

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 13 (1957)
Heft: 6

Artikel: Vom Symbol zum Typos : ein Beitrag zur Sacharja-Exegese
Autor: Eichrodt, Walther
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878966>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 01.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Vom Symbol zum Typos.

Ein Beitrag zur Sacharja-Exegese.

Es ist bekannt, daß in der Erklärung des sog. Visionsbuchs Sacharjas, Sach. 1, 7—6, 9, die Exegeten noch sehr stark auseinandergehen und die widersprechendsten Meinungen vertreten. Während die einen die Änderung des Wortlauts durch Umstellung oder Streichung oder andere Lesung von Wörtern und Sätzen sowie durch Einfügung neuer Sätze für nötig halten, um einen angeblich stark überarbeiteten und von späteren Anschauungen aus retuschierten Text wieder lesbar und verständlich zu machen, halten andere den überlieferten Textbestand mit nur wenigen Änderungen aufrecht oder wollen sogar auf jede Änderung verzichten¹, weil sie nur auf diesem Wege die Einmischung stark subjektiver Vorurteile in die Erklärung der prophetischen Botschaft glauben vermeiden zu können.

Zweifellos ist denn auch hier wie in anderen Büchern des Alten Testaments eine Überprüfung der bisherigen kritischen Textbearbeitung mit ihren fast zum Dogma gewordenen Leitsätzen überaus nötig. Doch darf eine solche Überprüfung nicht selbst wieder von unbewiesenen Vorurteilen wie etwa der Fehlerlosigkeit des masoretischen Textes ausgehen, sondern muß versuchen, von neuen Einsichten in Redeweise und Gedankenführung des Propheten dem überlieferten Text einen verständlichen Sinn abzugewinnen. An dieser Stelle sei nun auf ein Element in Sacharjas Anschauungswelt hingewiesen, dessen Bedeutung uns bisher nicht zu ihrem Recht gekommen zu sein scheint, nämlich auf seine Neigung zu typologischer Betrachtung des Priestertums.

An zwei Stellen dürfte diese Betrachtungsweise einwandfrei festzustellen sein, nämlich in den Abschnitten 3, 8—10 und 6, 9—15. Die Leidensgeschichte, die der erstgenannte Abschnitt durchgemacht hat, wird jedem eindrucklich, der seine Behandlung in den Kommentaren von Haller, Sellin, Mitchell, Horst und Elliger und etwa noch bei H. Greßmann (Der Messias, 1929, S. 261) miteinander vergleicht. Weit entfernt, zu einem

¹ So die neueste monographische Behandlung von H. G. Rignell, *Die Nachtgesichte des Sacharja* (Diss. Lund 1950).

anerkannten Ergebnis zu kommen, stehen die verschiedenen Auslegungen einander unvereinbar gegenüber, ohne daß durchschlagende Argumente eine von ihnen zu unbestrittener Geltung erheben könnten. Zweifellos trägt einen Großteil der Schuld an dieser Verwirrung die Nichtbeachtung einer schon von Rothstein² begründeten, von Procksch³ und Sellin⁴ aufgenommenen und heute von Rignell⁵ wieder vertretenen Einsicht in die grundsätzliche Trennung zwischen den ursprünglichen Visionsberichten und den an sie lose angehängten Zusätzen. Denn wenn man 3, 8—10 als Teil der vorausgehenden Vision betrachten will, so ergeben sich in der Tat unlösbare Schwierigkeiten, die zu Textänderungen zwingen. Nicht so, wenn man den Abschnitt ebenso wie 1, 16 f.; 2, 10—17; 4, 6 b bis 10 a als späteren Zusatz betrachtet, der vom Propheten selbst aus bestimmten Gründen in seinen Visionsbericht eingesetzt wurde. Denn nun kommt gegenüber dem Freispruch und der Betrauung Josuas mit einem neuen Amt die andere Situation und der selbständige Gedanke von 3, 8—10 zur Geltung: Josua und das mit ihm den Tempeldienst besorgende Priesterkollegium (daß **הַיְשָׁבִים לַפְּנֵיךְ** von v. 8 nicht dieselben sein können wie **הַעֲמָדִים לַפְּנֵיךְ** von v. 4, hätte man nie in Frage ziehen sollen!) sind als **אֲנָשֵׁי מוֹפֵת** das lebendige Vorzeichen für das Kommen des Gottesknechts **שֵׁמַח**, mit dem die Heilszeit anbricht.

Ehe man diese Verkündigung mit ihrer Umgebung und mit dem sonstigen Inhalt des Visionsbüchleins konfrontiert, gilt es, sie in ihrer Eigenart zu fixieren. Hier kommt es vor allem auf die Deutung des Wortes **מוֹפֵת** an. Rignell übersetzt zwar richtig mit «Männer des Vorzeichens», sucht aber die Bedeutung dieser merkwürdigen Bezeichnung auf die Zeugenschaft der Angeredeten bei der früheren Verkündigung Sacharjas vom Kommen des **שֵׁמַח** und bei ihrer Bestätigung durch die

² J. W. Rothstein, Die Nachtgesichte des Sacharja, BWAT 8 (1910), S. 5 ff.

