

Kultische Brüderlichkeit - Ps 133

Autor(en): **Keel, Othmar**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **23 (1976)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761344>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

OTHMAR KEEL

Kultische Brüderlichkeit – Ps 133

Ps 133 vergegenwärtigt vorerst durch zwei Vergleiche, wie gut und angenehm es dort ist, wo ¹ Brüder zusammensitzen, resp. -wohnen. V. 2 vergleicht diesen Zustand mit dem Augenblick, da das mit wohlriechenden Essenzen durchsetzte Öl (bei der Priesterweihe?) in Aarons Bart hinabträufelt. V. 3ab vergleicht ihn mit dem Hermontau, der auf den Zion niederfällt, auf den Jahwe den Segen des alten Götterberges entboten hat (V. 3cd).

1. Ps 133, besonders V. 2 hat sich von den Exegeten nicht selten eine schulmeisterliche Behandlung gefallen lassen müssen. Vor allem hat man sich am Bart Aarons mit dem Rotstift zu schaffen gemacht. Man sucht seine Streichung mit formalen Gründen (Metrum, Aufbau) zu rechtfertigen ². Gelegentlich eliminiert man ihn mit dem Hinweis darauf, er versuche dem profanen Gedicht einen Stich ins Klerikale zu geben ³.

¹ P. W. SKEHAN (Some short Psalms, in: Studies in Israelite Poetry and Wisdom, CBQM 1 (1971) 63) insistiert auf dieser adverbialen Näherbestimmung im Hinblick auf das «dorthin» in V. 3 a, das auf V. 1 zu beziehen sei.

² So eliminiert z. B. Ch. A. BRIGGS, The Book of Psalms II, Edinburgh 1907, 476, die V. 2bc α (d. h. *jrd 'l-hzkn zkn 'hvn*) mit der Begründung, die Glosse sei auf Kosten des Metrums eingefügt worden, sie überfülle die Zeile. Nach H. J. KRAUS (Psalmen II, Neukirchen ²1961, 889) unterbricht 2cd «in den Bart Aarons, der hinunterging bis zum Saum seines Gewandes» «die Parallelität der beiden bildlichen Vergleiche in 2 und 3 mit einer abschweifenden Erklärung».

³ H. J. KRAUS (a. a. O.) zitiert zustimmend (!) die verständnislosen Sätze H. SCHMIDTS (Die Psalmen, Tübingen 1934, 236) der zu 2cd bemerkt: «Diese Erklärung des Wortes Bart ist handgreiflich eine Glosse. Es ist nach dem ganzen Sinn des kleinen Gedichtes völlig ungereimt, an einen bestimmten Bart, noch dazu an den Bart einer Gestalt der Geschichte zu denken. Ein klerikal gestimmter Leser hat dem weltlichen Gedicht eine Beziehung zum Gottesdienst gegeben, die aber 'an den Haaren herbeigezogen ist'. Vor Schmidt hat B. DUHM (Die Psalmen,

Die formalen Einwände wiegen nicht schwer. Das *Metrum* des Ps 133 zeigt nichts Ungewohntes, das einer Korrektur rufen würde. Das Gedicht beginnt mit einer Zeile im Metrum 3 : 3. Es folgen drei Verse mit dem Metrum 3 : 2. Die abschließende Zeile kann man mit Gunkel in 2 + 2 + 2 gliedern⁴. Vielleicht aber ist es richtiger, durch einzelne Textzeugen gestützt, *hjm* in V. 3d als plerophore Glosse zu *brkh* aufzufassen und den 'Atnāḥ statt bei *brkh* bei Jahwe zu setzen⁵. So zeigt auch die letzte Zeile das Versmaß der drei vorangehenden, nämlich 3 : 2. Ob so oder so, es kann von einem gestörten Metrum nicht gesprochen werden.

Der *Aufbau* gewinnt durch die Elimination von Aarons Bart auch nichts. Ebenso gut wie mit Kraus und andern zu behaupten, er unterbreche die bildlichen Vergleiche in V. 2 und 3 mit einer abschweifenden Erklärung, kann man die These aufstellen, er bereichere und verstärke diese Vergleiche. Es ist beachtlich, daß H. Gunkel und einige seiner Vorgänger von 3 und nicht von 2 Vergleichen reden⁶ und vor Aarons Bart ein *k* einfügen. Dafür bietet die Textüberlieferung nun allerdings auch keine Handhabe. Dieses Vorgehen verrät aber doch mehr Gespür für die Eigenart des Psalms als die von Kraus und seinen Vorgängern vorgenommene Amputation.

Wer die V. 2 und 3ab laut liest, der hört, wie diese 3 Zeilen nicht nur durch das gleiche Metrum, sondern stärker noch durch eine Reihe von Assonanzen auf a (*ka-*, *ha-*, *'al-*, *hā*, *'al-haz-zākān*, *zēkan-Ah^a* ... etc.) und o (*tōb*, *rō'š*, *jōrēd* etc.), durch die Alliteration auf eine Reihe betont gesetzter š, vor allem aber durch das viermalige *'al* und das dreimalige *jōrēd* rhythmisiert werden. Öl, Bart⁷ und Tau, alle drei *fließen herab*.

Tübingen 1933, 448) den Bart Aarons einen «greulichen Zusatz» genannt. Entsetzt schreibt er: «Was hat Aharons Bart und Aharon selber mit dem familienhaften Verkehr von Brüdern und Fremden zu tun!» Der Grund des Vergehens liegt schon für ihn klar zutage: «Der Zusatz will dem harmlosen Spruch einen Stich ins Geistliche geben.» Duhm «befreit» den Psalm von dem «geschmacklosen Zusatz».

