

Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis. Sozialgeschichtliche Hintergründe zu Mt 25.1–13*

RUBEN ZIMMERMANN

Nadlerstrasse 17, D-69226 Nussloch, Germany

Die Untersuchung des 'bildspendenden Bereichs' des Jungfrauengleichnisses hat gezeigt, dass einzelne Motive des Gleichnisses als Elemente zeitgenössischer Hochzeitsbräuche erklärt werden können: So muss die nächtliche Ankunft des Bräutigams nicht allegorisch auf die Parusieverzögerung gedeutet werden, sondern entspricht dem griechischen Ritus, nach dem der Bräutigam erst spät am Abend die Braut in sein Elternhaus geleitet, nachdem zuvor im Haus der Braut das Hochzeitsmahl gefeiert wurde. Die Jungfrauen könnten Mägdle aus dem Haus des Bräutigams sein, die auf die nächtliche Rückkehr ihres Herrn warten und die Brautleute nach ihrer Ankunft mit Gefäßfackeln ins Brautgemach begleiten, bevor die Tür zu demselben verschlossen wird.

Die ntl. Forschung hat sich intensiv mit der Frage beschäftigt, ob es sich beim so genannten Jungfrauengleichnis in Mt 25.1–13 um ein authentisches Jesusgleichnis oder um eine spätere Gemeindebildung handelt. Doch ganz gleich, ob man hier eine Parabel Jesu annimmt (Jeremias, Weder, Luz u.a.¹), bei der eine

* Ich danke Prof. Dr. U. Luz (Bern) herzlich für die Durchsicht des Manuskripts und weiterführende Anregungen.

- 1 Ein ursprüngliches Jesusgleichnis in der vorliegenden Form postulieren z.B. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984) 48ff., 171ff.; M. Meinertz, 'Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen', *Synoptische Studien, FS A. Wikenhauser* (ed. Josef Schmid; München: Zink, 1953) 94–106; W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung* (ATANT; Zürich: Zwingli, 1957) 50–2; H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (FRLANT 120; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990) 239–49. Mit der Umformung einer ursprünglichen Parabel, insbesondere durch Einfügung von VV. 5–7, rechnen z.B. I. Maisch, 'Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen. Auslegung von Mt 25,1–13', *BiLe* 11 (1970) 247–59; I. H. Jones, *The Matthean Parables. A Literary and Historical Commentary* (NovTSup 80; Leiden u.a.: Brill, 1995) 443–62; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3. Teilband Mt 18–25 (EKK 1/3; Zürich/Braunschweig: Benzinger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997) 465–92, hier 471; K. Erlemann, *Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch* (Tübingen/Basel: Francke, 1999) 191ff.

bildhafte Erzählung auf einen tieferliegenden Sinn hindeutet, oder ob es sich von vornherein um eine Allegorie der Gemeinde (Bornkamm, Strobel, Donfried u.a.²) handelt, bei der das Hochzeitsszenario durch die übergeordnete Sachebene (meist das Thema der Parusieverzögerung) gewissermaßen von außen gesteuert wird, in einem war sich die Exegese einig: Die Ankunft des Bräutigams wird 'nicht als realistische Widerspiegelung palästinensischer (!) Hochzeitsbräuche zu verstehen [sein]'.³

Allerdings wurde kaum je der Nachweis im Einzelnen geführt, welche Elemente als unrealistisch eingeschätzt werden müssen. Denn selbst wenn nicht zu bezweifeln ist, dass Mt 25.1–13 über den Literalsinn hinaus auf einen tieferliegenden religiösen Sinn hinzielt (vgl. 25.1), muss deshalb nicht gleich die ganze geschilderte Szene als Fiktion konzipiert sein. Die Annahme der Bildhaftigkeit entbindet nicht von der Rückfrage nach dem realen Hintergrund, d.h. den Hochzeitsriten der damaligen Zeit⁴ – im Gegenteil. Nach der neueren Metaphernforschung kann die semantische 'Konterdetermination' (Weinrich) bzw. der bewusst 'kalkulierte Kategorienfehler' (Ricoeur) der uneigentlichen Rede erst in voller Weise erkannt werden, wenn der so genannte 'bildspendende Bereich' (donor field) hinreichend geklärt ist.⁵ Erst durch eine Entscheidung über den realen Hintergrund gewinnt die Bildlichkeit als bewusst eingesetzte metaphorische Widersprüchlichkeit ihr ganzes Profil.

2 Vgl. z.B. G. Bornkamm, 'Die Verzögerung der Parusie. Exegetische Bemerkungen zu zwei synoptischen Texten', *Geschichte und Glaube I. Gesammelte Aufsätze III* (BEvTh 48; München: Kaiser, 1968) 46–55; F. A. Strobel, 'Zum Verständnis von Mt XXV 1–13', *NT 2* (1958) 199–227; E. Gräßer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW 22; Berlin/New York: De Gruyter, 1970) 119–27; K. P. Donfried, 'The Allegory of the Ten Virgins (Matt 25:1–13) as a Summary of Matthean Theology', *JBL* 93 (1974) 415–28; J. Lambrecht, 'The Wise and Foolish Virgins (Matthew 25:1–13)', *Once More Astonished: The Parables of Jesus* (New York: Crossroad, 1981) 146–66; D. A. Hagner, *Matthew 14–28* (WBC 33b; Dallas: Word, 1995) 725–30.

3 So neuerdings das Urteil von H. Frankemölle, *Matthäus: Kommentar* (Düsseldorf: Patmos, 1997) 416; vgl. stellvertretend für die ältere Auslegung etwa Bornkamm, 'Verzögerung', 50: '(...), die sich aus den Vorgängen einer natürlichen Hochzeit nicht erklären lassen'; 52: 'der aus keiner Hochzeitssitte abzuleitende Akt der "Einholung" des Bräutigams', etc.

4 Gegen Bornkamm, 'Verzögerung', 51: 'Man darf also gar nicht den Versuch machen, die Einzelheiten der Parabel mit zeitgenössischen Hochzeitssitten in Einklang zu bringen.'

5 Mit dem Begriff 'Konterdetermination' hat H. Weinrich den Vorgang beschrieben, dass die durch die Verwendung bestimmter Lexeme evozierte Determinationserwartung durch die metaphorische Prädikation gebrochen wird, vgl. H. Weinrich, *Sprache in Texten* (Stuttgart: Klett, 1976) 311, 320; vgl. P. Ricoeur, *Die lebendige Metapher* (Übergänge 12; München: Fink, 1991) (orig. *La métaphore vive* [Paris, 1975]) 188, ferner VI: 'prädikative Impertinenz'. Ähnlich C. Strub, *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie* (Freiburg i.Br./München: Alber, 1991). Zur Metapherntheorie ausführlich meinen Beitrag R. Zimmermann, 'Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch', *TZ* 56 (2000) 108–33.

Der vorliegende Beitrag möchte deshalb nach einer kurzen synchronen Analyse des Gleichnisses (1) die sozialgeschichtlichen Hintergründe von Mt 25.1–13 als bildspendenden Bereich des Gleichnisses erhellen. Konkret soll die Hochzeitsschilderung des Gleichnisses durch Vergleich mit dem Ablauf des antiken Hochzeitsrituals hinsichtlich ihrer historischen Plausibilität geprüft werden (2).

1. Synchrone Analyse (Kontext/ Struktur) von Mt 25.1–13

Die Parabel von den zehn Jungfrauen ist eingebettet in die sogenannten 'Endzeitrede', die die Kapitel 24 und 25 des MtEvs umfasst und deren zentrales Thema die Parusie des Menschensohns zum Gericht darstellt. Innerhalb des dreigliedrigen Aufbaus dieser Rede⁶ erscheint unsere Perikope im Mittelteil (24.32–25.30), der formal durch Gleichnisse und Parabeln bestimmt wird, die wiederum durch appelative Logien zum Wachsein bzw. Bereitsein (24.42, 44; 25.13) sowie zum rechten Wissen (24.32f., 43) bzw. Nicht-Wissen der Zeichen der Zeit (24.36, 39, 42, 44, 50; 25.13) gerahmt und durchzogen werden. Die Ungewissheit von Tag und Stunde der Ankunft führt zur verschärften Mahnung zur Wachsamkeit.

Mt 25.1–13 ist eine in sich geschlossene Einheit. Der Erzählverlauf ist stringent und weist keine besonderen Brüche auf.⁷ In V. 1 sind mit Nennung der Hauptakteure (Jungfrauen, Bräutigam) und eines Kurzresümées des Handlungsverlaufs alle Elemente der *Exposition* gegeben. Versucht man eine szenische Gliederung, zeigt sich dann im Folgenden die klassische Dreiteilung einer dramatischen Erzählung⁸ mit Einleitung (πρότασις, VV. 2–5), spannungsreicher Ausgestaltung (ἐπίτασις) im Mittelteil (VV. 6–9) und Katastrophe (καταστροφή) der Schlusszene, die mit Ankunft des Bräutigams eingeleitet wird (VV. 10–12). Zweiter und dritter Teil gipfeln jeweils in einem knappen Dialog der dummen Jungfrauen, einmal mit den klugen Gefährtinnen (V. 9), einmal mit dem Bräutigam (V. 12).

6 24.4–31: zeitlicher Ablauf des Kommens vom Himmel her; 24.32–25.30: Gleichnisse; 25.31–46: Thronszene des Endgerichts; vgl. P. J. Maartens, 'The Structuring Principles in Mt 24 and 25 and the Interpretation of the Text', *Neot* 16 (1982) 88–117; Luz, *Matthäus*, 3.402–4.

7 In diachroner Perspektive kann man feststellen, dass das abschließende Kommentarwort (V. 13) aufgrund der inhaltlichen Spannung zu V. 5 (auch die Klugen schlafen) steht und wohl kaum zum ursprünglichen Bestand der Erzählung gehört hat. Es ist dem Metaphernkonzept der eschatologischen Wachsamkeit entlehnt (vgl. Mt 24.42) und eventuell vom Evangelisten hier angefügt worden.

