

"Sieben Augen auf einem Stein" : Sach. 3, 9.

Autor(en): **Rüthy, Albert E.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **13 (1957)**

Heft 6

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878967>

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.

«Sieben Augen auf einem Stein.»

Sach. 3, 9.

Das vierte Nachtgesicht des Sacharja (cap. 13) gehört noch immer zu den am schwierigsten auszulegenden Stücken des Alten Testaments. Insbesondere an dem rätselhaften Stein mit den sieben Augen (v. 9) sind die verschiedensten Erklärungen versucht worden, ohne daß sich eine davon endgültig hätte durchsetzen können. Immerhin macht sich in den neuesten exegetischen Arbeiten über das Kapitel die Tendenz zu einem gewissen Consensus bemerkbar. Wir weisen zunächst auf diejenigen Punkte hin, die für unser besonderes Thema von Wichtigkeit sind.

a) Man ist dem masoretischen Text gegenüber wieder bedeutend zuversichtlicher geworden, als das lange Zeit der Fall gewesen war. Lehrreich ist da ein Vergleich zwischen der ersten und der zweiten Auflage von Horsts Kommentar.¹ Während er 1938 nicht ohne zahlreiche Eingriffe in den überlieferten Text ausgekommen war, beschränkt er sich 1954 auf ganz wenige Textänderungen. Ja, Rignell in seiner eingehenden Textuntersuchung zu Sach. 1, 7—6, 15 geht, in der von Nyberg gewiesenen Richtung arbeitend, so weit, überhaupt jede Änderung am MT abzulehnen, und schließt sein Buch mit den Sätzen: «Es dürfte in der Tat kein Anlaß bestehen, auch nur an einem einzigen Punkt des Textes zugunsten einer der Versionen von MT abzugehen. Die masoretische Auffassung des Textes der Visionen Sacharjas muß im Vergleich mit derjenigen, die in den alten Übersetzungen zum Ausdruck kommt, als weit überlegen angesehen werden.»²

Die konservativere Haltung bezieht sich einmal auf die Anordnung des Textes, die bisher weitgehend für gestört angesehen wurde. Des beschränkten Raumes wegen müssen wir uns auf einige summarische und unvollständige Angaben beschränken. Duhm schiebt 4, 6 a β —10 a zwischen 3, 8 und 9 ein; Haller

¹ F. Horst in Handbuch zum A.T., I, 14 (1938; 1954).

² L. G. Rignell, Die Nachtgesichte des Sacharja (Diss. Lund 1950), S. 248. — H. S. Nyberg, Das textkritische Problem des A.T. am Hoseabuche demonstriert: ZAW 52 (1934), S. 241 ff.; Studien zum Hoseabuche, = Uppsala Universitets Årsskrift 1935: 6 (1935).

und Sellin trennen 3, 8—10 ab und stellen diese Verse mit 4, 6 b—10 a zu einer Gruppe von Sprüchen zusammen; Galling: 3, 1—5 und 6—9 zwei Teile der 4. Vision; 3, 10 mit 4, 6 b—10 a zusammengenommen; Schmidt zerlegt cap. 3 in zwei Visionen; Horst 1934 scheidet 3, 8. 9 b β als «Heilsspruch» aus, dazu verschiedene Umstellungen im übrigen Text.³ Demgegenüber halten eine Anzahl neuerer Erklärer, so Junker, Elliger, Nötscher, Rignell, Horst 1954, an der vorliegenden Textanordnung fest.⁴ Elliger, Rignell und Horst 1954 beschränken jedoch nach dem Vorgang Rothsteins den eigentlichen Visionsbericht auf v. 1—7 (Nötscher v. 1—5), während Junker das ganze Kapitel als Einheit betrachtet.⁵

b) Auch mit eigentlichen Textänderungen ist man viel zurückhaltender geworden. Die für uns wichtigsten betreffen v. 9 und werden von jenen Erklärern vorgenommen, die diesen Vers in Zusammenhang mit 4, 6 b—10 bringen (s. oben unter a!) und dabei annehmen, daß es sich in 3, 9 und 4, 7—10 um denselben Stein handle, der nicht dem Hohenpriester, sondern Serubbabel vorgelegt werde. Marti KHC, Nowack und Sellin ZAW 1942/43 ersetzen in v. 9 Josua geradezu durch Serubbabel. Duhm und mit ihm Marti HSAT und Haller lesen לפניו «vor ihn» (d. h. Serubbabel) anstatt «vor Josua»; Greßmann und Galling לפני «vor mich» (Jahwe), ebenfalls mit der Annahme, der Stein gehöre zu Serubbabel.⁶ All diese Konjekturen fallen dahin, sobald man die Verbindung von 3, 9 mit 4, 6 b—10 a aufgibt, oder