⁴ Die Psalmen, Göttingen 1929, 569.

⁵ So fehlt in 11QPs^a das *hjm* (J. A. SANDERS, *The Psalms Scroll of Qumrān Cave 11* (11QPs^a) (Discoveries in the Judean Desert of Jordan IV) Oxford 1965, 44).

⁶ A. a. O. 569 und 572.

⁷ Die neuen Kommentare beziehen das zweite *jōrēd* in der Regel allerdings auf das Öl, nicht auf den Bart (A. DEISSLER, *Die Psalmen III*, Düsseldorf 1965, 172; L. SABOURIN, *The Psalms, their origin and meaning II*, Staten Island 1969, 291; M. DAHOOD, *Psalms III*, New York 1970, 252). Dahood begründet diese Wahl so: «Since the two bases of comparison are the oil and the dew, the flowing beard is not to the point.» Vom Stilistischen her betrachtet liegt der Akzent der Vergleiche aber nicht auf dem Öl und nicht auf dem Tau, sondern auf dem «Herabfließen»

Diese Bewegung des Herabströmens steht im Vordergrund. Dabei wurde das herabwallende Haar eines prächtigen Bartes als ebenso erfreulich empfunden⁸ wie das herabträufelnde Öl und der herabfallende Tau. Das heißt nun nicht, daß ich mit Gunkel von drei Vergleichen reden möchte. Aarons Bart wird nicht durch ein vergleichendes *k*, sondern in einer Anadiplosis eingeführt. Ein Begriff des vorangehenden Satzes wird aufgegriffen und durch einen Relativsatz näher bestimmt⁹. Das Öl fließt auf den Bart hinab, der seinerseits hinabwallt. Durch dieses stilistische Verfahren wird die Bewegung des Herabfließens stärker hervorgehoben als durch drei bloße, nebeneinandergestellte Vergleiche. Das «seinerseits» wird stilistisch durch die chiasmische Stellung von *jōrēd* und *zākān* in V. 2b und in V. 2c ausgedrückt. Die Kumulation von Vergleichen herabfließender Größen zielt auf den entscheidenden Hinweis auf den Segen, den Yahwe nach der letzten Zeile auf den Zion befohlen hat.

Auch ohne stilistische Verknüpfungen (Assonanz, Anadiplosis, Chiasmus) ist das weitere Ausmalen einzelner Elemente eines Vergleichs im Alten Testament nicht selten. So heißt es z. B. im Hld 4,2 von den Zähnen der Braut:

«Deine Zähne sind wie die Herde der Frischgeschorenen,
die (šä-) aus der Schwemme heraufsteigen,
die (šä-) alle Zwillinge haben,
unter denen keine ist, der es an Jungen fehlt.»

und von daher hält die Argumentation Dahoods nicht stand. Ohne triftigen Grund kann man das *šjrd* aber nicht statt auf den Bart, bei dem es steht, auf das Öl des vorangehenden Verses beziehen. Interessant ist übrigens, daß die in Anm. 5 genannte Qumranhandschrift *jōrēd* in V. 2b und 3a plene (*jwrd*), in V. 2c aber defektiv (*jrd*) schreibt. Da das Ms die Plene-Schreibung sonst konsequent anwendet, dürfte kein Versehen vorliegen, sondern *jārad* gelesen und auf den Bart Aarons bezogen worden sein.

⁸ Wie sehr der Bart bei den Semiten Vorderasiens vom 3. Jahrtausend bis in die persische Zeit hinein ein Bestandteil männlicher Schönheit war, zeigt die Ikonographie (vgl. Anm. 21–29). Lang herabwallendes Haar galt generell als schön (vgl. 2 Sam 14,26; Hld 4,1; 6,5). Das gewaltsame Abschneiden des Bartes war eine unverzeihliche Beleidigung (2 Sam 10,4 f.). Den alten Brauch, bei Todesfällen im engern Familienkreis den Bart zu scheren (Jes 15,2; Jer 41,5) hat man gern durch zeitweises Verhüllen (Mich 3,7; Ez 24,17.22) umgangen (vgl. zum Ganzen H. GRESSMANN, Die Haartracht der Israeliten, in: BZAW 34 (1920) 61–68). Wenn die Vermeidung des Haarscherens bei den Nasiräern (Num 6,5; Ri 13,5; 16,13.17) von Hause aus andere als ästhetische Gründe gehabt hat, so dürfte diese Idealgestalt altisraelitischer Frömmigkeit doch auch als schön empfunden worden sein.

⁹ Vgl. dazu Ps 124,4 f. und W. BÜHLMANN/K. SCHERER, Stilfiguren der Bibel, Freiburg/Schweiz 1973, 25 f.

V. 3 fährt dann fort:

«Deine Lippen sind wie ein Purpurfaden ...».

Solche «Abschweifungen» zu eliminieren, zeugt von wenig Verständnis für diese Art Poesie ¹⁰.