8 So bereits Bullinger, zuletzt Luz, *Matthäus*, 3.467. Jones, *Parables*, 446–59 geht von einer fünfteiligen Form aus, die er am Einsatz von Adverbien festmachen will (VV. 1, 5, 6, 10, 11), in der Analyse begegnet dann allerdings doch eine dreigeteilte Makrostruktur (A: 1–4; B: 5–9; C: 10–13).

Auch wenn diese Anklänge an den klassischen Dreischritt unverkennbar sind, sollte man m.E. diese formalen Gliederungshinweise nicht überbewerten. Denn die dramatische Entwicklung wird von Anfang an 'ausgebremst', indem die Jungfrauen bereits zu Anfang (V. 2) polarisierend charakterisiert werden. Auch wenn durch das Fehlen des Öls eine gewisse Spannungssteigerung erkennbar ist, wird man doch kaum – wie beim klassischen Typus üblich – von einem 'plötzlichen Umschlag' (περιπέτεια)⁹ reden können, denn am Ende tritt das ein, was die Leser/innen von Anfang (V. 2) an schon wissen oder zumindest befürchten müssen: die Klugen werden belohnt, die Dummen gehen leer aus.

So möchte ich im Folgenden eine andere Gliederung versuchen, die sich am Wechsel zwischen Homogenisierung und Polarisierung der Protagonistinnen, d.h. der Jungfrauen, orientiert. Die Exposition (V. 1) nennt noch völlig wertfrei eine Gruppe von zehn Jungfrauen, die mit V. 2 antithetisch in zwei Lager geteilt werden: fünf sind dumm, fünf sind klug. Erst mit den im Chiasmus konstruierten¹⁰ Versen 3 und 4 wird diese pauschale Charakterisierung funktional begründet: Die einen sind deshalb dumm, weil sie kein Öl zu ihren Fackeln mitnehmen, die anderen klug, weil sie an Ölfässer denken. Die Kontrastierung erfolgt dabei nicht nur durch die zentrale Wortstellung am Versanfang (αἱ γὰρ μωραὶ – αἱ δὲ φρόνιμοι), sondern auch durch die enge Zuordnung der Prädikate (V. 3 fin: οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον – V. 4: ἔλαβον ἔλαιον). Mit V. 5 setzt allerdings eine retardierende Phase ein, die nun wiederum die beiden Jungfrauengruppen 'friedlich' vereint zeigt. Durch die Verspätung des Bräutigams schlafen alle (πάσαι) ein (V. 5). Diese Perspektive ändert sich durch die Ankündigung der Ankunft des Bräutigams noch nicht: der Weckruf und die Aufforderung hinauszugehen ergehen an alle Jungfrauen gleichermaßen (V. 6), alle (πάσαι) stehen auf und machen sich bereit (V. 7). Erst jetzt wird die Not der Dummen offenkundig: ihnen fehlt das Öl für ihre Lampen. Auch wenn dies in gedrängtem Stil gar nicht eigens thematisiert wird, ist das Defizit doch in der Bitte an die Klugen (V. 8) vorausgesetzt. Die Klugen allerdings können von ihrem Öl nichts abgeben und schicken die Törichten zu den Händlern. Diese Abwesenheit wird den dummen Jungfrauen dann aber zum Verhängnis, als der Bräutigam kommt. Mit denen, die bereit sind, geht er hinein zur Hochzeit (εἰς τοὺς γάμους, V. 10) und schließt die Tür. Die eingangs zentrale Frage nach dem Öl wird nun nur noch als Vorbedingung eingestuft und spielt offensichtlich inhaltlich keine Rolle mehr. Im Schlussteil dominiert vielmehr die relationale Dimension der Jungfrauen zum Bräutigam: Dies wird durch präpositionale Zuordnung (hineingehen mit ihm), durch die Anrede (κύριε κύριε), durch das

⁹ So z.B. Luz, *Matthäus*, 3.467.

¹⁰ V. 3: nehmen Lampen (τὰς λαμπάδας αὐτῶν) – nehmen kein Öl (οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον).

V. 4: nehmen Öl (ἔλαβον ἔλαιον) – mit ihren Lampen (μετὰ τῶν λαμπάδων ἑαυτῶν).

entscheidende Kriterium des persönlichen (Nicht-)Kennens (οὐκ οἶδα ὑμᾶς) sowie durch den Wechsel der Termini (αἱ ἔτοιμοι – αἱ λοιπαί im Ggs. zu μωραί – φρόνιμοι, VV. 1–9) deutlich. Doch auch die ganze Erzählung lässt sich als eine ‘Hin- und Her-Bewegung’ der Jungfrauen in Richtung des Bräutigams (εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου) beschreiben, wie die Komposita des Verbs ἔρχομαι nahelegen: in VV. 1 und 6 wird die Aufgabe der Jungfrauen erwähnt, dem Bräutigam entgegenzuziehen (ἐξέρχομαι), während in V. 10 die Polarisierung der Jungfrauen durch ihre räumliche Nähe bzw. Distanz unterstrichen wird: Die Dummen gehen weg (ἀπέρχομαι, V. 10a), die Klugen gehen mit ihm hinein (εἰσέρχομαι), der gleiche Begriff, der sonst als Signalwort für das ‘Eingehen ins Reich der Himmel’ benutzt wird (Mt 5.20; 18.3; etc.), um das es doch nach V. 1 in der ganzen Erzählung gehen soll. Die Dummen kommen hingegen zu spät (V. 11: ὕστερον ἔρχομαι). Der abschließende Appell zur Wachsamkeit nimmt ein Wort aus Mt 24.42 wieder auf, in dem es um die Wiederkunft des Menschensohns zum Gericht geht.

Letztlich zielt also die Parabel auf die Beziehung zum Bräutigam. Die antithetische Gegenüberstellung von dummen und klugen Jungfrauen zeigt hier ihren eigentlichen Sinn: Die Klugen gehen mit dem Bräutigam hinein, die Dummen müssen draußen bleiben, ja der Bräutigam kennt sie nicht einmal (mehr). Am Ende verdichten sich die Indizien uneigentlicher bzw. religiöser Rede und schlagen somit einen Bogen zum einleitenden Vers, der die Parabel als ‘Reich-Gottes-Gleichnis’ charakterisiert.

2. Der Hochzeitsritus im Gleichnis und nach zeitgenössischen Quellen

Die frühere Exegese hatte fast einmütig behauptet, dass in Mt 25.1–13 eine ‘unmögliche Hochzeit’ geschildert werde, die eindeutig auf einen bildlichen Tiefensinn hindeute. Nach jüdischer Sitte werde nicht der Bräutigam, sondern die Braut eingeholt. Eine Verzögerung des Bräutigams mache auf der Bildebene keinen Sinn, schon gar nicht die Vorstellung einer mitternächtlichen Ankunft. Ganz unbegreiflich sei jedoch die Szene der ‘verschlossenen Tür’, da nach altorientalischer Sitte das mehrtägige Hochzeitsfest offen für die ganze Dorfgemeinschaft war. Auch die Zahl der Jungfrauen sei deutlich stilisiert, viele Einzelzüge aus keiner Hochzeitssitte ableitbar.¹¹

Allerdings wurde fast nie versucht, die in Mt 25 suggerierte Hochzeits-Szene mit unserer Kenntnis der zeitgenössischen Hochzeitsfeier zu vergleichen. Um das Maß der Bildlichkeit und damit letztlich auch die metaphorische Pointe

11 So z.B. Bornkamm, ‘Verzögerung’, 52: die Handlung lässt sich ‘als irdisch-natürliches Geschehen nicht vorstellen’. Ähnlich auch bereits R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 12 N.F.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) 191: ‘eine von der Anwendung aus konstruierte Allegorie’ u.v.a.

beurteilen zu können, ist es notwendig, sich zunächst einen Überblick über das Hochzeitsritual der hellenistisch-römischen Antike zu verschaffen, bevor einzelne für Mt 25,1–13 relevante Aspekte näher untersucht werden.

2.1. *Der Hochzeitsritus in hellenistisch-römischer Antike*¹²

Jüdischer oder hellenistischer Ritus?

Zunächst wird man angesichts des Entstehungsmilieus des MtEvs an den jüdischen Hochzeitsritus denken, was allerdings im Blick auf die Vielschichtigkeit des Judentums um die Zeitenwende sogleich wieder relativiert werden muss. Die weite Verbreitung und die unterschiedlichen Inkulturationsprozesse des Judentums verbieten es, von einem homogenen Judentum und entsprechend von einem einheitlichen jüdischen Eheritual zur Zeit Jesu auszugehen.¹³ Selbst im jüdischen Stammland zeigen z.B. die zweisprachigen Eheurkunden aus dem Babatha-Archiv,¹⁴ wie selbstverständlich jüdische und hellenistische Elemente verknüpft werden konnten. Bei dem ohnehin nicht genuin religiösen Hochzeitsfest stand man offenbar Assimilationsprozessen bezüglich der jeweiligen Umwelt relativ offen gegenüber. Da bestimmte Elemente wie Verlöbnis, Ehevertrag, Heimführung der Braut, Festmahl und Eingang ins Brautgemach sowohl in jüdischen wie auch in hellenistisch-römischen Riten wiederzufinden sind, kann man sogar von einer übergreifenden griechisch-orientalischen Grundstruktur des Eheschließungsritus sprechen. Doch trotz solcher Grenzverwischungen zeigen sich auch entscheidende Akzentsetzungen und Differenzierungen, so dass es sinnvoll erscheint, zunächst idealtypisch zwischen einem jüdischen und hellenistischen Ritus zu differenzieren, während in den konkreten Lokaltraditionen, d.h. auch in dem Mt bekannten Ritual, dann eine partielle Durchmischung angenommen werden kann.

Die Quellenlage

Im Blick auf die Quellenlage sind für die Rekonstruktion des jüdischen Ritus die detaillierten Angaben der rabbinischen Traktate (insb. *Yeb.*, *Qid.*, *Ket.*) trotz der bekannten traditionsgeschichtlichen Schwierigkeiten (Datierung, Kontinuität, etc.) unverzichtbar. Das Problem der Traditionskontinuität ist im

12 Vgl. ausführlich dazu R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt* (WUNT 2.122; Tübingen: Mohr Siebeck 2001) Exkurs 6, 230–57.