³ B. Duhm, Anmerkungen zu den Zwölf Propheten (1911), S. 78 ff. — M. Haller in Die Schriften des A.T. in Auswahl, II, 3 (²1925). — E. Sellin, Noch einmal der Stein des Sacharja: ZAW 59 (1942/43) (s. auch JBL 50, 1931, S. 242 ff.). — K. Galling, Das vierte Nachtgesicht des Propheten Sacharja: Zschr. f. Missionskunde u. Rel.wiss. 46 (1931), S. 193 ff. — H. Schmidt, Das vierte Nachtgesicht des Proph. Sacharja: ZAW 54 (1936), S. 48 ff.

⁴ H. Junker in Die Heilige Schrift des A.T. (Bonn), VIII, 3/2 (1938). — K. Elliger in Das Alte Testament Deutsch, 25 (²1951). — F. Nötscher in Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung (Echter-Bibel) (1948).

⁵ J. W. Rothstein, Die Nachtgesichte des Sacharja (1910), S. 87 ff.; auch O. Eißfeldt, Einleitung in das A.T. (²1956), S. 531.

⁶ K. Marti in Kurzer Hand-Commentar zum A.T., XIII (1904) (= KHC); ders. in Die Heilige Schrift des A.T. (Kautzsch), (⁴1923) (= HSAT). — W. Nowack in Handkommentar zum A.T., III, 4 (³1922). — H. Greßmann, Der Messias (1929), S. 259.

mit anderen Worten: wenn man annimmt, daß der «Stein» von 3, 9 mit dem von 4, 7. 10 nichts zu tun hat.

Die übrigen, von manchen Erklärern recht zahlreich angebrachten, neuerdings zum größern Teil wieder aufgegebenen Textänderungen in cap. 3 sind für unsern Zusammenhang weniger wichtig.

c) Die Schuld Josuas (v. 4): Rothstein, Haller, Greßmann, Sellin KAT, Jepsen u. a. denken an eine persönliche Verfehlung oder an rituelle Unreinheit, die Josua für das Hohepriesteramt ungeeignet gemacht hätte.⁷ Nach anderer Meinung steht der Hohepriester als Vertreter der Gemeinde und ihrer Schuld vor Gott; so schon Hitzig, Marti, Duhm u. a., dann auch Gallig, Junker, Horst, Sellin ZAW 1942/43; Nötscher mit der Einschränkung: «wohl nicht oder wenigstens nicht ausschließlich die persönliche (Schuld) des Hohepriesters». Elliger sieht in der Schuld Josuas ganz allgemein seine Sünde, von der er durch die Absolution entsprechend dem Ritual für die Hohepriesterweihe gereinigt wird. Für die Bedeutung der schmutzigen Kleider (v. 3 f.) sind die Ausführungen Gallings besonders beachtenswert (nicht Kleidung des Angeklagten, sondern Trauerkleider).

d) Der Stein in v. 9: Hält man die Identität dieses Steines mit dem von 4, 7. 10 nicht für gegeben, so fällt sowohl die ältere Erklärung als Grundstein des Tempels (so u. a. Hitzig) wie auch die neuere als Schlußstein (Marti, Duhm, Haller, Nowack, Kittel, Procksch u. a.) dahin.⁸ Das gleiche gilt für die Deutung Sellins JBL 1931 und ZAW 1942/43 (ein babylonischer kuduru, d. h. ein Grenzstein, der zugleich eine Urkunde über eine Landverleihung durch den König darstellt) und für diejenige Schmidts (der heilige Fels). Greßmann und Gallig (der Edelstein eines Siegelrings, vgl. Hag. 2, 23) sehen in dem Stein einen Hinweis auf Serubbabel. Ebenfalls an einen Edelstein, aber als Schmuckstück für den Kopfbund des Hohenpriesters denkt Sel-

⁷ E. Sellin in Kommentar zum Alten Testament, XII (21930) (= KAT). — A. Jepsen, Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch, III: ZAW 61 (1945/48), S. 95 ff.