2. Wie gesagt, nimmt der Bart Aarons die Abwärtsbewegung des herabfließenden Öles auf und führt diese weiter. Das wird allerdings erst richtig deutlich, wenn man dem 'l-*pj mdwtjw* in V. 2d gerecht wird. Seit den alten Versionen ist es üblich, *pj* als «Halssaum» (Halsausschnitt, Kragenloch) zu verstehen. Man verweist dafür auf das *pj hm'jl* in Ex 39, 23 (vgl. Ex 28, 31 f.) oder das *pj ktntj* in Ijob 30, 18 ¹¹. *mdwtjw* deutet man als «seiner Kleider» o. ä. Dagegen gibt es aber Einwände aus dem Bereich der Philologie und der Realienkunde.

a) Schon E. F. C. Rosenmüller hat festgestellt: «Quod ad nomen *mdwt* forma haec feminina nusquam alias occurrit significatu vestimentorum, sed mensuras denotat, ut Num XIII, 32. Jerem XXII, 14», fährt dann aber fort: «Hoc loco vero docet res ipsa, non diversum esse a masculino *mad*, et *maddim*, vestimenta, vid. Levit VI, 3. Ps CIX, 18» ¹². Wie Rosenmüller bemerkt, geben schon die alten Versionen (G, Targum, etc.) *mdwt* hier mit «Kleider» wieder. Diese Auffassung vertreten auch zwei Qumranhandschriften, die statt *mdwt mdjw* lesen ¹³. *md*, resp. *mdjm* für «Kleider» ist im AT siebenmal belegt ¹⁴. *mdh*, resp. *mdwt* heißt vom Ps 133,2 abgesehen hingegen stets (52 mal) «Maß», «Ausdehnung». Sollte *mdwtjw* in Ps 133,2 als schwerere Lesart auch die ursprüngliche sein, dann hätte die den Qumrantexten zugrunde liegende Überlieferung bewußt in *mdjw* geändert, weil *mdwtjw* sich der Deutung «Kleider»

¹⁰ Vgl. ähnlich Hld 5,12; Ps 129,6 f.; 137,8 f. H. J. KRAUS (Psalmen II' Neukirchen ²1961, 889) mag 133,2cd u. ä. «abschweifend» finden. Es läßt sich aber nicht bestreiten, daß es ein beliebtes Verfahren der hebräischen Poesie ist, Vergleiche durch Relativsätze zu erweitern, und es bietet so keine Handhabe für literarkritische Eingriffe.

¹¹ E. F. C. ROSENMÜLLER, Scholia in Vetus Testamentum. Partis quartae Psalmos continentis, Volumen tertium, Leipzig 1823, 1832; F. DELITZSCH, Biblischer Commentar über die Psalmen, Leipzig ⁴1883, 815.

¹² A. a. O. 1832.

¹³ J. A. SANDERS, The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs^a) (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan IV) Oxford 1965, 44. Col. XXIII, Z. 9; J. VAN DER PLOEG, Fragments d'un manuscrit de Psaumes de Qumran (11QPs^b), RB 74 (1967) 411.

¹⁴ Lev 6,3; Ri 3,16; 1 Sam 4,12; 17,38 f.; 18,4; Ps 109,18; unsicher sind Ri 5,10; 2 Sam 20,8; Jer 13,25.

gegenüber doch ziemlich spröde verhielt¹⁵. Der Ersetzung von *mdwtjw* in den Qumrantexten durch *mdjw* scheint bereits die Notlösung zugrunde zu liegen, die Rosenmüller und, soweit ich sehe, alle neueren Kommentatoren aufgreifen: *md* heißt Kleid und *mdh* heißt Maß, aber in Ps 133,2d muß *mdh* Kleid heißen.

Tatsächlich kann man aber auch bei Ps 133 bei der üblichen Bedeutung von *mdh* bleiben, wenn man den idiomatischen Gebrauch von *mdh* und *mdwt* im Auge behält. Nachgestellt signalisieren beide einen Mann oder sonst etwas von (besonderem) Maß. 'jš, resp. 'nšj *mdh* (Jes 45,14; 1 Chr 11,23; 20,6; vgl. 2 Sam 21,20) sind hochgewachsene riesige Männer. 'nšj *mdwt* sind die hochgewachsenen Bewohner Kanaans, die nach Num 13,32 (P) die Kundschafter ängstigen. *bjt mdwt* heißt der stattliche Palast, den sich Jojakim bauen will (Jer 22,14). *mdwt* dürfte auch in Ps 133 in diesem Sinn «Masse» heißen. Der Sinn des Ausdrucks erschließt sich, wenn man 'l-*pj* nicht mit «auf den Saum» sondern mit «entsprechend» übersetzt. Diese *lpj* analoge Bedeutung von 'l-*pj* ist mehrmals belegt. So sagen die Söhne Israels zu ihrem Vater, sie hätten auf die neugierigen Fragen Josefs dem Sachverhalt gemäß ('l-*pj hdbrijm h'lh*) geantwortet (Gen 43,7). In Lev 27,18 steht 'l-*pj* in der gleichen Funktion wie in V. 16 *lpj* (vgl. auch Lev 27,8)¹⁶.

Die herkömmliche Übersetzung dürfte sich aus dem Zusammenreffen dieses doch eher seltenen Gebrauchs von 'l-*pj* mit dem idiomatischen Gebrauch von *mdwt* erklären.

Ps 133, 2. 3ab wären also zu übersetzen:

«(Es ist) wie das beste¹⁷ Öl, das vom¹⁸ Haupt herabrinnt auf den Bart,

¹⁵ M. DAHOOD, *Psalms III*, New York 1970, 252, verweist auf einen fem. pl. *mdt* im Ugaritischen. Die geläufige Form scheint aber auch im Ugaritischen *md*, resp. *mdd* zu sein (C. H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, Rome 1965, 430 No. 1423), von der räumlichen und zeitlichen Entfernung dieser Texte vom AT ganz abgesehen.

¹⁶ L. KOEHLER/W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958, 753.