13 Vgl. etwa zum Diaspora-Judentum z.B. P. Borgen/S. Giversen (Hg.), *The New Testament and Hellenistic Judaism* (Aarhus: Aarhus University, 1995).

14 Vgl. z.B. den Vertrag vom 5. April 128 n.Chr., der römische, hellenistische und jüdische Elemente vereint, vgl. dazu R. Katzoff, 'Hellenistic Marriage Contracts', *Legal Documents of the Hellenistic World* (ed. H. Maehler/M. J. Geller; London: Warburg Inst., 1995) 37–43, hier 40, Text 44.

Blick auf den Untersuchungsgegenstand insofern zu entschärfen, als lebenszeitliche Riten eine 'longue durée' (Braudel¹⁵) aufweisen, so dass Grundstrukturen nicht dem schnellen geschichtlichen Wandel unterworfen sind. Allerdings müssen soweit wie möglich die Schriften des zeitgenössischen Judentums, wie z.B. die Texte von Philo, Josephus, Eheurkunden aus Murabaat bzw. der Cave of Letter (Babatha-Archiv) oder etwaige Qumrantexte (4Q502) berücksichtigt werden.¹⁶

Im Blick auf den griechisch-römischen Ritus kann auf eine Fülle von literarischen und archäologischen Zeugnissen¹⁷ zurückgegriffen werden, wobei die Darstellung darum bemüht ist, einige spezifischen Elemente des griechischen Brauchtums in Abgrenzung vom jüdischen Ritus herauszuarbeiten.

Gesamtablauf der Eheschließung

Die *jüdische Eheschließung* lässt sich nach altorientalischer Tradition in zwei grundlegende Phasen unterteilen: 1. Die Werbung und Verhandlungen finden in der Verlobung ihren Abschluss, die durch Ehevertrag und Übergabe eines Brautpreises demonstriert wird (inchoative Ehe¹⁸). 2. Das eigentliche

15 F. Braudel, 'Geschichte und Sozialwissenschaften – die "longue durée"', *Geschichte und Soziologie* (ed. H.-U. Wehler; Königsstein/Ts.: Athenäum, 1984) 189–215.

16 Vgl. zum jüdischen Ritus mit Bezug auf rabbinische Traktate immer noch instruktiv H. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* (Bd I; München: Beck 1926) 500–17; (Bd II; München: Beck 1924) 372–99. Umfassender dann S. Safrai, 'Home and Family', *The Jewish People in the First Century* (ed. Ders./M. Stern; CRI 1/2; Philadelphia: Fortress, 1976) 748–64; G. Mayer, *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike* (Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1987) 51–70; L. Archer, *Her Price is Beyond Rubies: the Jewish Woman in Greco-Roman Palestine* (= JSOTSup 60; Sheffield: JSOT, 1990) 123–206; T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status* (TSAJ 44; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995) 57–96.

17 So z.B. Anspielungen und Schilderungen in der antiken Literatur (z.B. Liebesromane, Aristophanes: *Aves*, Lucian: *Symposion*), Notizen der Lexika und Scholien oder künstlerischen Darstellungen wie z.B. Vasen. Vgl. immer noch instruktiv K. Erdmann, *Die Ehe im Alten Griechenland* (München: Beck, 1934); E. Pernice, *Griechisches und Römisches Privatleben* (Einleitung in die Altertumswissenschaft 2; Leipzig u.a.: Teubner, 1930) 1–82; neuerdings J. H. Oakley/R. H. Sinos, *The Wedding in Ancient Athens* (Madison: Wisconsin, 1993), allerdings nur für 600–300 v. Chr. Ferner die Überblicke bei M. B. v. Stritzky, 'Hochzeit', *RAC* 15 (1991) 915–21; B. Wagner-Hasel, 'Ehe II. Griechenland', *DNP* 3 (1997) 893–5. Zu den Vasendarstellungen vgl. P. Deussen, 'The Nuptial Theme of Centuripe Vases', *OpRom* 9 (1973) 125–33, und F. Fink, *Hochzeitsszenen auf Attischen schwarz- und rotfigurigen Vasen*, Diss. Wien, 1974.

18 Da die erste Phase der Eheschließung im orientalischen Eheritus eine mit dem heutigen Begriff 'Verlobung' kaum vergleichbare Bedeutung hat, haben Driver/Miles im Anschluss an Babylonisches Recht vorgeschlagen, von einer 'inchoativen Ehe' zu sprechen, was hier aufgenommen ist. Vgl. G. R. Driver/J. C. Miles, *The Babylonian Laws* (ed., transl. and comm.; Oxford: Clarendon, repr. 1968).

Tab. 1: Gesamttablauf des jüdischen Eheritus

1. Phase: inchoative Ehe		2. Phase: Hochzeit im engeren Sinn		
Brautwerbung	Verlobung	Interimszeit	Vorhochzeit (?)	Heimführung/ Geleit
<p>שְׂדוּכִין</p> <p>Bitte um Einwilligung in die Verlobung (an Brautvater oder Braut); Verhandlung über finanzielle Regelungen</p>	<p>אֲרוּסִין / קַדֻּשֵׁין</p> <p>einseitige Formel des Bräutigams: 'Siehe, Du bist mir verlobt/geheilig' (כְּתוּבָה) Ehevertrag und finanzielle Regelungen unter Zeugen; rechtliche Gleichstellung der Brautleute mit Eheleuten (Bsp. Untreue der Braut = Ehebruch)</p>	<p>nicht länger als 12 Monate; Treueverpflichtung der Braut endet mit der Aufforderung des Bräutigams an die Braut, in sein Haus zu kommen</p>	<p>פְּרוּחַמֵּינָא</p> <p>am Sabbat vor der Heimführung (vgl. <i>p. Dem.</i> 4. 5. 24a; <i>LevR</i> II) Gäste der Vorhochzeit sind auch Gäste der Hochzeit</p>	<p>בְּשִׁטְתָּא</p> <p>Festmahl Dauer: 7 Tage im Haus des Bräutigams; Vater des Bräutigams spricht an jedem Tag den Hochzeitssegnen über einem Weinbecher (<i>b. Ket.</i> 7b/8a); üppige Speisen</p>
				<p>הַיְקָה</p> <p>Eingang ins Brautgemach am Abend des ersten Tages der Hochzeit gehen Braut und Bräutigam in einen geschmückten Raum (nicht Traubaldachin!), um dort die Ehe sexuell zu vollziehen</p>

Tab. 2: Gesamttablauf des griechischen Eheritus

Vorfeier (προρούλια, προγάμια)		Hauptfeier (γάμος, γάμοι, ἔκδοσις, τέλος)			Nachfeier (ἐπισύλια)
Werbung um die Braut (μνηστεία), Ehevertrag (γάμος ἔγγραφος)	Darbringung von Opfern, Brautbad (λουτρὸν νυμφικόν)	Hochzeitsmahl (θοινή γαμικῆ, γαμοδαίσια)	Hochzeitsgeleit/ Brautzug (πομπή, νυμφαγωγία)	Eingang ins Brautgemach (νυμφὸν, παστός, θάλαμος)	
Werbung durch 'Freiwerberin' (προμνήστρια); der Ehevertrag hat eher den Charakter einer Konsenserklärung (συγχώρησις); Übergabe eines Pfandes (ἄρραβὼν)	Opfer und Weihegeschenke an die Schutzgötter der Hochzeit (insb. Zeus und Hera) Am Vortag fand das Bad der Braut mit Flusswasser (im λουτροφόρος von heiliger Quelle geholt) statt	im Haus der Brauteltern; beide Brauteute waren bekränzt und wurden als König und Königin gefeiert; Höhepunkt des Mahls war die Entschleierung der Braut	Heimführung der Braut ins Haus des Bräutigams in der Regel spät nachts; Brautmutter und andere Frauen trugen Fackeln; Gäste stimmen Lieder an (ὕμνεταιος)	wird durch apotropäische Riten begleitet; Braut erhält Hochzeitskuchen, Gäste singen das ἐπιθαλάμιον	Gäste bringen dem neuvermählten Paar Geschenke, weiteres Mahl mit Freunden und Verwandten

Hochzeitsfest beginnt evtl. mit einer Vorfeier, sicher aber mit der Heimführung der Braut im festlichen Zug, und findet mit Festmahl und Eingang ins Brautgemach seinen Höhepunkt (vgl. Tab. 1).

Obgleich es auch im *griechische Ritus* eine Vorbereitungsphase der Hochzeit mit Werbung, Vertrag, Opfer und Brautbad gegeben hat, hat die erste Phase im griechischen Ritual nie die Bedeutung erlangt, die ihr in der orientalisch-jüdischen Tradition zukam. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die Vorfeier (προαύλια, προγάμια) ohne großen Abstand, in der Regel am Vortag zum eigentlichen Fest stattfand. Bei der Hauptfeier ist abweichend zum jüdischen Ritus zu bemerken, dass das Geleit erst nach dem Hochzeitsmahl stattfand (vgl. Tab. 2).

Im Folgenden sollen nun vor allem die Elemente des Ritus näher untersucht werden, die für Mt 25,1–13 potenziell eine Rolle spielen können, d.h. der gesamte Bereich der sogenannten 'inchoativen Ehe' (Verlobung) mit Brautwerbung, Verhandlungen über Brautpreis, etc. kann hier ausgeblendet werden. Mt 25 beschreibt das Hochzeitsfest im engeren Sinn, das durch die Elemente Brautzug, Festmahl und Eingang ins Brautgemach strukturiert wird.

Brautzug/ Heimholung der Braut

Im jüdischen Ritus nahm die Feier im Haus der Braut ihren Anfang. Bräutigam,¹⁹ Brautführer und Freunde des Bräutigams erschienen, um die Braut vom Haus ihres Vater in das des Bräutigams zu geleiten. Die gesalbte und geschmückte Braut verließ nun das elterliche Haus mit Segenswünschen insbesondere des Brautvaters, die sich auf Dauer und Fruchtbarkeit der Ehe bezogen.²⁰

Die jungfräuliche Braut wurde beim feierlichen Hochzeitszug²¹ mit einer Sänfte getragen, die der Bräutigam mit seinen Freunden umrang.²² Nach dem babylonischen Talmud wurden in Tur Malka vor der jungfräulichen Braut Hahn und Henne als Fruchtbarkeitssymbole sowie ein verschlossener Becher mit Teruma-Wein hergetragen, der darauf hindeuten sollte, dass sie sogar von einem

19 Für Archer ist unklar, ob der Bräutigam von Anfang an dabei ist, oder mit Bezug auf 1 Makk 9,37–9 dem Zug entgegengeht; vgl. Archer, *Price*, 197; in diesem Sinn auch Gen 24; *b.Ber.* 50b; *b.Git.* 57a.