³ O. Procksch, Die kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil, Erläuterungen zum A.T., 6 (1916), S. 25 ff.

⁴ E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch übers. u. erklärt (1922), S. 431 ff. Nach vorübergehender Änderung der Stellungnahme kehrte der Verf. zur ersten Auffassung zurück in der Studie «Noch einmal der Stein des Sacharja»: ZAW 58 (1942/43), S. 62.

⁵ Vgl. Anm. 1.

Handlung von v. 9 zu beschränken: «Josua und seine Kollegen sind מופת insofern, als sie die frühere Verkündigung des Propheten gehört haben und bei der vorbildhaften, auf die neue Zeit bezüglichen Handlung, die in v. 9 berichtet wird, dabei gewesen sind.»⁶ Man könnte darauf hinweisen, daß in diesem Satz zwei unsichere Voraussetzungen enthalten sind, nämlich die Annahme einer früheren Verkündigung Sacharjas vom Kommen des Şemah, der von Rignell übrigens mit Serubbabel identifiziert wird, und die Deutung von v. 9 auf eine prophetische Handlung. Beide Voraussetzungen sind nicht unmittelbar aus unserem Text zu entnehmen. Wichtiger aber ist, daß mofet unmöglich auf die Bezeugung einer Botschaft und ihrer späteren Bestätigung reduziert werden kann. Es geht bei diesem Wort, das in späterer Zeit an die Stelle des viel gebräuchlicheren אֱוֹת tritt⁷, einwandfrei um ein «Wunder- und Offenbarungszeichen Gottes»⁸, das eine Weissagung Jahves bekräftigt und als wahr erweist. Ein solches Offenbarungszeichen besteht in einem direkten oder indirekten *Handeln* Jahves, nicht in irgendeiner menschlichen Bezeugung göttlicher Weissagungen oder Zeichen.⁹ Wenn die Priester in Sach. 3, 8 als «Männer des mofet» bezeichnet werden, so werden sie also selbst in ihrem Dasein als Tat Gottes hingestellt, die das Kommen seiner Endverheißung bekräftigt und bezeugt.¹⁰ Das kann nichts anderes heißen, als daß ihr mofet-Charakter in ihrer erneuten Berufung und Einsetzung in das Amt des priesterlichen Mittlers zwischen Volk und Gott besteht, die durch ihre Zurückführung

⁶ Rignell (A. 1), S. 126.

⁷ Über die Gründe dafür vgl. C. A. Keller, Das Wort Oth als «Offenbarungszeichen Gottes» (1946), S. 60 f. Diese Abhandlung scheint Rignell entgangen zu sein.

⁸ Keller (A. 7), S. 61.

⁹ Das trifft auch für die von Rignell angeführten prophetischen Symbolhandlungen (Jes. 8, 18; 20, 3; Hes. 12, 6. 11; 24, 24; 1. Kön. 13, 3) zu, wo es nie um das Zeugnis der Zuhörer, sondern um Jahves Handeln in seinen Propheten geht.

¹⁰ An dieser Bedeutung von mofet geht auch die von A. Jepsen gegebene Erklärung vorüber: «Vorzeichenmänner kennen die Vorzeichen und wissen daher, was geschehen wird... Josua... soll es an den Vorzeichen erkennen, daß sein (des Şemah) Kommen und damit neues Heil vor der Türe steht», Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch, III: ZAW 61 (1945/48), S. 107.

aus dem Exil und die Wiederaufnahme des Opferdienstes auf dem Tempelhof verwirklicht worden ist. In der Wiederaufrichtung des Priestertums unter der Führung des legitimen Hohenpriesters am Heiligtum der auserwählten Stadt hat Gott ein Offenbarungszeichen gegeben, durch das seine Verheißung, seinem Volk das volle Endheil durch die Vermittlung des Heilskönigs, seines Knechtes *Ṣemaḥ* zu geben, bestätigt und verbürgt wird.

Sowie diese Bedeutung von v. 8 klar ist, wird auch die Stellung unseres Abschnitts unmittelbar hinter der Vision über die Rehabilitierung Josuas verständlich; denn Sacharja hat, wie Rignell sich mit Recht immer wieder zu zeigen bemüht, die von ihm eingetragenen Zusätze zu den Visionsberichten nicht auf Geratewohl im Visionsbüchlein verstreut, sondern durch sie die Botschaft der Visionen auf bestimmte Fragen seiner damaligen Situation angewendet und sie so aktualisiert. Was die Vision als eigenstes Heilshandeln Jahves zur Sicherung der ständigen Verbindung des erwählten Volkes mit der Welt des heiligen Gottes beschreibt, das wird im Zusatz in erweitertem Sinne als Bürgschaft dafür benützt, daß ebenso wie das geistliche Wohl so auch die politische Existenz Israels im weitesten Sinne von Gott gesichert werde.