¹⁷ Der Artikel hat in diesem Zusammenhang wohl die Bedeutung, ein bestimmtes Öl, das zugleich *das* gute Öl in superlativischer Bedeutung ist, zu signalisieren (vgl. C. BROCKELMANN, *Hebräische Syntax*, Neukirchen 1956, § 60c; vgl. auch § 21c; 25a und «die große Höhe» (*hbmh hgdwlh*) in 1 Kön 3,4; M. NOTH, *Könige*, Neukirchen 1965, 42). Ein bestimmtes Öl hat schon F. BAETHGEN (*Die Psalmen*, Göttingen 1897, 393) durch die beiden Artikel angedeutet gesehen und auf das besondere Öl verwiesen, das nach Ex 30,22–33 für die Salbung des Hohenpriesters herzustellen ist (zu dieser vgl. Lev 8,12; 1 Chr 29,22). A. B. EHRlich (*Die Psalmen*, Berlin 1905, 347) übersetzt superlativisch, bestreitet aber unter Verweis

den Bart Aarons, der herabwallt in (wörtlich: entsprechend) seiner¹⁹ ganzen Größe;
 (es ist) wie der Hermontau, der herabfällt²⁰,
 auf die Zionsberge»²¹.

Die traditionelle Übersetzung macht nicht nur philologische, sondern auch sachliche Schwierigkeiten.

b) Wenn man *mdwtjw* mit «seiner Kleider» wiedergibt, kann *ꝑj* nur die Halsöffnung bedeuten. Dann ist aber nicht verständlich, warum vom

auf Koh 7,1, daß es sich um das Salbungsöl für den Hohenpriester handle. Dieses müßte nach Ehrlich *šmn hꝑdš* heißen. In Koh 7,1 fehlt aber der Artikel und die Stelle bildet so keine genaue Parallele. Das Fehlen des terminus technicus *šmn hꝑdš* kann damit zusammenhängen, daß die Pss weitgehend Ausdruck der Laien- und nicht der Priesterfrömmigkeit sind (vgl. L. ROST, Ein Psalmenproblem, ThLZ 93 (1968) 241–246).

Neben der kultischen Salbung des Hohenpriesters, resp. des Königs, spielte das Öl (oder Fett) auf dem Kopf auch bei Gastmählern eine Rolle (Ps 23,5; 92,11; 141,5). Man hat es also als etwas ausgesprochen Angenehmes empfunden. Zwar scheinen die oft mit Blumen verzierten Kegel, die sich auf ägyptischen Bildern von der 18. Dynastie bis in die Saitenzeit (asiatischer Einfluß?) auf dem Kopf der Teilnehmer an Gastmählern finden, nicht ausschließlich aus parfümiertem Fett bestanden zu haben, wie oft angenommen wird. Aber W. SPIEGELBERG, der in ihnen nichts als einen Kopfputz aus Blumen oder Karton sehen will (Der sogenannte «Salbkegel», *Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 28 (1906) 173 f.), übertreibt auf die andere Seite. Manche Bilder zeigen deutlich wie diese «Kegel» mit der hohlen Hand einem kugligen Gefäß oder einer Schale entnommen und den Gästen auf den Kopf gesetzt werden. Diese Kegel sind dann allerdings flacher als die «Blumenkegel» (vgl. z. B. N. und N. de GARIS DAVIES, *The Tombs of Menkheperasonb, Amenmose, and Another* [The Theban Tombs Series 5] London 1933, Pl. xxvii). Vielleicht dienten Karton- oder kleine Blumenkegel dazu, das parfümierte Fett aufzunehmen und ein regelmäßiges Zerfließen zu gewährleisten.

Aufgrund von V. 2ab ist noch nicht zu entscheiden, ob es sich um die Salbung Aarons oder ein Salben beim feierlichen Mal handelt (vgl. dazu Anm. 41). Aufgrund von V. 2cd wird das dann allerdings deutlich.

¹⁸ 'l hat gelegentlich die Bedeutung «von» (vgl. Ps 4,7; 81,6; Mesa-Stele Z. 14 und G. R. DRIVER's Besprechung des *Assyrian Dictionary* in JSS 9 (1964) 349).

¹⁹ Das Suffix von *mdwt* kann sich auf Aaron oder auf seinen Bart beziehen. *zꝑn* wird bald maskulin (vgl. 2 Sam 10,5 = 1 Chr 19,5), bald feminin aufgefaßt (Jes 7,20; Jer 48,37).

²⁰ M. BUBER, *Die Schriftwerke*, Köln/Olten 1962, 192, übersetzt *jrd* dreimal mit dem Verb «hinabsenken». Das wirkt etwas künstlich. Ich habe drei verschiedene Verben gewählt, die rhythmisierende Funktion von *jrd* aber dadurch zu erhalten versucht, daß ich alle drei mit «herab» verbunden habe.

²¹ Der Plural dürfte eher intensiv emphatisch als extensiv zu verstehen sein; vgl. Ps 87,1 und den Plural *mšknwt* in Ps 43,3; 46,5; 84,2; 132,5.7, resp. *mzbꝑwt* in Ps 84,4; vgl. dazu H. J. KRAUS, *Archäologische und topographische Probleme Jerusalems im Lichte der Psalmenexegese*, 2DPV 75 (1959) 126.

«Bart Aarons» die Rede ist, denn ein Bart, der auf den Kragen (und weiter!) hinabreichte, war in Juda nichts besonderes.