⁸ F. Hitzig in Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch z. A.T. (21852). — R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 3 (1927/29), S. 471 f. — O. Procksch, Theologie des A.T. (1950), S. 354.

lin KAT (aber später von ihm selbst aufgegeben, s. oben). Diese Erklärung wird neuerdings aufgenommen von Elliger, Rignell und Horst 1954.

e) Die sieben Augen: Ausgehend von 4, 10 denkt man an die Augen Jahwes, die auf den Stein gerichtet sind; so u. a. Marti, Junker (= die Vorsehungsengel), Schmidt, Sellin ZAW 1942/1943, Rignell (Umschreibung des Jahwenamens). Auch Horst 1954 gibt dieser Erklärung den Vorzug. Die andere sieht in den sieben Augen eine Angabe über den Stein selbst: sieben Facetten oder Felder darauf (Wellhausen, Sellin KAT, Elliger) oder kreisförmige Ornamente (Greßmann «Horusaugen»; Gallig).⁹

Fassen wir zusammen. Der festzustellende Consensus der neuesten Erklärer geht dahin, daß Textfolge und Wortlaut, abgesehen vielleicht von einzelnen wenigen Stellen, in Sach. 3 ungestört erhalten sind. Josua steht vor allem als Vertreter der sündigen Gemeinde vor Gott; seine eigene Entsündigung leitet die des ganzen Landes (v. 9) ein. Der Stein ist für ihn, nicht für Serubbabel bestimmt; er gehört mit dem in Ex. 28, 36—38 und 39, 30 erwähnten צִיָּץ am Kopfbund des Hohenpriesters zusammen. Auch wenn v. 8—10 vom Visionsbericht selbst zu trennen sind, besteht doch ein innerer Zusammenhang, einerseits zwischen dem Turban in v. 5 und dem Stein in v. 9, andererseits zwischen der Entsündigung Josuas in v. 4 und des Landes in v. 9. Betreffs der sieben Augen gehen die Meinungen noch auseinander.

Die so umschriebene Auffassung scheint auch mir die annehmbarste zu sein. Indes finde ich dabei ein Moment noch zu wenig berücksichtigt, nämlich die Parallele von על-אבן אחת und ביום אחד am Anfang und am Ende des Gottesspruches über den Stein. Das will sagen: wie auf *einem* Stein sieben Augen sind (wie immer man diese erklären will), so wird an *einem* Tage die Schuld des Landes gelöscht. Es geht kaum an, אבן אחת mit «ein gewisser Stein» (Junker) oder «derselbe Stein», d. h. der schon vorher genannte (Rignell) wiederzugeben; im letztern Fall müßte man auch Determination erwarten. ביום אחד bedeutet sicher «an einem einzigen Tag»; es ist der Tag, an dem die Heilszeit anbricht und den Sacharja wie Haggai mit der Voll-

⁹ J. Wellhausen, Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt (³1898). Vgl. auch A. Jeremias, Das A.T. im Lichte des Alten Orients (⁴1930), S. 738 f.

endung des Tempelbaus erwartet. Von hier aus muß aber auch vorher verstanden werden: auf einem einzigen Stein. Der *eine* Stein mit den sieben Augen ist ein Vorzeichen für den *einen* Tag, an dem das Land von aller Schuld gereinigt wird.

Nach Ex. 28, 38 soll Aaron den ציץ an seiner Stirn tragen zum Zeichen dafür, daß er die Schuld der Israeliten trägt, d. h. sie stellvertretend auf sich nimmt, und daß er ihnen dadurch Gottes Wohlgefallen sichern soll. So ist der ציץ zugleich Zeichen der Schuld und der Vergebung. Auch Josua steht stellvertretend für seine Gemeinde vor Gott, und der Stein hat bei ihm dieselbe Doppelbedeutung wie der ציץ Aarons. Zunächst ist er Zeichen der Schuld, aber durch die Gravierung von Jahwes Hand wird er zum Zeichen der Vergebung. Auch in Ex. 28, 36 ist die Rede von einer Gravierung. Im Unterschied von Sach. 3, 9 ist aber hier ihr Wortlaut angegeben: קדש ליהוה (Jahwe geheiligt). Auch hier wird das Zeichen der Sünde durch die Gravierung zum Zeichen der Vergebung. Aber im Gegensatz zu Sach. 3, 9 handelt es sich hier, im Rahmen der Priesterschrift, allein um rituelle Verfehlungen, speziell bei den Opfern.¹⁰

Von dem eben Gesagten aus ist man versucht, in Sach. 3, 9 einen Textfehler anzunehmen. Wäre etwa שבעה עונים «sieben Sünden» zu lesen? Es läge bloß die allzu leicht geschehende Verwechslung eines ו und י vor. Dieselbe Fehlesung nehmen men die meisten Exegeten für Sach. 5, 6 an, indem sie nach LXX עינים «ihr Auge» in עונם «ihre Schuld» ändern. Rignell hält allerdings auch hier am MT fest; aber seine Erklärung von עינים als Totalitätsform mit der Bedeutung «das, was man sieht» ist nicht sehr überzeugend. Halten wir aber mit ihm