Wir können hier auf die weiteren Fragen des Abschnitts, besonders auf den vielumstrittenen Stein in v. 9, nicht eingehen. Nur darauf mag hingewiesen werden, daß mit dem Hervortreten der Sendung des *Ṣemaḥ* in v. 8 der von Jahve zu beschriftende Stein viel eher eine Beziehung auf das Wirken des *Ṣemaḥ* als auf dasjenige des Hohenpriesters haben muß, indem das erläuternde Wort des Propheten das im «Sproß» gewährte Heil vorwärtstreibt.

Die in 3, 8 festgestellte Vorbedeutung der Wiederaufrichtung des jerusalemischen Priestertums für die Sendung des Heilskönigs wird durch die in 6, 9—15 berichtete Symbolhandlung des Propheten vollauf bestätigt und erhält ihrerseits wieder von dort neues Licht. Es ist zwar, seitdem Wellhausen die von Sacharja vorgenommene Krönung¹¹ als ursprünglich Serubbabel

¹¹ Sie als nicht wirklich geschehen (Mitchell, S. 188 f.) oder nur im geheimen vorgenommen (Elliger, S. 129) anzusehen, geht unter keinen Umständen an.

und nicht Josua geltend in Anspruch genommen¹² und damit fast restlose Zustimmung gefunden hat¹³, hier anscheinend nur an eine klare prophetische Proklamation des Königtums Serubbabels zu denken. Diese Erklärung des Abschnitts, die zu tiefen Eingriffen in den Text gezwungen ist und doch das Versteckspiel mit dem Namen *Ṣemah* für den doch längst mit seinem vollen Namen bekannten und als erwähltes Werkzeug Jahves bezeichneten Serubbabel nicht befriedigend zu erklären vermag, ist nur so lange aufrechtzuerhalten, als für die im überlieferten Text ausgesagte Krönung des Hohenpriesters als Hinweis auf das Kommen des *Ṣemah* kein Anhaltspunkt bei Sacharja gefunden werden kann. Nun fällt jedoch von unserer Erklärung der *אנשי מופת* in 3, 8 her auch Licht auf die symbolische Handlung von 6, 11. Es geht sichtlich auch hier um ein Handeln Jahves, das als Offenbarungszeichen die Bürgschaft für das Kommen des *Ṣemah* bietet. Die dem Propheten von Gott aufgetragene Krönung des Hohenpriesters ist ein *mofet*, durch das in noch sichtbarer und eindrücklicher Weise als in 3, 8 die Erfüllung der Endheilsverheißung durch den Heilskönig «Sproß» bekräftigt wird.¹⁴ Erinnerung man sich an die unaufhaltsame Wirkungskraft, die von den Symbolhandlungen der Pro-

¹² J. Wellhausen, Die kleinen Propheten übers. u. erkl., Skizzen und Vorarbeiten, 5, 3. A. (1898), S. 178. Der Grundgedanke schon bei H. Ewald, Die Propheten des alten Bundes, 3 (1868).

¹³ Ausnahmen bilden C. von Orelli, Die zwölf kleinen Propheten, 3. A. (1908), S. 196 ff.; P. Rießler, Die kleinen Propheten (1911), S. 241 (allerdings mit Eliminierung von *Ṣemah*); Procksch (A. 3), ebd.; A. Jepsen, Das Zwölfprophetenbuch übers. u. ausgel., S. 161 f.; Kleine Beiträge (A. 10), S. 108.

¹⁴ Daß dagegen eine Krönung Serubbabels nach der vorausgehenden dreifachen Verheißung des «Besitzsteines», den Sellin in 3, 9; 4, 7b. 10 finden will, ZAW 58 (A. 4), S. 59 ff., ein sehr sonderbares Abirren des Propheten von der ihm anvertrauten Gottesgabe auf einen recht banalen Ersatz dafür bedeuten würde, scheint Sellin selbst gefühlt zu haben. Der Verzicht auf ein von Gott selbst verliehenes Dokument des selbständigen Landbesitzes kann mit dem vermuteten Widerstand Josuas sicher nicht erklärt werden. So hat denn auch Jepsen (A. 10), S. 110, A. 1, lieber die symbolische Krönung *vor* die Verleihung des Besitzsteins stellen wollen, um die letztere, zusammengefaßt in 4, 6—10; 3, 9ab α , als Höhepunkt der Verkündigung Sacharjas und ursprünglichen Abschluß der Sacharjarolle verstehen zu können.

pheten auch sonst erwartet wurde¹⁵, weil in ihnen Jahve selbst am Werk gesehen wurde, so ist die beabsichtigte Wirkung dieser Krönungshandlung auf die Ungläubigen und Zweifler gerade in der besonderen Lage Sacharjas deutlich.