Wie zahlreiche ägyptische Darstellungen zeigen, trugen schon die Kanaanäer langes Haupthaar, einen kurz geschnittenen Schnurrbart und einen langen Kinnbart, der in der Regel über den Halsausschnitt hinunterreichte²². Die gleiche Haartracht finden wir später bei Aramäern²³ und Ammonitern²⁴. Sie war anscheinend auch bei den Israeliten üblich²⁵. Einen verwilderten Menschen kannte man an den ungepflegten Händen, Füßen, Kleidern und am zu langen Schnurrbart; Kinnbart und Haupthaar trug man offensichtlich lang (2 Sam 19, 25). Damit Joab Amasa am Bart fassen kann, um ihn niederzuschlagen, muß dieser Bart eine gewisse Länge gehabt haben (2 Sam 20, 9)²⁶. Langes Haupthaar und einen Kinnbart tragen auch Jehu oder sein Gesandter auf dem schwarzen Obelisk Salmanassars III. (828-824 v. Chr.)²⁷ und der judäische Notable auf einer Scherbe von Ramat Rachel (um 600 v. Chr.)²⁸. Die genannten Belege stammen aus vorexilischer Zeit.

Aber auch in nachexilischer Zeit scheint man in Juda einen Kinnbart von einer gewissen Länge getragen zu haben. Um sich das Haupthaar und den Bart raufen zu können, wie Esra das tut, dürfen diese nicht allzu kurz sein (Esr 9, 3).

²² J. B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton 1954, No. 5, 6, 7, 8 u. o. Wenn der Halsausschnitt auf diesen Bildern vom Bart nicht verdeckt wird, so deshalb, weil bei Reliefs und Malereien Kopf und Bart im Profil, die Schultern und der Halsausschnitt aber in Vorderansicht gegeben sind. Auf rundplastischen Bildern deckt der Bart den Halsausschnitt (vgl. PRITCHARD, a. a. O. No. 43).

²³ PRITCHARD, a. a. O., No. 58.

²⁴ Ebd. No. 64.

²⁵ H. GRESSMANN, *Die Haartracht der Israeliten*, in: BZAW 34(19 20) 68. Bei den zwei Barttypen, die man bei den Judäern auf assyrischen Reliefs feststellen kann, dürfte es sich um den normalen über den Halskragen hinunterreichenden und um den zum Zeichen der Trauer gestutzten (vgl. Jes 15,2; Jer 41,5; 48,37; bes. Mich 1,16) Bart handeln. Das Material ist jetzt sorgfältig zusammengestellt zu finden bei M. WÄFLER, *Nicht-Assyrer neuassyrischer Darstellungen* (AOAT 26) Kevelaer/Neukirchen 1975, 54 und Abb. 14–29, Tafeln 2 und 3. Auch hier ist natürlich die in Anm. 22 genannte stilistische Regel zu beachten.

²⁶ E. STROMMINGER/M. HIRMER, *Fünf Jahrtausende Mesopotamien, Die Kunst von den Anfängen um 5000 v. Chr. bis zu Alexander dem Großen, Aufnahmen von Max Hirmer*, München 1962, Abb. 117.

²⁷ Vgl. M. WÄFLER (Anm. 25) 73 und Abb. 35–42.

²⁸ A. CIASCA, *Il Colle di Rachele (Ramat Rahel)*, Roma 1960, Frontispiz (farbig); J. B. PRITCHARD, *The Ancient Near East. Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, No. 771.

Im persischen Reich war ein langer über die Brust herabwallender Bart zwar nicht ausschließlich dem Großkönig und den Göttern vorbehalten, aber doch ein Zeichen ganz besonderer Dignität²⁹. An einen solchen langen Vollbart, wie ihn Götter, Könige und Würdenträger Vorderasiens seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. bis zum Ende der persischen Zeit zu tragen pflegen³⁰, wird man beim Barte Aarons zu denken haben. Von einem solchen Barte zu sagen, er reiche bis auf den Halssaum hinab, ist widersinnig, denn das tut jeder Bart. So ist das oben vorgeschlagene Verständnis nicht nur vom philologischen, sondern auch vom sachlichen Gesichtspunkt aus vorzuziehen.

3. B. Duhm, H. Schmidt und H. J. Kraus streichen den Bart Aarons vor allem aus sachlichen Gründen³¹. Er gäbe dem profanen Spruch einen ungebührlichen Stich ins Geistliche. Dem jüdischen Dichter dürfte erstens die Empfindlichkeit der Exegeten des 20. Jahrhunderts in bezug auf das «Geistliche» fremd gewesen sein. Selbst wenn mit dem Zusammensein von Brüdern hier etwas rein Profanes gemeint sein sollte, wäre das noch kein Grund, Aarons Bart zu streichen. Schon H. Gunkel hat auf Beispiele hingewiesen, wo «solche heiligen Bilder auch für Dinge gebraucht (werden), die an sich ganz weltlich sind; so wird in Jes Sir 26, 17 ein schön gebautes Weib mit dem heiligen Leuchter verglichen»³² (vgl. auch Ps 144, 12b; Sir 24, 15d; 50, 9a).

Der Einwand von Duhm, Schmidt, Kraus und andern (vgl. Anm. 3), es sei unsinnig, im Zusammenhang dieses weisheitlichen Spruchs «an den Bart einer Gestalt der Geschichte zu denken», trifft die Sache nicht.

²⁹ E. F. SCHMIDT, *Persepolis II. Contents of the Treasury and other Discoveries* (OIP 69) Chicago 1957, 7.

³⁰ Akkadische Herrscher: PRITCHARD, a. a. O. No. 309, 432; babylonische Herrscher verschiedener Epochen: Ebd. No. 437, 438, 454, 515, 811, 837; Mari: No. 433, 436, 452; assyrische Herrscher: No. 184, 355, 439, 441, 442, 445, 446, 450, 821, 837; persische: No. 462, 463; zu vorderasiatischen Göttern: No. 246, 529 u. o.

³¹ Vgl. Anm. 3.