20 Vgl. bereits Gen 24,60; Ruth 4,11–12; Tob 10,11–12. Später dann *b.Ber.* 59b; *b.MQ* 9b; *Ber.R* 26. Vgl. O. Nussbaum, 'Geleit', *RAC* 9 (1976) 908–1049, hier 918.

21 Vgl. dazu Nussbaum, 'Geleit', insb. III. Brautgeleit, 917ff. Ferner Billerbeck, *Kommentar*, 1,505, 507–14 (e–n) mit rabbinischen Belegen. Auch wenn die Belege für diesen Teil der Hochzeitszeremonie vorrangig die rabbinischen Quellen sind, kann man auf Grund der vorherrschenden Debatten zwischen Shammai und Hillel annehmen, dass die Mischna hier alte Traditionen bewahrt hat. Vgl. dazu auch Archer, *Price*, 196 Anm. 1.

22 Nach *m.Sot.* 9,14; *t.Sot.* 15,9 wird dieser Brauch nach dem BarKochba-Aufstand aufgegeben.

Priester geheiratet werden dürfe.²³ Nüsse und geröstete Ähren wurden während des Zuges ans Volk verteilt (*m.Ket.* 2.1). Dieses huldigte dem Brautpaar, indem man Wein und Öl auf den Weg goss und Myrten- oder Palmzweige ausbreitete (*b.Ket.* 16b–17a; *b.Ber.* 50b). Das Volk besang mit Liedern die Schönheit und Reinheit der Braut, wobei nach *b.Ket.* 17a ein Streitpunkt der Rabbinen darin lag, wie weit dieser Lobpreis noch an die Realität gebunden bleiben musste.²⁴ Musik mit Flöten, Trompeten und Trommeln (*m.BM* 6.1; *m.Sot.* 9.14; *b.Ket.* 17a) und Tänze rundeten das fröhliche Treiben ab. Als Zeichen für das Maß der Ausgelassenheit mag die Erzählung gelten, dass Rav Acha nach *b.Ket.* 17a mit der Braut auf den Schultern tanzte. Auch 1 Makk 9.39 berichtet von Lärm und Musik des Hochzeitszugs:

καὶ ἦραν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν καὶ εἶδον καὶ ἰδοῦ θροῦς καὶ ἀποσκευὴ πολλή καὶ ὁ νυμφίος ἐξῆλθεν καὶ οἱ φίλοι αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἰς συνάντησιν αὐτῶν μετὰ τυμπάνων καὶ μουσικῶν καὶ ὄπλων πολλῶν

Und sie blickten auf und siehe, da kam ein lärmender Zug daher. Der Bräutigam, seine Freunde und seine Brüder kamen ihnen mit Pauken, Liedern und in starker Bewaffnung entgegen.

Am Zug nahmen nicht nur Freunde des Brautpaares, Brautführer und Hochzeitsgäste teil, auch die übrigen Ortsbewohner stießen zur Festgemeinde hinzu.²⁵ Die Teilnahme am Hochzeitszug wurde so bedeutsam eingestuft, dass man dafür von anderen religiösen Pflichten entbunden werden konnte oder sogar das Tora-Studium unterbrechen durfte (*p.Hag.* 1.7, 66c; *b.Ket.* 17a). Selbst der König Agrippa soll Platz für eine Braut gemacht haben, was ihm das Lob der Weisen einträgt (*b.Ket.* 17a).

Im *griechischen Ritus* fand der Hochzeitszug²⁶ erst nach dem Festmahl im Haus der Braut statt, so dass es in der Regel spätabends wurde. Dem Zug voran schritt ein Wegweiser (προηγητής), der entsprechend der Rolle von Hermes bei Götterpaaren als Zugordner und Herold fungierte. Ferner werden der Brautführer (νυμφαγωγός, νυμφευτής, παράνυμφος, πάροχος), ein guter Freund oder Verwandter des Bräutigams²⁷ und die Brautmutter als Einzelpersonen eigens

23 Vgl. Ilan, *Women*, 95.

24 Vgl. *b.Ket.* 17a den Disput zwischen Shammai und Hillel, vgl. dazu Archer, *Price*, 197.

25 Es galt geradezu als Pflicht, dass eine ausreichende Anzahl von Menschen – nach den Weisen zwölf Tausend Männer und sechs Tausend Trompeten (vgl. Archer, *Price*, 196) – den Hochzeitszug begleiteten (*b.Ket.* 17a).

26 Vgl. dazu Nussbaum, 'Geleit', 919ff. Die erste Beschreibung wiederum bei Homer (*Ilias* 18.491–6), was von Hesiod (*Scutum Herculis* 272–85) aufgenommen wird.

27 Vgl. Aristophanes, *Aves* fin.; Pollux 3.40; 10.33; Menander, *Sikyonios* 397–405; Pausanias Atticus; Photius. Bei Chariton, *Kallirhoe*, 3.2.5 (νυμφαγωγός) und Aristophanes, *Aves* 5.1737ff. (πάροχος) im Brautlied auf Zeus und Hera wird jeweils Eros – wenn auch mit unterschiedlichen Begriffen – als Brautführer genannt. Vgl. dazu A. Avagianou, *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion* (EHS.S 15/54; Bern u.a.: Lang, 1991) 11 Anm. 56.

erwähnt.²⁸ Letztere sowie andere Frauen trugen Fackeln (δαδουχεῖν) zur Beleuchtung.²⁹ Das Brautpaar wurde nach dem Zeugnis der Vasendarstellungen in einem Brautwagen, einer Quadriga mit Maultieren oder einem Pferdegespann, gefahren, während die Verwandten und Gäste zu Fuß dem Wagen folgten. Auch beim griechischen Geleitzug herrschte ein buntes Treiben mit Flöten, Harfen und Tänzen; die Gäste stimmten das Hochzeitslied, den *Hymenaios* (ὕμέναιος³⁰) und andere Lieder an, in denen die Brautleute z.B. mit Hochzeitspaaren aus der Mythologie verglichen wurden.³¹

Hochzeitsmahl

Das Hochzeitsmahl im Haus des Bräutigams bildete den Mittelpunkt der *jüdischen Hochzeitsfeierlichkeiten*³² und dauerte nach altorientalischer Sitte sieben Tage bei einer jungfräulichen Braut (Gen 29.27; Ri 14.12).³³ Weil sich bereits beim Hochzeitszug die ganze Dorfgemeinschaft anschließen konnte, ist anzunehmen, dass sich auch die FeiERGemeinschaft nicht auf eine bestimmte Anzahl von Gästen begrenzen ließ. Innerhalb des üppigen Festmahls mit allerlei kulinarischen Genüssen (vgl. Mt 22.4; *Od.Sal.* 42.11; *b.Ket.* 4a) kam dem Wein eine herausragende Bedeutung zu.³⁴ Über einem Becher Wein sprach der Vater des Bräutigams an jedem Tag der Hochzeit den fünf-gliedrigen Hochzeitssegens, in dem JHWH als Schöpfer des Menschen sowie als Stifter der Liebe und Ehe gepriesen wurde (*m.Meg.* 4.3; *b.Ket.* 7b/8a; *p.Ket.* 1, 25a).³⁵

28 Im Traum der Kallirhoe wird die Braut von Vater und Mutter geleitet. Vgl. Chariton, *Kallirhoe* 1.5,5.

29 Eur., *IA* 732–6; *Tri.* 315; *Medea*, 1027. Folgende Vasendarstellungen zeigen Fackeln, deren Trägerinnen ausnahmslos Frauen sind: ARV (Attic Red Figure Vase) 261,27; 513,21; 514,2; 539,44; 554,79; 726,12; 1079,1; 1103,1; 1127,19; 1155,42; 1428,14f.; ABV (Attic Black Figure Vase) 296; Add I, 687,23. Vgl. J. D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painters* (Oxford: Clarendon, 1963); *Attic Black-Figure Vase-Painters* (Oxford: Clarendon, 1978).

30 Beispiele von ὕμέναιος sind bei Photius, Aristophanes, Sappho und Euripides überliefert. S. Belegstellen bei Erdmann, *Ehe*, 257 Anm. 37 bzw. Avagianou, *Marriage*, 12 Anm. 62. Ausführlich dazu auch E. Contiades-Tsitsoni, *Hymenaios und Epithalamion. Das Hochzeitslied in der früh-griechischen Lyrik* (BzA 16; Stuttgart: Teubner 1990).

31 Z.B. Zeus–Hera (Aristophanes, *Aves*) oder Hector–Andromache (Sappho); Peleus–Thetis (Euripides). Nach Avagianou, *Marriage*, 13.

32 Dies erklärt auch die etymologische Verbindung von תַּשְׁתֵּנוּ = 'das Trinken' > Hochzeitsfeier. Zu den aramäischen Begriffen s. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature with an Index of Scriptural Quotations* (New York: The Judaic Press 1996, repr. von 1903).

33 Vgl. Stritzky, 'Hochzeit', 912. In Tob 8.19f. und 10.7 wird sogar von einem zweiwöchigen Fest berichtet.

34 Vgl. Joh 2.1–11; *m.Sot.* 9.11; *b.Ket.* 4a; *b.MQ* 28b; *b.Ber.* 50b.

35 Der babylonische Talmud hat in *b.Ket.* 7b/8a ein Segensformular mit dem Namen des Rab Jehuda (gest. 299) überliefert.