Wodurch aber war es Sacharja ermöglicht, in dieser Weise die Priesterschaft oder den Hohenpriester als auf den Heilskönig hinweisenden Typos zu benützen, ohne mißverstanden zu werden?¹⁶ Darüber gibt die Vision von den «Ölgeweihten» in Sach. 4 Aufschluß. Denn sie stellt als die Führer des im Heilsanbruch stehenden Volkes Fürst und Hohenpriester, Serubbabel und Josua, nebeneinander in gleicher Bedeutung und Würde. Unter dem Bild zweier Ölbäume, die rechts und links von dem gewaltigen Leuchter stehen, in dem sich die weltdurchwaltende Gegenwart Jahves verkörpert, werden die Inhaber der sakralen Ämter des Königs und des Hohenpriesters geschildert, die kraft ihrer Salbung¹⁷ am göttlichen Wesen Anteil haben. Sie stehen als die vertrauten Diener vor dem Herrn der ganzen Erde, seines Winks gewärtig und zugleich von seiner schützenden Macht gedeckt. Indem damit das königliche und das hohepriesterliche Amt im Rang gleichgestellt werden, ist die bevorstehende Heilsvollendung nicht mehr nur dem einen messianischen Heilsfürsten anvertraut, sondern mit dem Wirken zweier gleich unentbehrlicher Gottesdiener verknüpft, von denen keiner ohne den anderen das ihm bestimmte Werk ausführen kann.

Diese in die bisherige Hoffnungsgestalt tief eingreifende Änderung des Heilsbildes, die den gewaltig angestiegenen Einfluß des Hauptes der Priesterschaft in nachexilischer Zeit hell beleuchtet, macht es erst verständlich, wieso Sacharja den einen Repräsentanten der Heilszeit durch den anderen vorgebildet

¹⁵ Vgl. G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (1953), S. 85 ff.

¹⁶ Daß die Frage berechtigt ist, zeigt die Bemerkung von Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch* (A. 4), S. 457 f., zu 3, 8, daß zwar der Hohepriester und sein Priesterkollegium ein verheißendes Omen für die Fertigstellung des Tempels sein könnte, daß es aber unverständlich sei, inwiefern sie es für den Messias sein sollten.

¹⁷ Rignell (A. 1), S. 171 f., möchte die Bezeichnung **בני היצהר** nicht auf die Salbung beziehen, sondern auf die kultische Funktion der beiden Männer.

und verbürgt sein lassen konnte. In beiden stellt sich ein wichtiges Stück des göttlichen Handelns dar, das nur als Ganzes sein Ziel, die Heilsvollendung, erreichen konnte. Die vorwärts drängende Energie des göttlichen Heilswillens, wie sie sich dem Propheten offenbart hatte, duldet aber keinen Zweifel darüber, daß die beiden von ihm auserwählten Werkzeuge in allernächster Zeit ihre Aufgabe erfüllen mußten. War das eine durch besondere Umstände außer Wirkung gesetzt, so konnte das andere, das durch alle Anfechtungen siegreich hindurchging, als Bürgschaft und Bestätigung dafür dienen, daß sein unentbehrlicher Partner ebenfalls wieder in seine Funktion eingesetzt würde. Von hier gesehen enthält der überlieferte Wortlaut der beiden Verse 3, 8 und 6, 11 keinerlei Widerspruch zu der sonstigen Vorstellungswelt Sacharjas, der zu einer Änderung des Textes berechtigen würde.

Eines allerdings wird durch diese Erklärung der fraglichen Stellen zur Gewißheit, nämlich daß die Zusätze zum Visionsbüchlein aus einer anderen Zeit stammen und eine andere Situation widerspiegeln als die in den Visionsberichten selbst vorausgesetzte. Es ist auch kein Grund vorhanden, dieses Verhältnis der Textbestandteile zueinander von vornherein zu bezweifeln; entspricht es doch durchaus dem Zweck, der mit Zusätzen zu einem vorhandenen Text meist beabsichtigt wird, nämlich diesen Text mit einer andersartigen Lage auszugleichen oder auf sie anzuwenden. Im allgemeinen wird man eher dazu neigen, die Ergänzungen eines selbständigen und in sich verständlichen Textes einer späteren Zeit als diesen zuzuweisen. In dieser Richtung haben sich denn auch die Auslegungsversuche von Rothstein, Procksch und Sellin¹⁸ bewegt, die einer konsequenten Scheidung der Visionsberichte von den Zusätzen das Wort redeten. Dabei sind sie sich darin einig, für beide Textbestandteile im großen ganzen die Autorschaft des Propheten selbst anzunehmen, der das Bedürfnis gefühlt habe, zwischen die Visionsberichte erklärende und bekräftigende Worte aus seiner mündlichen Verkündigung einzufügen.¹⁹ Während aber

¹⁸ Vgl. Anm. 2—4. Nur für 1, 16 f. stellt Sellin die Möglichkeit der mündlichen Verkündigung vor Empfang der Vision in Rechnung.