¹⁰ Da ציץ sonst auch «Blume» bedeutet, könnte man sich das Schmuckstück am Kopfbund des Hohenpriesters blütenförmig vorstellen; Köhler erklärt es als «(künstliche) Blume, Stirnblatt» (Köhler-Baumgartner, Lexicon in V.T. libros, 1953, S. 802). Aber ציץ geht wie das vielleicht letztlich damit verwandte נץ auf die Grundbedeutung «glänzen» zurück und bezeichnet sowohl eine Blume wie ein Schmuckstück als etwas Glänzendes; s. A. E. Rüthy, Die Pflanze und ihre Teile im biblisch-hebr. Sprachgebrauch (1942), S. 67. Auf das Verhältnis von ציץ zu dem in Ex. 39, 30 daneben stehenden נזר kann hier nicht eingegangen werden. Bedeutsam ist aber für uns, daß in Sach. 9, 16 von den Steinen eines נזר die Rede ist; sollten auch die Worte hier nicht unsprünglich sein, so bleibt doch der Ausdruck als solcher bestehen.

LXX für falsch, so liegt auf ihrer Seite die umgekehrte Verwechslung gegenüber der von uns für 3, 9 erwogenen vor.¹¹

Dabei wäre nicht an eine Siebenzahl bestimmter Verfehlungen zu denken. Sieben ist die Zahl der Ganzheit. Die «sieben Sünden» würden die ganze Sündenschuld der Gemeinde bedeuten, die durch den Stein dargestellt wird und die der Hohepriester stellvertretend auf sich zu nehmen hat. Damit steht nicht in Widerspruch, daß er in v. 4 bereits von seiner Schuld befreit wird. Denn erstens ist ja v. 8—10 nicht ohne weiteres als Fortsetzung von v. 1—7 zu nehmen, und zweitens muß der, der stellvertretend die Schuld anderer trägt, vorerst von eigener Schuld gereinigt sein. Der Gottesspruch über den Stein würde dann besagen: So, wie dieser *eine* Stein die ganze Schuld des Landes bedeutet, wird diese Schuld an *einem* Tage ausgetilgt.

Die sieben Augen kommen nochmals in 4, 10 vor, dort deutlich als Augen Jahwes bezeichnet. Vielleicht ist gerade von dort die Lesung עֵינַיִם in 3, 9 eingedrungen. Allerdings würde auch ein sachlicher Zusammenhang zwischen den sieben Augen und den sieben Sünden bestehen: mit seinen sieben Augen sieht Jahwe auch die sieben Sünden; das heißt, daß seinem alles durchdringenden Blick keine Schuld entgeht. Auch das Lamm in Apoc. 6, 5, das stellvertretend für die ganze Schuld der Menschen hingeschlachtet wird, hat sieben Augen.

Mag man der in Erwägung gezogenen Textänderung gegenüber seine Bedenken haben, so glaube ich doch, daß die angestellten Überlegungen für das Verständnis von Sach. 3, 9 nicht ganz wertlos sind. Nimmt man lieber die allerdings auch nicht ganz von Schwierigkeiten freie Deutung der sieben Augen von 4, 10 her als die Augen Jahwes an, so scheint mir doch im Hinblick auf Ex. 28, 38 so viel bestehen zu bleiben, daß Josua mit dem ihm vorgelegten Stein aufgetragen wird, die Schuld seiner Gemeinde vor Gott zu tragen, damit er sie aufhebe.

Mit Recht sagt Elliger, daß Sacharja eine Offenbarung zuteil geworden sei, die über den Mann, an den er dachte, hinausweise auf den, den der Hebräerbrief als den wahren Hohen-

¹¹ Dem Einwand, daß der Plural von עֵינַיִם sonst weiblich gebildet werde, ist entgegenzuhalten, daß in späteren Schriften des A.T. auch die männliche Pluralbildung erscheint, s. Jes. 64, 5 f.; Jer. 14, 7; Ez. 28, 18; Dan. 9, 13; Sir. 3, 15.

priester erkannt hat. Dem möchte ich beifügen: Es geht eine deutliche Linie von dem ersten nachexilischen Hohenpriester Josua, der den Stein als Zeichen der Schuld und der Vergebung erhält, über seine Nachfolger, die die Verfehlungen der opfernden Israeliten stellvertretend tragen sollen, hin zu dem Hohenpriester des Neuen Bundes, der zugleich das geschlachtete Lamm mit den sieben Augen ist, das Lamm, von dem auch gesagt ist, daß es die Sünden der Welt wegträgt.

Bern.

Albert E. Rüthy.