Auch im *griechischen Ritus* spielte das Festmahl – hier allerdings im Haus der Braut – eine zentrale Rolle, was in zahlreichen literarischen Hinweisen seit Homer³⁶ seinen Niederschlag gefunden hat. Die ausführlichste Darstellung verdanken wir der Beschreibung eines Festmahls in Lucians *Symposion*.³⁷ Die von Brautjungfern (νυμφεύτριαι) prächtig geschmückte³⁸ und verschleierte Braut saß beim Festmahl an einem besonderen Tisch.³⁹ Beide Brautleute waren mit einem Hochzeitskranz (στέφανος γαμήλιος) bekränzt,⁴⁰ da das Brautpaar als König und Königin gefeiert wurde.⁴¹ Doch nicht nur das Brautpaar, auch die Hochzeitsgäste oder sogar die ‘ganze Stadt’⁴² trugen nach einigen Quellen Kränze und weiße Hochzeitsgewänder,⁴³ so dass sich die Festgemeinde als äußerlich homogene Gruppe präsentierte. Ein Brauch aus attischer Zeit bestand darin, dass wiederum ein παῖς ἀμφιθαλής, der mit Dornen und Eichenlaub geschmückt war, während des Mahls mit einer Getreideschwinge bzw. einem Brotkorb (λίκνον) umherlief und die aus den Mysterienkulten bekannte Formel: ‘Dem Bösen entrann ich, das Bessere fand ich’ (ἔφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον)⁴⁴ verkündete.

Das Festmahl fand seinen Höhepunkt in der Entschleierung der Braut, deren ritueller Charakter durch die Übergabe der ‘Entschleierungsgeschenke’ (ἀνακαλυπτήρια δῶρα) untermauert wurde. Will man der Dichterin Sappho historischen Glauben schenken, dann beendeten ein Trankopfer und Segenssprüche das Mahl (Frg. 110). Möglicherweise gab es noch Handlungen, die den Trennungsakt der Braut vom Haus des Vaters und damit ihrer Familie ritualisierten,⁴⁵ bevor der Aufbruch in das Haus des Bräutigams erfolgte.

36 Homer, *Od.* 4.15–19; 23.131–6.

37 Lucian, *Symp.* 5ff.

38 Vgl. Chariton, *Kallirhoe* 1.1. 15.

39 Vgl. Erdmann, *Ehe*, 255 mit Belegstellen.

40 Vgl. Belege bei K. Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians* (Theophania 2; Bonn: Hanstein 1965, Repr. von 1940) 93ff. Neuerdings M. Blech, *Studien zum Kranz bei den Griechen* (RVV 38; Berlin/New York: De Gruyter, 1982).

41 Vgl. Eur., *Iphigenie in Aulis*, 905f.

42 Vgl. Chariton, *Kallirhoe* 1.1.13; 1.5.5; 3.2.15.

43 Eur., *Alc.* 932; nach Stritzky, ‘Hochzeit’, 917, die damit Nussbaum, ‘Geleit’, 920 aufnimmt.

44 Nach Pernice, *Privatleben*, 54; wiederum Stritzky, ‘Hochzeit’, 918.

45 Nach Menander, *Perikeiromene* 435ff. sagt der Vater zum Bräutigam: ‘Ich gebe sie dir zur Zeugung von Kindern (gemäß den griechischen Gesetzen).’ Diese im fehlerfreien Trimeter formulierte Wendung könnte eine geprägte Formel des Eheritus gewesen sein, da sie ebenso in Menander, Fragment 682 (720), Lukian, *Timon* 17 und Chariton, *Kallirhoe* 3.2.2 begegnet. Nach Avagianou, *Marriage*, 9 gab es ein regelrechtes ‘Trennungsritual’, bei dem der Bräutigam das Handgelenk der Braut umfasst (χεῖρ’ ἐπὶ καρπῷ) und damit die Zugehörigkeit zu ihm demonstriert.

*Eingang ins Brautgemach*⁴⁶

Das Brautgemach הַבַּיִת (*Chuppah*) ist im *Judentum* ein gesonderter, kostbar geschmückter⁴⁷ Raum, der für die Brautnacht im Haus des Bräutigams eigens errichtet wurde. Dabei handelt es sich um ein abgeschlossenes Zimmer oder wenigstens Zelt und nicht nur um eine Art ‘Traubaldachin’, wie früher aus späteren Hochzeitszeremonien geschlossen wurde. Gleich am ersten Abend des Festes kam der Bräutigam, eventuell begleitet von den Brautführern, in das Brautgemach, um mit seiner Braut zu schlafen.⁴⁸ Ein Zeugnis, wie stark der erste Geschlechtsverkehr des jungen Paares mit Ängsten vor dämonischem Einfluss besetzt war, gibt auf eindrückliche Weise das Tobit-Buch. Nur durch aufwendige apotropäische Riten und Gebete konnte der Dämon gebannt werden (Tob 8).

Wenn beim *griechischen Fest* Braut und Bräutigam spät nachts beim Haus des Bräutigams ankamen, warteten bereits die Eltern des Bräutigams mit ihrer Hausgemeinschaft, um die Braut mit Datteln, Feigen und Nüssen (*καταχύματα*) zu überschütten.⁴⁹ Die Mutter des Bräutigams und ihre Mägde trugen Fackeln, mit denen sie an der Tür auf das Brautpaar warteten.⁵⁰ Der Bräutigam führte die Braut an der Hand ins Haus und sie umkreisten den häuslichen Herd (*ἀμφιδρομία*). Brautjungfern (*νυμφεῦτραίαι*) oder Brautführer geleiteten die Braut schließlich in das festlich geschmückte Brautgemach und überreichten ihr ein Stück des aus Sesam und Honig bereiteten Hochzeitskuchens samt einer Quitte als Symbole der Fruchtbarkeit.⁵¹ Während die Tür geschlossen wurde, stimmten die Hochzeitsgäste das *Epithalamion* (*ἐπιθαλάμιον* bzw. *ἐπιθαλάμιος*⁵²) an und versuchten durch lärmendes Geschrei die Dämonen zu vertreiben, denen man – so der Volksglaube – beim ersten Geschlechtsverkehr ausgesetzt war. Manche Texte berichten von einem Türsteher, dem *θυρωρός*, der das Brautgemach bewachen sollte.⁵³

2.2. Der Ablauf des Hochzeitsfests in Mt 25.1–13

Mt 25.1–13 signalisiert durch die Leitbegriffe Bräutigam (VV. 1, 5, 6, 10) und Hochzeit (V. 10) das narrative Setting einer Hochzeitsfeier. Allerdings wird nur eine

46 Vgl. dazu J. Schmid, ‘Brautgemach’, *RAC* 2 (1954) 524–8.

47 Nach der Zerstörung des Tempels musste auf kostbaren Stoff und Schmuck verzichtet werden und das Brautgemach sollte nur noch aus Papyrusmatten errichtet werden, vgl. *p.Sot.* 15, 7, 24c nach Schmid, ‘Brautgemach’, 526.

48 Zum Eintritt ins ‘Brautgemach’ vgl. *Od.Sal.* 42.9–12; *b.Meg.* 3b; 29a; *b.Ket.* 12a.

49 Nach Pernice ist dieser Brauch aus einem Sühnopfer für die Hausgötter hervorgegangen. Vgl. Pernice, *Privatleben*, 56.

50 Eur., *Medea* 1026f.; Eur., *Phoen.* 344; ABV, 115; ARV², 841,75.

51 Belegstellen bei Avagianou, *Marriage*, 13 Anm. 72.

52 Der Begriff *ἐπιθαλάμιον* stammt aus hellenistischer Zeit, um die Lieder vor dem Brautgemach zu bezeichnen, vgl. etwa Schol. *Theokr.* 18, p. 331,17 (Wendel); Näheres dazu Erdmann, *Ehe*, 259 Anm. 53; ausführl. Contiadis-Tsitsoni, *Hochzeitslied*, 30ff.

53 Vgl. Hesych, Lex: *θυρωρός*: ὁ παράνυμφος, ὁ τὴν θύραν τοῦ θαλάμου κλείων, vgl. *Theokr.* 15.77; *Poll.* 3.42; Sappho Frg. 110, vgl. Avagianou, *Marriage*, 13f. Anm. 73.

kurze Szene aus dem gesamten Festablauf erzählt, die sich nach den Angaben des Textes idealiter wie folgt rekonstruieren lässt: Jungfrauen ziehen dem Bräutigam mit Fackeln (s.u.) entgegen, offenbar um ihn bei seiner nächtlichen Ankunft zu empfangen. Als er dann kommt, gehen sie mit ihm 'zur Hochzeit' hinein.

Die Ankunft des Bräutigams nimmt unzweifelhaft auf den Brauch des *Hochzeitsgeleits* Bezug, bei dem im jüdischen wie im griechischen Ritus die Braut von ihrem Elternhaus abgeholt und zum neuen Heim, dem Haus des Bräutigams, geführt wird (s.o.). Auch die Erwähnung der lauten Rufe (V. 6) deutet auf den häufig bezeugten Lärm und den Gesang solcher Hochzeitszüge hin. Ein Problem besteht allerdings darin, dass von einer Braut in Mt 25 nicht die Rede ist. Unklar ist ferner, ob die Jungfrauen zum Festmahl in das Haus gehen, oder ob sie den Gang ins Brautgemach begleiten, da die Formulierung εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους (V. 10) keine Eindeutigkeit vorgibt. Eng damit verknüpft ist die Frage nach dem Ort des Geschehens: führt die erwähnte Tür (V. 10) zum Haus der Braut oder zu dem des Bräutigams? Auch die Identität der Jungfrauen ist nicht eindeutig. Handelt es sich bei den Jungfrauen um Freundinnen oder gar Brautjungfern der Braut, die beim Elternhaus der Braut warten, dann muss man annehmen, dass auch dort die Feier stattfindet. Dies steht allerdings in Widerspruch zu den Kenntnissen, die wir sonst von der (früh)jüdischen Hochzeitsfeier haben, denn das eigentliche Fest fand üblicherweise im Haus des Bräutigams statt. Wie sind schließlich die zeitlichen Angaben zu beurteilen? Ist es denkbar, dass sich der Bräutigam verspätet und erst um Mitternacht eintrifft? Warum wird die Tür verschlossen?