¹⁹ Auch hier unterscheidet sich Sellin durch die Annahme zahlreicher Glossen und Änderungen von späterer Hand.

bei Rothstein und Sellin diese Einfügungen in einem ziemlich lockeren Verhältnis zu den Visionen stehen und sich in ihrer Botschaft mit jenen in Übereinstimmung befinden, sieht Procksch in 3, 8—10 das deutliche Zeichen einer grundlegend veränderten Situation: die Erwähnung des *Ṣemah* ohne Namensangabe deute auf die Zeit, da Serubbabel sein Amt verloren hatte und somit die in den Visionen, besonders in derjenigen von den beiden Ölbäumen, herrschende Erwartung, die Heilsvollendung werde noch unter der Regierung Serubbabels und Josuas hereinbrechen, aufgegeben werden mußte. Damit flüchte sich Sacharjas messianische Hoffnung in eine unbestimmte Zukunft, für deren Kommen der Hohepriester Bürge sei. 6, 9—15 aber habe mit den Visionen überhaupt nichts zu tun, sondern stehe mit 7, 1—3 auf einer Linie als Bericht von der Begegnung des Propheten mit einer Gesandtschaft aus Babylonien.

Man wird nicht bestreiten können, daß hier mit der u. E. richtigen Erkenntnis von der Eigenständigkeit von 3, 8—10 Ernst gemacht ist. Statt den Text unserer sehr stückwerkhaften Erkenntnis jenes Zeitabschnitts durch nicht weiter begründbare Änderungen dienstbar zu machen, werden aus dem in sich verständlichen und daher zu respektierenden Wortlaut Hinweise auf sonst nicht mehr bezeugte Ereignisse entnommen, die die Botschaft des Propheten an einem entscheidenden Punkt ändern mußten. Daß zwei selbständige Abschnitte des Sacharjabuches, 3, 8—10 und 6, 9—15, im entscheidenden Punkt merkwürdig übereinstimmen, gibt dieser Hypothese eine beachtenswerte Unterstützung. Die enge Verbindung von 3, 8—10 mit der vorausgehenden Vision mag zweifelhaft sein, weil das dort beschriebene Amt des Hohenpriesters keineswegs als Ausfüllung der Lücke erscheint, die das Verschwinden des Davididen gelassen hatte; auch dürfte die mit dem *Ṣemah* verbundene Vollendung des Tempelbaus 6, 12 f. nicht auf eine ferne, sondern auf die allernächste Zukunft weisen. Trotzdem ist Procksch's Grundgedanke geeignet, einen besseren Weg zum Verständnis der Botschaft Sacharjas zu zeigen als die gewaltsame und die Eigenart des Textes nicht beachtende Adaptierung der Abschnitte an ein anderweitig gewonnenes Geschichtsbild.

In entgegengesetzter Richtung verläuft der Erklärungsversuch von Rignell, der von den gleichen Voraussetzungen be-

züglich des Verhältnisses zwischen Visionen und angehängten Zusätzen ausgeht: die zwischen den beiden Textbestandteilen bestehende Spannung möchte er aus einer den Visionen *vorausgehenden* Verkündigung Sacharjas erklären, die von diesem nachträglich als Bestätigung und Anwendung der neu geschauten Zukunftsbilder verwendet worden sei. Für 3, 8—10 bedeutet das, daß eine frühere Verheißung über das Kommen des Şemah von Sacharja zitiert wird, um damit die Verleihung des von Jahve beschrifteten Steines an den Hohenpriester und den dadurch symbolisierten Anbruch der messianischen Ära als Erfüllung des früher Geweissagten glaubhaft zu machen. Mit der vorausgehenden Vision 3, 1—7 steht diese Handlung insofern in Beziehung, als sie durch die Botschaft der Vision ihre Bestätigung erhält. In 3, 8—10 «wird also von der neuen Zeit als etwas Bevorstehendem gesprochen»²⁰, während die Visionen bereits im Anbruch des messianischen Glücks stehen.²¹