³² Die Psalmen, Göttingen 1929, 571. Manche Exegeten verstehen den Aaronsbart übrigens ganz ungeistlich als Ausdruck für einen besonders schönen Bart, so etwa A. B. EHRlich, *Die Psalmen*, Berlin 1905, 348: «*zḥn' hrwn* heißt nichts mehr als ein Bart à la Ahron wie auch wir heute für einen Bart, wie ihn Heinrich IV. von Frankreich trug, Henri quatre sagen.» Eine analoge Bedeutung von «Aaronsbart» etwa zum Ausdruck «Tarschischschiff», der irgendein Hochseeschiff bezeichnet, das nicht unbedingt nach Tarschisch zu fahren braucht (vgl. 1 Kön 10, 22; 22, 49) ist denkbar. Im Gegensatz zu Tarschischschiff haben wir beim Aaronsbart aber keinerlei Belege für ein solches Verständnis. Abgesehen davon ist mit dem geistlichen Charakter des Aaronsbartes der des ganzen Psalms noch nicht beseitigt (vgl. das Weitere).

Aaron dürfte hier zwar auch nicht analog zum berühmten «Caesar» als Titel für den Hohenpriester aufzufassen sein³³, weil wir für einen solchen Gebrauch keinerlei Belege haben, aber an den Aaron der «Geschichte» ist ebenso wenig zu denken. Wie im Großteil der atl Überlieferung (vgl. z. B. Num 16 f.) dürfte es sich bei Aaron auch hier um den Prototyp des Hohenpriesters handeln, dessen Erscheinung von Jesus Sirach als «eine Lust für die Augen», als «eine vollendete Schönheit» geschildert wird (45,12)³⁴.

Ebenso kultisch legendenhaft wie der Bart Aarons ist der Niederschlag des Hermontaus, den Jahwe wunderbarerweise³⁵ (als spürbare Manifestation des Segens) auf den Zion entboten hat. Man versucht diesem Element, das den Zion hymnisch verklärend in den Psalm einführt, aus dem Weg zu gehen, indem man ohne Grundlage in der Textüberlieferung statt Zion *sjwn*, '*jwn* oder *sjh* liest³⁶. Durch diese willkürliche Änderung glaubt man eine Schwierigkeit zu beseitigen, schafft aber (ohne es zu bemerken) eine neue. Was soll denn das enthusiastische «Ja³⁷, dorthin³⁸ hat Jahwe den Segen entboten in Ewigkeit», wenn mit dem

³³ E. F. C. ROSENMÜLLER, Scholia in Vetus Testamentum. Partis quartae Psalmos continentis Volumen tertium, Leipzig 1823, 1831: «Aaronis nomine significantur Pontifices maximi in genere, sicut a primo Caesare omnes successores sunt Caesares appellati ...»

³⁴ Vgl. die Bedeutung des Bartes Muhammeds in der islamischen Welt.

³⁵ ROSENMÜLLER (Anm. 32) a. a. O. 1833 f. referiert ausführlich ältere und neuere Versuche, die in naturwissenschaftlichen Kategorien zu erklären versuchen, wie der Tau, resp. die Feuchtigkeit des Hermon (via Jordan), auf den Zion gelangen könne. Eine solche Erklärung auch noch bei F. DELITZSCH, a. a. O. (Anm. 11) 816. Evtl. bezeichnet Hermontau einfach einen besonders reichlichen Tau (vgl. das in Anm. 31 zu «Tarschischschiff» Bemerkte).

Vielleicht ist die Aussage aber auch ähnlich zu verstehen wie die in Ps 48,3, wo vom Zion im polemischen Gegenüber zum Götterberg Zafon eine Lage im äußersten Norden postuliert wird. Der Hermon scheint ja nach Ps 89,13 in einer ähnlichen Konkurrenzstellung zum Zion gestanden zu haben wie der Zafon. Diese letztere Deutung wird durch das: «Ja, dorthin hat Jahwe den Segen entboten ...» unterstützt.

³⁶ B. PASCUAL (Las dos comparaciones del Salmo CXXXIII y su trascendencia doctrinal, Est Bibl 17 (1958) 194–197) und vor ihm E. POWER (Sion or Si'on in Psalm 133, Biblica 3 [1922] 342–349) verstehen Hermon als Name für den Hauptgipfel und (*hrrj*) *sjwn*, das sie als *sjwn* (vgl. Dtn 4,48) lesen, als Abhänge resp. Nebengipfel. Zu '*jwn*, resp. *sjh* vgl. H. J. KRAUS, a. a. O. (Anm. 2) 889.

³⁷ Zur emphatisch hinweisenden, bekräftigenden Funktion von *kj* vgl. L. KOEHLER/W. BAUMGARTNER, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum AT, Fasc. II, Leiden 1974, 448.

³⁸ 11QPs^a (vgl. Anm. 5) hat *šmh*. Allerdings wird auch *šm* gelegentlich in der Bedeutung von «dorthin» verwendet (vgl. z. B. Gen 2,8).

«dort» die sonst nie genannten «Berge von Ijon» oder irgendein dürres Bergland (warum ist es trotz des Segens noch dürr?) angesprochen sein sollen?