Je klarer sich die Szene innerhalb des zeitgenössischen Hochzeitsrituals einordnen lässt, desto weniger ist man genötigt, die einzelnen Angaben sofort auf einen uneigentlichen Tiefensinn hin zu lesen, was innerhalb der Auslegungsgeschichte nicht selten zu einer wilden Allegorisierung geführt hat. Umgekehrt liegt auch der allegorischen Deutung oft ein bestimmtes Bild vom realen Hintergrund des Hochzeitsrituals zu Grunde, ohne dass es reflektiert wird.⁵⁴ So soll hier der Versuch unternommen werden, jede Angabe hinsichtlich eines realen sozialgeschichtlichen Hintergrunds zu prüfen. Es scheint mir ratsam, dabei induktiv vorzugehen, d.h. zunächst ist das Gesicherte zu konstatieren und darauf aufbauend sollen weitere Aspekte zu einem sinnvollen Gesamtszenario ergänzt werden.

Lampen oder Fackeln?

Eine Verselbstständigung wirkungsgeschichtlicher Bildinterpretation zeigte sich besonders bei den λαμπάδες der Jungfrauen. Hartnäckig verbinden Exegeten mit Mt 25.1–13 die Vorstellung von Öllampen, deren Öl nach einiger Zeit

54 So z.B. Bornkamm, 'Verzögerung', 52: 'im Gleichnis handelt es sich ... um den Anfang der Hochzeitsfeier zu nächtlicher Stunde'.

ausgebrannt sei. Eine solche Interpretation geht möglicherweise schon auf *Did.* 16.1⁵⁵ zurück, sicher jedoch auf Augustin und dominiert überhaupt in der westlichen Exegese,⁵⁶ lässt sich aber kaum als historischer Hintergrund zum Jungfrauengleichnis belegen. Was also bedeutet der Begriff λαμπάς?

Wie bereits Zorell, Jeremias und neuerdings Luz nachgewiesen haben,⁵⁷ gibt es keinen antiken Beleg, durch den λαμπάς in der Bedeutung Öllampe oder Laterne bezeugt ist.⁵⁸ Es handelt sich stattdessen um eine Fackel, wie sie bei Griechen und Römern für die nächtliche Außenbeleuchtung verwendet wurde.⁵⁹ Obgleich häufiger Pech- oder Harz-Fackeln⁶⁰ eingesetzt wurden, gab es auch zwei Formen von 'Ölfackeln': einerseits wurde eine Stange mit ölgetränkten Lappen umwickelt (so Jeremias), bei den so genannten 'Gefäßfackeln' hingegen, wurde ein Gefäß am Stabende befestigt, in dem ölgetränkte Lappen brannten.⁶¹ Von solchen zuletzt genannten Fackeln ist offensichtlich in Mt 25 die Rede. Diese Vermutung wird auch deshalb gestützt, weil Fackeln bei griechischen und römischen Hochzeitszügen durch Vasendarstellungen häufig belegt sind.⁶² Auch bei ikonografischen Artefakten zur 'Heiligen Hochzeit', die bekanntlich reale Hochzeitsbräuche widerspiegeln, finden sich häufig Fackelträgerinnen, so z.B. bei einer Amphore aus Süditalien zum Hochzeitszug von Zeus und Hera (s. Abb. 1).⁶³

55 Οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθῆτωσαν. Das Motiv der verlöschenden Lampen mit Verwendung desselben Verbs wie in Mt 25.8, wie auch der Kontext (Nicht-wissen der Stunde, Ankunft des Menschensohns/Kyrios) deuten auf eine gewisse traditionsgeschichtliche Nähe zum Jungfrauengleichnis hin. Statt von λαμπάδες spricht *Did.* 16.1 allerdings eindeutig von λύχνοι, was mit 'Lampen' übersetzt werden kann, ferner fehlen die Jungfrauen, die für die Parabel von Mt 25 konstitutiv sind. Ob eine literarische Abhängigkeit vorliegt, ist deshalb zweifelhaft.

56 Vgl. Ps(?) -Augustin, *Sermo* 76 = PL 39.1892; Thomas v. Aquin *Lectura* Nr 2013 (vasa luminis) oder Albertus Magnus 2.118 (lucerna lucida).

57 Vgl. F. Zorell, 'De lampadibus decem virginum', *VD* 10 (1930) 176–82; J. Jeremias, 'ΛΑΜΠΑΔΕΣ – Mt 25,1.3f.7f.', *ZNW* 56 (1965) 196–210; ferner Luz, *Matthäus*, 3.469–71.

58 Laterne heißt griechisch λαμπτήρ oder λύχνος bzw. λυχνοῦχος, nach *Poll.* 6.103 auch φανός. Vgl. dazu H. Blümner, *Die römischen Privataltertümer* (HKAW IV 2/2; München: Beck, 1911) 142–4.

59 Vgl. ausführlich auch zum folgenden J. Gagé, 'Fackel', *RAC* 7 (1969) 154–217.

60 Eine entzündliche pflanzliche Schicht am Stabende wurde mit Pech oder Harz bestrichen.

61 Über die Dauer kann man aufgrund mangelnder Kenntnisse keine Aussagen machen. Die Gartenfest-Studie von U. Luz dürfte – wie der Autor selbst natürlich weiß – als 'Beweis' für einen historischen Sachverhalt kaum hinreichen. Vgl. Luz, *Matthäus*, 3.471 Anm. 29.

62 Zu den Belegstellen s. Anm. 29. Die Fackel, die das Herdfeuer der Frau zu dem des Mannes tragen sollte, musste allerdings eine Weißdorn-Fackel sein (alba spina) und kommt deshalb nicht als Parallele für Mt 25 in Betracht.

63 Ich danke Frau Dr A. Avagianou (Athen) herzlich für die Möglichkeit eines Abdrucks der grafischen Darstellung, vgl. zuerst Avagianou, *Marriage*, 90 (ferner ABV 368, 108; LIMC 'Hera' Nr 284). Weitere Belege wie z.B. die Hochzeitsszene in der Villa Aldobrandini zwischen Dionysos und Ariadne bei Gagé, 'Fackel', 169.



Abb. 1: Amphore mit Hochzeitszug; seitlich von der Quadriga Frau mit (Gefäß)fackeln.

Auch in zeitgenössischen und frühen christlichen Texten wird der Begriff λαμπάδες häufig in Kombination mit dem Terminus technicus des Fackel-Tragens (δαδοῦχειν) belegt.⁶⁴ Schließlich sind auf den ältesten überkommenen kunstgeschichtlichen Zeugnissen zu Mt 25,1–13 ausnahmslos 'Fackeln' dargestellt, wie etwa in einer Lunette im Coemeterium Ostrianum (Coemeterium Majus) an der Via Nomentana (Anfang 4. Jh.) oder auf einem Fresco in der Cyriaca-Katakomba an der Via Tiburtina (4. Jh.) jeweils in Rom sowie auf einem Kuppelfresco der Exodus-Kapelle in El-Bagawat in der Oase Kargeh (Ägypten, 4. Jh.).⁶⁵ Eine auffällige Parallele ist ferner im Kommentar des Raschi zum Mischna-Traktat Kelim 2.8 gegeben, da darin berichtet wird, dass es im Land Ismaels üblich war, eine Braut mit zehn Gefäßfackeln⁶⁶ vom Elternhaus zum Haus des Bräutigams zu geleiten.

64 So z.B. Philo, *Quis rerum divinarum heres sit* 311: αἱ δὲ λαμπάδες τοῦ πυρὸς αἱ δαδοῦχόμεναι τοῦ δαδοῦχου θεοῦ κρίσις εἰσὶν ...; Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, 2.3.41: ἀπόσβεσον, ὃ ἱεροφάντα, τὸ πῦρ· αἰδέσθητι, δαδοῦχε, τὰς λαμπάδας; Von Ölfackeln berichtet Hippolyt, *Danielkommentar* 1.33.1; 4.60.2.

65 Die Deutung der sieben Frauen mit Fackeln in El-Bagawat auf die Jungfrauen aus Mt 25 ist freilich umstritten. Sowohl die Siebenzahl (kopt. Lichtjungfrauen?) als auch die Exodus-Szenarie sind schwierig. Sicher allerdings die Fackeldarstellung im Codex Rossanensis (6. Jh.), der bei Luz, *Matthäus*, 3.487 abgebildet ist. Vgl. insgesamt dazu R. Körkel-Hinkfoth, *Die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1–13) in der bildenden Kunst und im geistlichen Schauspiel* (EHS 28/190; Bern u.a.: Lang 1994) 280ff.

66 'Stangen, an deren Spitze sich eine Art Schale aus Kupfer befindet, in die man Kleiderfetzen samt Öl und Baumharz tut', Übersetzung nach Billerbeck, *Kommentar*, 1.696.

Wenn also in V. 8 vom ‘Verlöschen der Lampen’ die Rede ist, dann deutet es nicht auf einen zu kleinen Ölvorrat hin, sondern darauf, dass die Jungfrauen – mit V. 3 – gar kein Öl mitgenommen hatten. Ohne Öl würden aber die Fackellappen sofort verbrennen, was die dummen Jungfrauen im Ernstfall dann wohl auch wissen und ihre Begleiterinnen um Öl bitten. Der Einsatz von Fackeln war nur beim nächtlichen Hochzeitszug sinnvoll, so dass hier zugleich eine Vorentscheidung über die zeitliche Verortung des Szenarios erfolgt, was im Folgenden näher zu bedenken ist.

Zeitangaben und Verzögerung des Bräutigams

Besonders die Verzögerung der Ankunft des Bräutigams wurde als sicheres Indiz für die allegorische Deutung des Gleichnisses herangezogen, da damit die Parusieverzögerung auf Sachebene eine bildliche Umsetzung fand.⁶⁷ Denn welcher Bräutigam würde schon zu seiner eigenen Hochzeit zu spät kommen? Liegt hier also ein unverkennbarer Hinweis auf die Uneigentlichkeit der Rede vor? Wie sind insgesamt die Zeitangaben vor dem Hintergrund der Realien zu beurteilen?