Vielleicht der gleichen Zeitstufe gehört nach Rignell die in 6, 10 ff. berichtete symbolische Handlung an. Er sieht hier die erste explizite Verheißung an den Şemah, daß er der Erbauer des Tempels sein werde. Das Wort gehöre also der Zeit vor dem Visionsempfang an, in die bereits der Beginn des Tempelbaus falle.²² So würde es sich in 3, 8 ff. und 6, 9 ff. um zwei Kundgebungen Sacharjas handeln, durch die er schon vor dem Empfang der Nachtgesichte Serubbabel unter dem messianischen Namen Şemah angeredet und ihm die glückliche Durchführung des Tempelbaues und eine segensvolle Regierung in der neuen Ära verheißen hätte. Diese Kundgebungen

²⁰ Rignell (A. 1), S. 137. Er kann sich hier auf Sellin berufen, der im Kommentar von 1930, S. 499, diesen Hinweis auf den Şemah als eine frühere Phase der Verkündigung Sacharjas ansieht.

²¹ Mit der Ausführung dieses Erklärungsversuchs im einzelnen, die zu mancherlei Bedenken Anlaß geben kann, können wir uns hier nicht beschäftigen. Von ihnen hängt auch, soweit wir sehen, die Berechtigung des Grundgedankens nicht ab. Ein Hauptbedenken haben wir oben bereits erwähnt, S. 511.

²² Hier hat Rignell einen Bundesgenossen in G. A. Smith, der 6, 9—15 ebenso wie 4, 6b—10a als Prophezeiungen ansieht, die vor den Visionen angesetzt werden müssen, *The Book of the Twelve Prophets, The Expositor's Bible*, 8, 2 (1912), S. 260. Sellin dagegen möchte an der eben genannten Stelle die Krönung 6, 10 ff. als einen Fortschritt über 3, 8 hinaus ansehen, weil hier erst Serubbabel offiziell zum Şemah erklärt sei.

aber fanden in der Visionenreihe ihren Platz, um sie als durch die prophetischen Gesichte erfüllt zu kennzeichnen.²³

Es ist nicht unsere Aufgabe, an dieser Stelle die beiden vorgeschlagenen Lösungen gegeneinander abzuwägen oder die eine gegen die andere auszuspielen. Genug, daß beide erwägenswerte Möglichkeiten zur Erklärung des überlieferten Sacharjatektes ohne die sonst üblichen Abänderungen desselben aufzeigen, die es wert sind, genauer überdacht und eventuell ausgebaut zu werden. Unser spezielles Interesse gilt dagegen der Verwendung des Hohenpriesters, bzw. der Priesterschaft als weissagendes Vorbild auf den messianischen König, die wir bei Sacharja festgestellt haben, und ihrem Verhältnis zur eigentlichen Typologie. Da wird man nun sagen müssen, daß es sich weder in 3, 8 noch in 6, 10 ff. um Typologie im strengen Sinne des Wortes handelt. Gewiß ist die geschichtliche Erscheinung des Hohenpriesters als Gegenbild zum Heilsfürsten gebraucht, das in markanten Wesenszügen diesem entspricht. Denn die in der Salbung verbürgte Weihung für Jahve, die Aufnahme in die spezielle Fürsorge des Weltgottes und die Berufung zu entscheidend wichtigem Dienst für das Kommen der Heilszeit kehren bei beiden Gestalten wieder und setzen sie in feste Beziehung zum Zentrum der göttlichen Heilsbotschaft. Der Unterschied der vorbildlichen Bedeutung des Hohenpriesters von der Funktion des eigentlichen Typos ist aber damit gegeben, daß er nicht durch den Antitypos als die von Gott gesetzte höhere Wirklichkeit abgelöst wird, sondern als der jenem beigeordnete, unentbehrliche Darsteller und Wirklicher des messianischen Heils bleibende Bedeutung behält (6, 13). Es geht also bei seiner zeichenhaften Funktion weniger um die Vorausdarstellung als um die Vergewisserung des Heils durch seine in die Zukunft weisende objektive Faktizität, so daß man ähnlich wie beim Typos von einer «objektivierten Weissagung» reden könnte²⁴, die in ihrer Wirkungs-

²³ Wir gehen auch hier nicht auf die mannigfachen Fragen, die durch die Einzelexegese Rignells aufgeworfen werden, ein, da es uns nur um den Grundgedanken seiner Erklärung geht.

