstand, dass die Rezitation des Sch'ma ein Gebot (Mizwa) ist.

<sup>25</sup> Zitiert nach Richter/Scheurer/Selig 2011.

Im *Emet w-jaziv* wird in größter Intensität von sechzehn (!) aufeinander folgenden Attributen die absolute Verlässlichkeit des wirkmächtigen Wortes (דבר) beschworen, welches die Grundlage und das Medium der besonderen Beziehung Gottes zu Israel darstellt. *Das Wort* (!) ist *Emet*. Letztlich tritt die Tora selbst in ihrer Gleichzeitigkeit von Verheißung und Erfüllung als Garant für das Mit-Sein Gottes ein.

Hierin liegt die Gemeinsamkeit in den traditionellen Stellungnahmen zum Begriff der Wahrheit-Verlässlichkeit in Midrasch und Gebet: Die *Emet* des wirkmächtigen Wortes fungiert als Surrogat für die Präsenz des Ewigen. Der Kontakt zu Ihm lässt sich nur durch Studium des »Worts« herstellen.

## 5. Zählt Wahrheit noch?

Anders als es vielleicht die gegenwärtig verbreitete Grundannahme des immer irgendwie nicht so ganz Wahren nahelegt, besteht die klassische jüdische Tradition darauf, dass es Verlässlichkeit geben muss. Die Sehnsucht nach dem, was Bestand hat, befeuert die intensiven und manchmal ausufernden Diskurse der Talmud ebenso wie das tägliche Gebet. Im Kern ist es das Wort (דבר) in seiner eigentümlichen Doppelheit aus verbum und actus, aus Potentialität und Realität, dem das Vertrauen gilt.

Derjenige hebräische Terminus, der dem deutschen Begriff »Wahrheit« am nächsten kommt, eben *Emet*, ist nicht »adaequatio rei et intellectus«<sup>26</sup>, sondern eher die systemische Gewähr dafür, dass überhaupt »etwas« existiert bzw. dass »etwas« Bestand hat. Dies gilt ebenso für die Stabilität der Welt, die einerseits auf dem schöpferischen Wort des Ewigen fußt, andererseits aufgrund einer Balance aus Milde und Gerechtigkeit ihre Fortdauer gewinnt. Wahrheit-Verlässlichkeit wäre demnach als Konzept des Beständigen im Bestehenden (»reliable«) zu beschreiben. Sie ist gewissermaßen das »was die Welt im Innersten zusammenhält« – allerdings nicht im epistemologischen Sinne. *Emet* ist ebenso fundamental wie existentiell unabdingbar, was aber nicht zwingend bedeutet, dass man sie auch erkennen kann.

---

<sup>26</sup> Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I, q.21 a.2.

## Literatur

Donin, Hayim Halevy

- 2001 To Pray as a Jew. A Guide to the Prayer Book and Synagogue Service, New York, XVIII.

Elbogen, Ismar

- 1931 Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung [1913], 3. Auflage, Frankfurt a.M., 16–26 (Nachdruck Hildesheim u.a. 1995).

Jepsen, Adolf

- 1973 Art. **אֱמוּנָה**, in: Botterweck, G. Johannes / Ringgren, Helmer (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 1., Stuttgart, 313–348.

Kellenberger, Edgar

- 1982 **häsäd wä'ämät** als Ausdruck einer Glaubenserfahrung. Gottes Offen-Werden und Bleiben als Voraussetzung des Lebens in: Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (AThANT) 69, Zürich.

Michel, Diethelm

- 1968 'ÄMÄT. Untersuchung über »Wahrheit« im Hebräischen, in: Archiv für Begriffsgeschichte 12/1, Hamburg, 30–57.

Richter, Albert / Scheurer, Josef / Selig, Edouard

- 2011 Siddur Schma Kolenu. Ein konservativ-neoorthodoxer aschkenasischer Siddur, 9. Auflage, Basel.

Schreiner, Josef

- 1992 Unter Gottes Treue, in: Zenger, Erich (Hg.): Gesammelte Schriften zur Theologie des Alten Testaments. Band 2 (Leben nach der Weisung Gottes), Würzburg, 26–44.

Stemberger, Günter

- 2011 Einleitung in Talmud und Midrasch. 9. Auflage, München, 349.

Urbanz, Werner

- 2012 Art. Treue (AT). (August 2012), online: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36166/> [30.08.2019].

Zundel, Enoch

- o.J. Etz Josef z.St. online: [https://www.sefaria.org/Bereishit\\_Rabbah.8.5?lang=bi&with=Commentary&lang2=en](https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah.8.5?lang=bi&with=Commentary&lang2=en) [30.08.2019].