J. Jeremias hatte als Grund für die verspätete Ankunft des Bräutigams vermutet, ‘daß man sich über die den Angehörigen der Braut zustehenden Geschenke nicht einigen kann’, ohne dass er allerdings einen Beleg anführen kann.⁶⁸ Die Ungewissheit der Ankunftszeit ist im rabbinischen Schrifttum für den Tag der Heimholung bekannt. Einige Zeit nach der Verlobung forderte der Bräutigam seine Braut zur Übersiedlung in sein Haus auf. Nach dieser Aufforderung durfte die Jungfrau dann noch 12 Monate im Elternhaus bleiben, um die Aussteuer zu besorgen, der Witwe standen nur 30 Tage zur Verfügung (*m.Ket.* 5.2; vgl. *t.Ket.* 5.1). Nach *b.Ket.* 57b⁶⁹ konnte es hier offenbar zu Verzögerungen kommen, die durch Braut oder Bräutigam ausgelöst waren. Nach *PesR* 15 war das ‘lange Harren’ sogar ein üblicher, wenn auch beklagenswerter Bestandteil des Brautritus. Rabbi Chijja b. Abba (um 280) erklärte Spr 13.12⁷⁰ folgendermaßen: *Hingezogene Hoffnung* . . . , ‘das geht auf den, der sich mit einer Frau verlobt und sie nach der bestimmten Zeit heiratet’. *Ein Lebensbaum aber usw.* ‘das geht auf den, der sich mit einer Frau verlobt und sie sofort heiratet’ (*Par. Pesq.* 44; *Midr. Sm.* 17 §4 [48b]).

67 So etwa Bornkamm, ‘Verzögerung’, 52.

68 Jeremias, *Gleichnisse*, 173.

69 *b.Ket.* 57b: ‘Komm und höre: Wenn sich jemand mit einer Jungfrau (*naara*) verlobt hat, so gibt man ihr, egal ob der Mann sie (zur Hochzeit) auffordert und sie (diese) hinausschiebt, oder ob sie ihn auffordert und der Mann hinausschiebt, 12 Monate Zeit von der Stunde der Aufforderung, aber nicht von der Stunde der Verlobung an.’

70 Hingezogene Hoffnung macht das Herz krank, aber ein erfüllter Wunsch ist ein Lebensbaum.

Dass Mt 25.7 auf dieses Warten zwischen Verlobung und Hochzeit anspielt, ist allerdings unwahrscheinlich, da durch die Fackeln eine ganz konkrete Szene des bereits angekündigten Hochzeitszuges vor Augen geführt wird. Will man einen jüdischen Hintergrund annehmen, müsste man postulieren, dass die Segnung im Haus der Braut oder der Zug längere Zeit in Anspruch nahm. Plausibler wird die Szene allerdings, wenn man den griechischen Hintergrund voraussetzt, nach dem im Haus der Braut das Festmahl stattfand, eine späte Rückkehr also regulärer Bestandteil des Festablaufes war. Das in V. 5 verwendete Verb *χρονίζεiv* könnte dann – wie die Semantik ermöglicht – wertfrei das lange Ausbleiben bezeichnen und müsste nicht auf die Verzögerung einer früher erwarteten Rückkehr gedeutet werden.

So kann man als reale Szene im Hintergrund von Mt 25 annehmen, dass der Bräutigam nach dem Festmahl, das bereits im Haus der Braut stattgefunden hat, zu nächtlicher Stunde in sein Elternhaus⁷¹ zurückkommt, um dort mit seiner Braut ins Brautgemach einzugehen. Vor diesem Hintergrund sind Mitternachtsstunde und auch das lange Ausbleiben problemlos im realen Hochzeitsritus im griechischen Stil zu verankern.

Das Hineingehen und das Schließen der Tür

Vielfach wurde ohne große Erklärung angenommen, dass sich die Angabe *εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους* (Mt 25.10) auf das Hineingehen zum Hochzeitsmahl bezieht.⁷² Die Formulierung selbst ist allerdings nicht eindeutig, denn die spezifischen Termini *technici* für Festmahl oder Brautgemach (s.o.) werden nicht verwendet: *γάμοι* kann sowohl die Feier im ganzen als auch die Hochzeit im engeren Sinn als Vereinigung für die Eheleute bezeichnen. So wird man die konkrete Bedeutung aus dem weiteren Kontext gewinnen müssen. Wenn meine Argumentation bis hierher plausibel erscheint, dann wird man innerhalb der realen Szene annehmen können, dass der Bräutigam das Hochzeitsmahl bereits im Haus der Braut gefeiert hat und das jetzige Hineingehen ins elterliche Haus den Gang ins Brautgemach anzeigt. Die Hervorhebung der intimen Beiordnung (*μετ' αὐτοῦ*) könnte als Hinweis auf diese Deutung verstanden werden.

71 Eine Verortung der vorgestellten Szene beim Haus der Braut wäre nur dann denkbar, wenn man entweder von einer Verlobungsfeier ausgehen, die gewöhnlich im Haus der Braut stattfand, oder wenn man eine Ausnahmesituation wie bei Tob 8.19–21 postuliert, nach der die Feier auch im Haus der Braut stattfinden konnte. Im griechischen Ritus war es hingegen üblich, dass das Hochzeitsmahl im Haus der Brauteltern gefeiert wurde. Eine solche Deutung gerät allerdings in Konflikt mit der Zeitvorstellung der nächtlichen Szene mit Fackeleinsatz, denn weder im jüdischen noch im griechischen Ritus war die Ankunft des Bräutigams beim Haus der Braut am Abend erwartet worden.

72 So z.B. Strobel, 'Verständnis', 205: sieht sogar 'im Hinweis auf das Hochzeitsmahl' eine 'zumindest versteckte Anspielung auf das himmlische Abendmahl'.

Unter Annahme dieses realen Hintergrunds lässt sich vor allem auch das Motiv der verschlossenen Tür erklären. Es wurde richtig bemerkt, dass sich beim orientalisches-jüdischen aber ebenso beim griechischen Hochzeitsfest die Festgemeinde kaum begrenzen lässt.⁷³ Auch wenn die rabbinischen Angaben, dass die ganze Dorfgemeinschaft mitgefeiert hat, sicherlich stilisiert sind, ist doch zumindest unvorstellbar, dass etwa zu Beginn der sieben-tägigen Feier die Tür verriegelt wurde, um die Feierguschenschaft auf eine exklusive Gasteschar zu begrenzen. Statt der Annahme einer metaphorischen Verfremdung oder einer weit hergeholt symbolischen Deutung z.B. als Bestandteil der Passa-Liturgie⁷⁴ fügt sich das Verschließen der Tür bruchlos in das Hochzeitszenario ein, wenn man annimmt, dass es sich beim Hineingehen um den Gang ins Brautgemach handelt. Trotz der weitgehenden Transparenz der ersten ehelichen Vereinigung, die bis zur visuellen Kontrolle der signa virginitatis durch die Brautführer gehen konnte,⁷⁵ wird die Tür zum Brautgemach verschlossen. Im griechischen Ritus wird ferner von einem Türsteher (θυρωρός) berichtet, der die Verschlossenheit der Tür und damit die Ungestörtheit der Brautleute gewährleisten sollte (s.o.).

Die Identität der 'Jungfrauen'

Die Hauptpersonen des Gleichnisses sind die Jungfrauen. Die Nichterwähnung einer Braut, sowie die Bedeutung der Virginität für die Braut,⁷⁶ haben immer wieder zu der Deutung Anlass gegeben, dass die Jungfrauen in Mt 25.1–13 junge *Bräute* repräsentieren und insofern die Braut im Gleichnis substituieren. Zumindest belegt die Erzählstruktur (s.o.), dass die Jungfrauen unmittelbar auf den Bräutigam bezogen werden, als wären sie selbst die Bräute. Auch die Bezeichnung αἱ ἑτοιμοὶ (Mt 25.10) könnte sich wie in Apk 19.7 auf die vorbereitete Braut beziehen. Gut verbinden ließe sich mit dieser Erklärung auch die bisher rekonstruierte Szene, dass der Bräutigam nach dem Festmahl ins Elternhaus zurückkehrt, um dort mit seiner Braut die Ehe sexuell zu vollziehen. Da sich das Hineingehen in das Haus 'zur Hochzeit' (V. 10) auf den Gang ins Brautgemach beziehen könnte und der Bräutigam mit den klugen Jungfrauen hineingeht, wäre die Identifizierung der Jungfrauen mit der Braut eine sinnvolle

73 So etwa Luz, *Matthäus*, 3.473 u.a.

74 So etwa Strobel, 'Verständnis', 207f. Die verschlossene Tür müsste dabei als bewusste Anti-Symbolik eingesetzt worden sein, da sie beim Passa-Ritus ja geöffnet wird.

75 Eine aus Joh 3.28 abgeleitete auditive Kontrolle des ersten Koitus ist aber nicht durch antike Texte zu belegen, vgl. dazu ausführlich M. und R. Zimmermann, 'Der Freund des Bräutigams (Joh 3,28): Deflorations- oder Christuszeuge?', *ZNW* 90 (1999) 123–30.

76 Vgl. für die atl.-jüdische Tradition Dtn 22.13–21; Sir 7.24; Tob 3.14; Josephus, *Ant.* 4.244ff.; für die griechische Tradition G. Sissa, *Greek Virginität* (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1990); umfassend jetzt G. Schöllgen, 'Jungfräulichkeit', *RAC* 149/150 (1999) 523–92, ferner meine Zusammenfassung in Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik*, 304f.

Interpretationsmöglichkeit, die in der Wirkungsgeschichte des Textes auch einen breiten Nachhall fand. Nach *Ep.Ap.* wird diese Interpretation eindeutig vorausgesetzt, denn der Bräutigam geht mit jeder der Jungfrauen ins Brautgemach ein.⁷⁷

Dabei sprengt allerdings die Zehnzahl der Jungfrauen den Boden der realen Möglichkeiten. Problematisch bleibt auch die Tatsache, dass der Bräutigam nicht die Braut abgeholt hat, sondern diese (in Gestalt der Jungfrauen) auf ihn wartet. Schließlich ist keine Quelle bekannt, die die Braut mit einer Fackel beschreibt oder zeigt.