Das Proton Pseudos, das bei Kraus und seinen Vorgängern zur Verstümmelung des Psalms führt, ist die Behauptung: Der Ps sei von Hause aus ein ganz profanes Gedicht. Aufgrund von V. 1bc wird es als mindestens ursprünglich der Weisheitsliteratur zugehörig deklariert. Diese Einordnung drängt sich aber weder aus formalen noch aus sachlichen Gründen auf. Zum Formalen vergleiche man den Anfang des Zionliedes Ps 84: «Wie lieblich sind (*mh-jdjdwt*) deine Wohnungen Jahwe Zebaot!» Zum Inhaltlichen ist zu beachten, daß «Brüder» im Dtn eine stark religiöse Note bekommen hat, die in der nachexilischen Zeit nicht verloren gegangen ist³⁹. Daß die sozialen Konsequenzen der Brüderlichkeit, die im dtn und nachexilischen Schrifttum so stark betont werden, ihren letzten Halt und ihre Wurzeln im brüderlichen Beisammensein am Heiligtum haben, zeigt sehr schön Ps 55,14 f., wo der Beter den treulosen Freund anredet:

«Du bist doch ein Mensch wie ich, mein Vertrauter und mein Freund, die wir zusammen süße Gemeinschaft pflegten im Hause Gottes.» In einer anders gearteten Anfechtung sucht der Beter von Ps 42 (V. 5) Zuversicht in der Vergegenwärtigung des Gemeinschaftserlebnisses im Tempel⁴⁰.

Zwar beginnt der Psalm 133 mit der Aussage, daß das Zusammensein von Brüdern (generell) etwas Erfreuliches sei. Der Vergleich mit dem Öl, das über den lang herabwallenden Bart Aarons niederträufelt, führt zwar schon in die kultische Sphäre. Vollends deutlich wird diese aber am Ende des kleinen Gedichts. Diese Struktur zielt auf eine superlativische Aussage: Das Zusammensein von Brüdern ist auf jeden Fall etwas Erfreuliches, wie das Niederträufeln des parfümierten Öls (Fetts) bei Gast-

³⁹ Zur Bedeutung von «Bruder» im Dtn vgl. M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, 229, 282 f.; zur religiösen Bedeutung des Begriffs in nachexilischer Zeit vgl. H. C. M. VOGT, *Studien zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemia*, Werl 1966, 113–115.

⁴⁰ Die in singulärer Weise Gemeinschaft konstituierende Kraft des israelitischen Kults zeigt sich u. a. in den kollektiven Psalmen, in denen ein «Wir» spricht (z. B. Ps 44, 46, 48 u. o.). «It proves ... that in Israel, there is a congregation in the background of the service in a way different from that in Babylonia» (S. MOWINCKEL, *Psalms in Israel's Worship I*, Oxford 1962, 194). Noch viel weniger als in Babylonien finden sich solche Wir-Gebete in Ägypten, wo der ganze offizielle Kult, mindestens theoretisch, ausschließlich Sache des Königs war.

mählern. Das Zusammensein auf dem Zion aber umgibt eine Sphäre des Segens, wie sie die Weihe Aarons umgab⁴¹. Wir haben es bei Ps 133 ähnlich wie bei Ps 84 oder 122, wenn auch unter Hervorhebung eines andern Aspekts, mit einem Psalm zu tun, der für die Wallfahrt zum Zion wirbt. Ps 133, der wie Ps 122 oder 125 die Überschrift *šjr hm'lw't* trägt, dürfte wie diese als Beitrag zum Liederschatz des zweiten Tempels entstanden sein.

4. Die vorliegende Interpretation verlangt, um hinreichend begründet zu sein, noch die Klärung einer letzten Frage. Bezieht sich das «dort-hin» (*šm*) in V. 3c auf den «Zion» in V. 3b oder das Beisammensein von Brüdern in V. 1c? Man könnte argumentieren, nach den beiden Vergleichen in den V. 2 und 3ab komme der Ps nun wieder auf seine eigentliche Aussage zurück. Manche Exegeten – nicht nur jene, die glauben, am Ps 133 Schönheitschirurgie betreiben zu müssen – nehmen denn auch an, das Zusammenwohnen leiblicher Brüder sei der eigentliche Gegenstand des Gedichts. So meint etwa A. Weiser, der Ps sei zu einer Zeit entstanden, da der alte Idealzustand zu schwinden begonnen habe. Der Ps setze sich energisch für eine Sitte ein, «in der er die Entfaltungsmöglichkeiten der tiefsten und stärksten Kräfte des Familienlebens» garantiert und zugleich eine Möglichkeit sehe, den Erbbesitz durch gemeinschaftliche Bewirtschaftung ungeteilt zu erhalten»⁴². Die poetische Atmosphäre, die durch das fließende Öl und den fallenden Tau, und die kultische Färbung, die durch den Bart Aarons und vor allem durch den «Zion» in V. 3 geschaffen werden, befrachtet Weiser wohl etwas allzu schwer mit Sozialpolitik.

Aber selbst er, der einen starken Akzent auf das Zusammenleben

⁴¹ Die erste Zeile allein und für sich genommen *kann* man vom Inhalt her als eine Art weisheitlichen Makarismos verstehen. Aber es geht nicht an, aufgrund eines bestimmten Verständnisses der ersten Zeile so massiv in den Text eines Gedichtes einzugreifen, wie Kraus und seine Vorgänger das tun. Für die Intention eines Gedichts ist die letzte Zeile mindestens von ebenso großer Bedeutung wie die erste. Der Einsatz mit einer Feststellung, die eine weisheitliche oder mit andern Worten allgemein menschliche Erfahrung formuliert, signalisiert die Verbundenheit des Kults mit dem Alltäglichen, das der Kult verklärt und in die Sphäre spürbarer göttlicher Präsenz erhebt. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Feststellung eines gewissen weisheitlichen Charakters von V. 1 von Bedeutung. Zum Verhältnis zwischen Alltagserfahrung und Kult vgl. O. KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*. Am Beispiel der Psalmen, Zürich/Neukirchen 1972, 311. Die dort vertretene profane Deutung von Ps 133 ist für mich mit der vorliegenden Arbeit allerdings hinfällig geworden.