²⁴ Ich verweise dafür auf die in meiner Abhandlung «Ist die typologische Exegese sachgemäße Exegese?» entwickelte methodische Näherbestimmung der Typologie, *Vet. Test., Suppl.* 4 (1957), S. 161 ff. Der dort S. 170 gegebene Hinweis auf Sacharja wird hier begründet und modifiziert.

kraft wie in ihrer ereignishaften Eigenart an die symbolischen Handlungen der Propheten erinnert, ohne doch mit jenen verwechselt werden zu können.²⁵

Trotzdem ist Sacharjas Hinweis auf die Symbolbedeutung des Hohenpriesters auch für das typologische Denken bedeutungsvoll geworden. Einmal verbanden sich die durch den Hohenpriester vermittelten Heilsgüter nun noch enger mit dem messianischen Heil. Sühnung und Fürbitte, die er kraft seines Vorrechts, wie einer der himmlischen Gottesdiener unmittelbar vor Jahves Angesicht treten zu dürfen (3, 7), zum Wohl der Gemeinde verwaltet, waren im bisherigen Messiasbild Israels nicht hervorgetreten. Erst Dtjesaja²⁶ hat sie in das (u. E. messianisch verstandene) Werk des Gottesknechts hineingenommen (Jes. 53, 4 ff. 10. 12). Von Sacharja werden sie durch die enge Verknüpfung der hohepriesterlichen Amtsübung mit dem Wirken des Heilsfürsten zu unveräußerlichen Bestandteilen des messianischen Heils erhoben. Auch wo die Hoffnung nicht bei der eigentümlichen Doppelgipfligkeit der messianischen Ära stehen blieb, die Sacharjas Heilsbild charakterisiert²⁷, sondern sich wieder dem einen messianischen Retterkönig zuwandte, mußte nun Sühnung und Fürbitte eines von Gott legitimierten Priesters in das Wirken dieses Retters hineingenommen werden. Das konnte um so leichter geschehen, als die geheimnisvolle Rede von dem *Ṣemaḥ* in ihrer deutlichen Anknüpfung an Jer. 23, 5 f. sich mit den früheren Weissagungen auf den Messiaskönig ausgleichen ließ, sobald man in der symbolischen Bedeutung des Hohenpriesters nichts anderes als einen Hinweis auf die nur interimistische Bedeutung seines Amtes sah und der in Sach. 4 vollzogenen Gleichsetzung der beiden gesalbten Häupter der Gemeinde den Charakter einer

²⁵ Dies ist den Ausführungen von Rignell (A. 1), S. 125 und 137, entgegenzuhalten.

²⁶ Es sei denn, man sehe schon in Jer. 30, 21 eine verwandte Zeichnung des Heilswirkens des messianischen Königs. Auf die innere Beziehung des hohepriesterlichen Gedankens zu dem des Ebed Jahve bei der Beschreibung der Heilsvollendung hat O. Cullmann, *Die Christologie des N.T.* (1957), S. 90 ff., mit Recht hingewiesen.

²⁷ So in der Unterscheidung eines Messias aus Levi und aus Juda in den Qumranschriften, s. u. S. 521.

vorübergehenden Notlösung gab.²⁸ Die Erinnerung an den Malkiṣedek von Ps. 110 mochte diese Neigung verstärken.

So hat nicht erst die konservative Exegese des vorigen Jahrhunderts Sach. 6, 12 f. auf den Messias ausgedeutet, der in seiner Person das königliche und das hohepriesterliche Amt vereinigt²⁹; schon die Testamente der 12 Patriarchen haben die von Sacharja vollzogene Aufteilung des messianischen Amtes in ein königliches und ein priesterliches in Anlehnung an die normativ gewordene Weisagung der großen Propheten in die Doppelaufgabe des einen Heilsmittlers verwandelt, der aus Levi und Juda zugleich stammt³⁰ (Test. Levi 8, Test. Dan 5, Test. Gad 8, Test. Joseph 19). Die Aussage von Sach. 4, 14 über die beiden Ölgeweihten aber wurde in Targum und Midrasch auf Mose und Aaron bezogen und blieb damit für die messianische Zukunft ohne Einfluß.³¹ Damit hatte die Symbolweisagung Sacharjas den Charakter einer wirklichen Typologie bekommen, die im Hohenpriester die Vorausdarstellung des Königs der Heilszeit zu sehen erlaubte.³² Daß damit auch für die christliche Verwertung der messianischen Schau Sacharjas der Weg geebnet worden war, liegt auf der Hand.³³

²⁸ In Jer. 33, 15 ff., einer sekundären Ausführung über den Ṣemah von nicht sicher zu bestimmendem Alter, werden zwar die Leviten in die Weisagung über sein Kommen miteinbezogen, aber der Davidide bleibt der dominierende Heilsmittler.

²⁹ Vgl. E. W. Hengstenberg, *Christologie des A.T.* Kommentar über die messianischen Weissagungen III, 1 (1856), S. 311 ff. Ähnlich A. Köhler, C. F. Keil und C. H. H. Wright.

³⁰ So mit H. J. Schöps, *Die Opposition gegen die Hasmonäer*: ThLZ 81 (1956), Sp. 666. Meist neigt man der Deutung auf zwei Messiasgestalten zu, vgl. G. R. Beasley-Murray, *The Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs*: J.Th.St. 48 (1947), S. 1 ff. Doch scheint Test. Levi 8. 11–15 und 18 eher in die andere Richtung zu weisen. Daß im übrigen eine starke Strömung der spätjüdischen Hoffnung sich wieder ganz dem einen Messias als dem sündlosen Friedefürsten und Verwalter der messianischen Segnungen zuwandte, ist bekannt.