Eine näherliegende Deutung auf der Ebene der Realien könnte darin liegen, dass es sich bei den Jungfrauen um *Brautjungfern bzw. Mägde* handelt. Die antiken *jüdischen* Texte schweigen zwar – außer eventuell in *Bibl.Ant.* 40.6⁷⁸ – zur Institution und Funktion solcher 'Brautjungfern'. 1 Makk 9.39 bzw. Ri 14 erzählen nur von (männlichen) Freunden des Bräutigams, was hier aufgrund des Genus ausscheidet.⁷⁹ Nur an einer Stelle berichten die rabbinischen Schriften von einem weiblichen Pendant zu den Brautführern,⁸⁰ von einer נָשִׁיבֵי הַנְּשִׂוֹת (vgl. *b.Qid.* 81a). Im *griechischen Ritus* werden jedoch junge Frauen und Brautjungfern (νυμφεύτριαι) mehrfach erwähnt (s.o.).

Für Mt 25 stellt sich die Schwierigkeit, dass die erwähnten Fackelträgerinnen nicht den ganzen Zug begleiten, also kaum Mägde der Braut sein können. Vielleicht erklärt sich von daher auch der Befund, dass in Mt 25 nicht der griechische Terminus *technicus* νυμφεύτριαι verwendet wird. Allerdings ist es nicht abwegig, dass es sich bei den erwähnten Jungfrauen um Mägde aus dem Haus des Bräutigams handelt, die auf die Rückkehr des Bräutigams ins Haus seiner Eltern warten. Während ein großer Teil der Freunde und Verwandten den Festzug begleiteten, warteten die Eltern des Bräutigams und ihre Bediensteten im eigenen Haus auf die Rückkehr des Bräutigams. Einige Quellen zeigen sogar explizit die Mutter des Bräutigams und ihre Mägde mit Fackeln, mit denen sie an der Tür auf

77 Vgl. zur allegorischen Deutung des Gleichnisses in *Ep.Ap.* R. Staats, 'Die törichten Jungfrauen von Mt 25 in gnostischer und antignostischer Literatur', *Christentum und Gnosis* (ed. W. Eltester; BZNW 37; Berlin u.a.: De Gruyter, 1969) 98–115.

78 Die Freundinnen (LXX: συνεταίριδες), mit denen Seila, die Tochter Jephtas, nach Ri 11.37f. ihre Jungfräulichkeit (*virginitatem meam*) beweint, werden in *Bibl.Ant.* 40.6 als Jungfrauen (*convirgines*) gedeutet. Da Seila plastisch einzelne Elemente ihrer erhofften Hochzeitsfeier kontrastiert, könnten auch die klagenden Jungfrauen auf eine konstitutive Funktion der Jungfrauen beim Hochzeitsritus schließen lassen. Da allerdings Ri 11.37 in der Vulgata mit *convirgines meae* übersetzt wird, ist eine Deutung der Begleiterinnen auf Brautjungfern eher unwahrscheinlich.

79 παρθένος kann für zwar beiderlei Geschlecht gebraucht werden (z.B. für Joseph in *Jos.As.*), die attributive Zuordnung und Personalpronomen lassen allerdings keinen Zweifel, dass in Mt 25 Jung-frauen gemeint sind.

80 Zum Amt des Brautführers als Trauzeuge vgl. Zimmermann, 'Freund', 123–30, hier 124f.

das Brautpaar warteten.⁸¹ Selbst das gemeinsame Hineingehen ins Brautgemach ist bei dieser Deutungsvariante noch realistisch, denn es war offenbar üblich, dass die Brautleute von Brautjungfern oder Brautführern beim Gang ins Brautgemach begleitet wurden. Nach Longos spielten dabei sogar Fackeln eine Rolle:

Τότε δὲ νυκτὸς γενομένης πάντες αὐτοὺς παρέπεμπον εἰς τὸν θάλαμον, οἱ μὲν συρίττοντες, οἱ δὲ ἀυλοῦντες, οἱ δὲ δᾶδας μεγάλας ἀνίσχοντες.

Damals geleiteten sie bei Einbruch der Nacht *alle in das Brautgemach*, wobei die einen Syrinx, andere die Flöte bliesen und wieder andere große Fackeln hochhielten (*Daphnis und Chloe* IV, 40)

Nach Scholia in Theokrit 18 waren es ferner auch 'Jungfrauen', die den Epithalamion, das Hochzeitslied vor dem Brautgemach, sangen.⁸²

Bei der Deutung der Jungfrauen auf Mägde des Bräutigams wird nicht nur die Zeitdimension plausibel, denn der Bräutigam musste durch Einholung der Braut und Rückkehr in sein Elternhaus den Weg zwischen seinem Haus und dem der Braut zweimal zurücklegen, auch das lange Warten ohne vorherige Beteiligung am Hochzeitszug erhält einen prägnanten Sinn. Selbst die κύριος-Anrede (V. 11) kann auf der Bildebene verankert werden, da κύριος im Griechischen die gängige Anrede sowohl für den Bräutigam und Ehemann,⁸³ als auch für den Herrn des Hauses bzw. seinen Sohn war. Ferner gewinnt die Zielaussage des Bräutigams, dass er die Jungfrauen, d.h. Mägde seines eigenen Elternhauses, nicht kenne (Mt 25.12), erst ihr volles metaphorisches Gewicht, denn die Mägde der Braut hätte er bei den wenigen oder ganz unterbliebenen vorehelichen Begegnungen zwischen Bräutigam und Braut in der Tat nicht kennen können. Auch die Texte nach dem Codex Bezae Cantabrigiensis (D) und anderen westlichen Textzeugen (Θ f¹ u.a.) scheinen in diesem Sinn zu interpretieren, indem sie die Ankunft von Bräutigam und Braut (εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης, Mt 25.1) beschreiben.⁸⁴

Fazit

Die sozialgeschichtliche Rückfrage nach dem hinter Mt 25.1–13 stehenden Eheritual hat gezeigt, dass die dem Jungfrauengleichnis als bildspendender Bereich dienende Szene ohne Mühe innerhalb der zeitgenössischen Hochzeitsbräuche eingeordnet werden kann: Mägde aus dem Haus des

81 Eur., *Medea* 1026f.; *Phoen.* 344; ABV² 115; ARV² 841.75.

82 Vgl. Schol. in *Theokr.* 18: ᾄδουσι δὲ τὸν ἐπιθαλάμιον αἱ παρθέναι πρὸ τοῦ θαλάμου. Vgl. zum Epithalamion Contiades-Tsitoni, *Hochzeitslied*, 30–2 (mit Schwerpunkt auf frühgr. Lyrik).

83 Vgl. Belegstellen bei Erdmann, *Ehe*, 267ff.

84 Bei der Vermutung von Luz, hier wäre die Allegorie von der Kirche als Braut bereits in den Text eingetragen, stehen die Jungfrauen außerhalb der Kirche, was schwierig ist. Vgl. Luz, *Matthäus*, 3.466 Anm. 2.

Bräutigams warten darauf, dass der Bräutigam zu nächtlicher Stunde ins Elternhaus zurückkehrt, nachdem er die Braut bei ihren Eltern abgeholt und auch dort das Festmahl gefeiert hat. Nach seiner Ankunft begleiten sie den Bräutigam mit Fackeln ins Brautgemach, bevor die Tür zu demselben verschlossen wird. Die Gefäßfackeln der Frauen, die nächtliche Ankunft des Bräutigams, das Hineingehen ins Haus als Eingang ins Brautgemach sowie das Schließen der Tür lassen sich am ehesten als Elemente des Hochzeitsritus in griechischer Tradition erklären.

Die Verankerung im zeitgenössischen Hochzeitsritual entlastet die Adressaten (und die heutigen Ausleger) davon, ein hohes Maß an Symbolsprache und allegorischen Codes postulieren zu müssen, um den Sinn des Gleichnisses zu verstehen. So muss z.B. die nächtliche Ankunft nicht länger das ohnehin inzwischen als Forschungskonstrukt entlarvte Konzept der Parusieverzögerung⁸⁵ voraussetzen. Es bleibt zwar denkbar, dass die ersten Leser z.B. mit den Fackeln die Lichtsymbolik verbinden, die bereits in Mt 5,16 für die Gemeindepurifizierung eingesetzt wurde. Aus dem Text lassen sich derartige Zuweisungen allerdings nicht beweisen, denn ein allegorischer bzw. symbolischer Tiefensinn beruht ausschließlich auf der Konvention einer Sprachgemeinschaft, die für spätere Ausleger nicht zweifelsfrei zu erheben ist.

Eine stärkere Rückbindung des Gleichnisses an die realen Hochzeitsbräuche kommt aber keineswegs einer Ent-theologisierung des Textes gleich, im Gegenteil: die Kenntnis des bildspendenden Bereichs setzt den Blick für die metaphorische Übertragung frei, die in Mt 25,1–13 z.B. darin liegt, dass ähnlich wie die Tür zum Brautgemach, so auch die Tür zum Himmelreich ab einem gewissen Zeitpunkt verschlossen sein muss oder dass der Bräutigam behauptet, die Mägde seines eigenen Hauses nicht (mehr) zu kennen.⁸⁶ Die Einsichten in die vorausgesetzte Hochzeitsszene können Impulse geben, die auch die metaphorischen und letztlich theologischen Verstehensprozesse des Lesers/der Leserin lenken.⁸⁷ Weil die Leser/innen des Gleichnisses die geschilderte Szene aus der eigenen Anschauung so gut kennen, verfehlt die theologische Intention umso weniger ihre Wirkung. Die Sinnstiftung des Gleichnisses setzt damit nicht die Kenntnis traditionsreicher symbolischer Codes voraus, sondern basiert auf der Übertragung eines real erlebbaren und wohl auch von vielen erlebten Vorgangs in den religiösen Kontext.

85 Vgl. dazu K. Erlemann, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung* (TANZ 17; Tübingen/Basel: Francke, 1995).

86 Eine ausführlichere metaphorische Interpretation kann an dieser Stelle nicht mehr geleistet werden, erfolgt aber an anderer Stelle.

87 Vgl. dazu umfassend D. Massa, *Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht* (TANZ 31; Tübingen/Basel: Francke, 2000).