⁴² Die Psalmen, Göttingen⁵1959, 541 f.

leiblicher Brüder legt, kommt nicht ganz darum herum, das «dorthin» in V. 3c nicht nur auf dieses, sondern auch auf den unmittelbar vorangehenden Zion zu beziehen⁴³. Die Verbindung zwischen diesem und der Aussendung des Segens wird durch die Alliteration *šjwn - šwh* unterstrichen (vgl. ähnlich Ps 132,13.17). Manche andere Aussagen in den Pss legen übrigens nahe, daß man sich auch sonst «den Segen» auf dem Zion ruhend vorgestellt hat (Ps 24, 5), ähnlich dem Segen, den man nach der Landnahme auf den Garizim gelegt hatte (Dtn 11, 29). Vom Zion aus segnete man das Volk (Ps 128, 5; 134, 3), wie man es dereinst von Garizim aus gesegnet hatte (vgl. Dtn 27, 12; Jos 8, 33)⁴⁴.

Zu dieser grundlegenden Institution der Erwählung des Zion paßt auch die feierliche Wendung *'d-h'wlm* (mit Artikel!) besser als zum Zusammenleben leiblicher Brüder. Sie kommt sonst nur in den Doxologien am Schluß des 1. und des 4. Psalmenbuches (Ps 41,14; 106, 48 = 1 Chr 16, 36), im Aufruf zum Lobpreis Gottes in Neh 9, 5, in der chronistischen Version der Natanprophetie (1 Chr 17,14) und im Hinblick auf die Führung Israels durch seinen Gott (Ps 28, 9) vor.

Die unmittelbare Nähe von V. 3cd zum «Zion» am Schluß von V. 3b,

⁴³ «Die äußere Verbindung dieser beiden Gedankenreihen (nämlich der Schönheit des Zusammenwohnens und des Herabkommens des Segens) bildet die Nennung des Zion, wo Gott im Fest der Bundeserneuerung Segen und Leben für sein Volk «entboten» hat und ihm dieses Heil im regelmäßig wiederholten Sakralakt erneuert ...» (Ebd. 542).

Die Notwendigkeit, das *šm* von V. 3 auf das Zusammensein der Brüder *und* auf den Zion zu beziehen, sieht auch A. F. KIRKPATRICK (The Book of Psalms, Cambridge 1906, 770 f.). Er glaubt, der Ps unterstütze die Anstrengungen des Nehemia, den Zion wieder zu besiedeln: «Und das Volk segnete alle die Männer, die freiwillig zu Jerusalem wohnen wollten» (Neh 11,2). Kirkpatrick sieht sich zu dieser präzisen Situierung durch die Annahme veranlaßt, *šbt* könne nicht ein Zusammensein von einigen wenigen Tagen bezeichnen, wie dies bei Wallfahrtsfesten der Fall war. Ein Blick in die Konkordanz hätte ihn eines bessern belehren können. Der Levit vom Gebirge Efraim weilt (*wjšb*) *drei Tage* bei seinem Schwiegervater in Betlehem (Ri 19,4). Aaron und seine Söhne erhalten den Befehl, *sieben Tage* lang am Eingang des heiligen Zeltens zu verweilen (*tšbw*) (Lev 8,35). Rebekkas Brüder und ihre Mutter bitten: «Laß doch das Mädchen noch einige Zeit bei uns bleiben (*tšb*), wenigstens *zehn Tage*» (Gen 24,55; vgl. 27,44). *jšb* sagt über die Dauer, da man an einem Ort *sitzt*, nichts aus. Es kann bedeuten, sich für ein paar Minuten zu setzen, einige Tage an einem Ort zu verweilen oder sich dort für dauernd niederzulassen.

⁴⁴ Man ist von diesen Überlegungen her versucht zu sagen, der Ps werbe im Hinblick auf die sich um den Garizim formierende Gemeinde für einen einzigen und einheitlichen Kult aller Brüder auf dem Zion, denn dorthin und nicht auf den Garizim hat Jahwe den Segen entboten. Doch kann die im Ps enthaltene Aussage auch ohne polemische Nebenabsicht gemacht werden (vgl. allerdings Ps 78,67 f.).

das emphatische *kj*, die Alliteration *šw̄n-šwh*, die fast physische Präsenz des Segens und das feierliche '*d-h'wlm* scheinen mir nahezulegen, daß die letzte Zeile des Gedichts sich auf den Zion bezieht.

Die Stellung der Zeile im ganzen Ps legt aber doch nahe, sie (auch) im Hinblick auf V. 1bc (Zusammensein von Brüdern) zu verstehen. Das *šām* verknüpft die beiden Größen. Auf das Zusammensein der Brüder *auf dem Zion* hat Jahwe seinen Segen entboten, nicht auf das bloße Zusammensein der Brüder als solchem, nicht auf den Zion als Ort, sondern auf die brüderliche Versammlung an der von Jahwe erwählten Stätte.

Interessant sind die Kategorien des Ästhetischen und des Genießens, die im Zusammenhang mit dem Zion auch sonst eine Rolle spielen (Ps 48, 3 *jph*; *mśwś*; Ps 50, 2 *mkll jpj*; 55, 15 *hmtjk*; Ps 27, 4 *n'm*; 81, 3 *n'jm*; 84, 2 *jdjdw*; 122, 1 *śmhtj*). Die prophetische Ablehnung dieses Aspekts des Kults (vgl. z. B. Hos 4, 13 *twb*) erfolgt nicht um seiner selbst, sondern um der Gesamtkonstellation willen, in der er bei den von den Propheten bekämpften Gelegenheiten erscheint.