³¹ Vgl. Targ. Sach. 4, 14; Aboth R.N. 34; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, 4, 1 (1928), S. 457 u. 460.

³² Die Bedeutung dieser Auslegung Sacharjas für die ṣadokītische Opposition in der Gemeinde von Qumran hat Schöps (A. 30) darzulegen versucht, Sp. 663 ff.

³³ Vgl. dazu das Kapitel «Jesus der Hohepriester» bei Cullmann (A. 26), S. 82 ff., wo allerdings unsere Sacharjastelle nicht erwähnt wird.

Freilich hat sich neben dieser harmonisierenden Auslegung immer auch das wörtliche Verständnis der Botschaft von der messianischen Doppelgestalt behauptet. Die vom Gesetz bestimmte rabbinische Auslegung, für die es kein Priestertum außerhalb Levis geben konnte, mußte auch für die messianische Zeit die Trennung des hohepriesterlichen Amtes von dem aus Juda stammenden Messiaskönig festhalten und deshalb Sach. 6, 13 in seiner ursprünglichen Meinung bestätigen. So wurde als Hohepriester der messianischen Zeit von den einen Elia, von den andern Malkiṣedek oder ein nicht näher bezeichneter kohen sedek, der allenfalls mit Pinchas gleichzusetzen ist (Num. 25, 13), erwartet.³⁴ Zum Zeugnis des rabbinischen Schrifttums tritt bestätigend dasjenige der Qumrantexte. Hier scheint der priesterliche Messias oder der Messias aus Levi von dem königlichen, dem Messias aus Juda, deutlich unterschieden und der erstere dem letzteren übergeordnet zu sein.³⁵ Der Gegensatz dieser Zeugnisse zu den schon genannten aus den Testamenten der 12 Patriarchen, die sonst in enger Beziehung zu dem Gedankengut der Qumrangemeinde stehen, zeigt wohl, daß eine einheitliche Lehrmeinung noch nicht herausgebildet war.³⁶ Hier blieb also die jüdische Hoffnung vor einer Frage stehen, die sie nicht aus eigenen Mitteln beantworten konnte. Sie muß denn auch dort unlösbar bleiben, wo ihre Lösung durch die Autorität des Christus abgelehnt wird.

Das darf uns jedoch nicht hindern, die außerordentliche Selbständigkeit Sacharjas im Entwurf des eschatologischen Heilsbildes recht einzuschätzen. Es bleibt erstaunlich, welch

³⁴ Vgl. das von Strack-Billerbeck (A. 31), S. 462 ff., beigebrachte Material; dazu E. L. Ehrlich, Ein Beitrag zur Messiaslehre der Qumransekte: ZAW 68 (1956), S. 234 ff.

³⁵ 1 QS 9, 11; 1 QS a 2, 12 ff.; CD 12, 23; 14, 19; 19, 10; 20, 1. Dazu K. Schubert, Zwei Messiasse aus dem Regelbuch von Chirbet Qumran: Judaica 11 (1955), S. 216 ff.; M. Burrows, The Dead Sea Scrolls (1956), S. 264 f.; Ehrlich (A. 34), ebd., Beachtenswerte Bedenken gegen eine doppelte Messiasgestalt in der Literatur von Qumran bei H. H. Rowley, The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls (1952), S. 41; L. Silbermann, The Two «Messiahs» of the Manual of Discipline: Vet. Test. 5 (1955), S. 77 ff.; W. S. La Sor, The Messiahs of Aaron and Israel: Vet. Test. 5 (1956), S. 425 ff.

³⁶ Auch Ehrlich (ebd. 6 A. 34) hält eine Wandlung der Anschauung vom Messias innerhalb der Qumransekte für wahrscheinlich, S. 242 f.

starkes Bewußtsein der prophetischen Autorität in diesem «Epi-
gonen» lebt, obschon er sich sonst gerne auf seine Überein-
stimmung mit den früheren Propheten beruft (1, 4 ff.; 7, 12).
Indem er aber seinem Geschlecht half, unter ganz veränderten
Verhältnissen an der umfassenden Heilsverwirklichung der
alten Hoffnung festzuhalten und in der schon gewährten Got-
tesgabe das Unterpfand für die ganze Fülle des Heils zu er-
greifen, hat er, wenn auch in unvollkommenen Formen, den
Glauben vorgelebt, der selbst auf ungewohnten Wegen das
Vertrauen zu dem unveränderlichen Vollendungs willen Gottes
zu bewahren vermag.

Basel.

Walther Eichrodt.