

## »Bräutigam« als frühjüdisches Messias-Prädikat? Zur Traditionsgeschichte einer urchristlichen Metapher<sup>1</sup>

von Ruben Zimmermann (Heidelberg)

Die Bedeutung der Hochzeits- und Brautmetaphorik innerhalb der urchristlichen Theologiebildung ist unbestritten. Neben einer Reihe von neutestamentlichen Texten, die Jesus als Bräutigam und die Gemeinde als Braut metaphorisieren, ist »Bräutigam« in der frühen Kirchengeschichte einer der beliebtesten Christustitel<sup>2</sup>. Es besteht nun weitgehend Einigkeit darüber, dass die verheißene Heilszeit im Judentum des zweiten Tempels mit dem Bild der Hochzeit verbunden wurde. Allerdings wird – ausgehend von der Untersuchung von J. Jeremias und der Bekräftigung durch J. Gnilka<sup>3</sup> – mit Nachdruck betont, dass »Bräutigam« (noch) nicht als Prädikat des Messias oder einer messianischen Rettergestalt im frühjüdischen Schrifttum bekannt gewesen sei. Das Urteil von J. Jeremias, dass sich »(...) in der gesamten spätjüdischen Literatur (...) kein Beleg dafür (findet), daß man die Bräutigamsallegorie auf den Messias angewendet habe«<sup>4</sup>, wird bis in neueste Veröffentlichungen hinein meist unkritisch rezipiert.<sup>5</sup> Sollte mit der Jesus-Bräutigam-Metapher also eine Sprachbildung des frühen Christentums vorliegen, die aufgrund ihrer Traditions- und Analogielogik die besondere Bedeutung Jesu zum Ausdruck bringen konnte? Liegt hier entsprechend eine genuin christliche Redeweise vor?

In mehrfacher Hinsicht muss dieser gegenwärtige Konsens in Frage gestellt werden: Zum einen steht die urchristliche Geschlechtermetaphorik in einem breiten Strom eines atl-jüdischen Bildfelds, bei dem die Mann-Frau-Relation als bildspendender Bereich für Aussagen der Gottesbeziehung herangezogen wurde.<sup>6</sup> Bereits der Begriff  $\text{קַדִּוּשׁ}$  in seiner Bedeutung »Bräutigam« bezeugt eine schon fast denotative Metaphorisierung, als er in der hebräischen Bibel »nie eine bestimmte Person (namentlich) bezeichnet (... sondern) fast immer als der Typus des Menschen, der besondere Freude hat«<sup>7</sup> erscheint. Eine explizite Braut- und

<sup>1</sup> Für Martin Schweigler, dem ersten theologischen Lehrer, mit herzlichem Dank!

<sup>2</sup> Vgl. im Neuen Testament etwa Mk 2,18–22par.; Mt 22,1–14; 25, 1–13; Joh 3,29f. (dazu M. und R. ZIMMERMANN, Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29): Deflorations- oder Christuszeuge?, ZNW 90 [1999], 123–130), 2Kor 11,2f.; Eph 5,21–33; u.a. Zur Metapher in der Alten Kirche immer noch instruktiv C. CHAVASSE, The bride of Christ. An Enquiry into Nuptial Element in Early Christianity, London 1940; zur Bräutigam-Christologie vgl. E. GRÜNBECK, Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms (= VigChr.S 26), Leiden u.a. 1994; vgl. zuletzt M. HENGEL, Die auserwählte Herrin, die »Braut«, die »Mutter« und die »Gottesstadt«, in: Die Stadt Gottes. La Cité de Dieu. 3. Symposium Strasbourg, Uppsala, Tübingen, hg. v. M. Hengel, S. Mittmann, A. M. Schwemer, WUNT, Tübingen 2000 (im Erscheinen, zit. nach Manuskript vom Autor).

<sup>3</sup> Vgl. J. JEREMIAS, Art.  $\nu\omicron\mu\eta\eta$ ,  $\nu\omicron\mu\phi\omicron\varsigma$ , ThWNT 4 (1942), 1092–1099, hier: 1094; J. GNILKA, »Bräutigam« – spätjüdisches Messiasprädikat?, TrThZ 69 (1960), 298–301.

<sup>4</sup> Vgl. JEREMIAS, Art.  $\nu\omicron\mu\eta\eta$ ,  $\nu\omicron\mu\phi\omicron\varsigma$  (s. Anm. 3), 1095.

<sup>5</sup> Vgl. K. BERGER, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 1995, 607; etwas vorsichtiger HENGEL, Herrin (s. Anm. 2), Manuskript 20 Anm. 82.

<sup>6</sup> Vgl. dazu zuletzt G. BAUMANN, Gewalt und Liebe. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH-Israel in den Prophetenbüchern (= SBS 185), Stuttgart 2000, sowie umfassend meine Untersuchung R. ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt (= WUNT), Tübingen 2000 (im Erscheinen).

<sup>7</sup> E. KUTSCH, Art.  $\text{קַדִּוּשׁ}$ , ThWAT III (1982), 288–296, hier: 292. Vgl. zu  $\text{קַדִּוּשׁ}$  ferner T. C. MITCHELL, The

Hochzeitsmetaphorik findet sich vor allem in prophetischen und weisheitlichen Texten, wobei hier fast ausnahmslos JHWH in der Rolle des Bräutigams und das Volk Israel, Jerusalem/Zion oder die Weisheit als Braut genannt wird.<sup>8</sup>

Zum anderen hat sich unsere Kenntnis der frühjüdischen Messiaserwartung heute sehr viel weiter ausdifferenziert, als es zur Zeit von Jeremias der Fall war: So wenig man von *dem* Judentum zur Zeit des zweiten Tempels sprechen kann, so wenig kann man von *der* Messiaserwartung sprechen<sup>9</sup> und ebensowenig gibt es ein Set von »Prädikaten«, die dem Messias dann zukommen müssten. Angesichts des inzwischen unstrittigen Befunds, dass ein wie auch immer gearteter Messianismus keineswegs im Zentrum frühjüdischer Theologie stand (viele Schriften geben gar keinen Reflex auf eine endzeitliche Rettergestalt)<sup>10</sup>, kann es auch im Folgenden nicht darum gehen, zu zeigen, wo »das Wort »Bräutigam« als messianisches Prädikat«<sup>11</sup> eines festgefügteten Messiasbegriffs erscheint. Vielmehr sind viel bescheidener solche Textzeugen zu untersuchen, in denen die Vorstellung eines endzeitlichen Retters bzw. Gesalbten (Messias) mit Bildern von Brautstand und Hochzeit verknüpft wird.

### 1. Alttestamentliche Wurzeln:

#### Die Hochzeit des königlichen Gesalbten in Ps 45 (LXX 44)

Auch wenn die hebräische Bibel mit der Bezeichnung מָשִׁיחַ noch nicht das Konzept eines endzeitlichen Retters verbindet, zeigen einige Texte, die vom Gesalbten sprechen, gewisse Grundstrukturen, die als Voraussetzung einer späteren messianischen Interpretation angesehen werden müssen. Möglicherweise hat sich schon bald nach dem katastrophischen Ende des historischen Königtums (587 v. Chr.) die Hoffnung auf ein erneuertes Königtum formiert, die in Bildern eines »göttlichen« Bringers von Recht und Gerechtigkeit ihren Niederschlag fand (vgl. frühnachexilisch Jes 9,1-6; 11,1-9) und einen Nährboden für apokalyptisch-messianische Sehnsüchte darstellte.<sup>12</sup> Im Zuge einer solchen »messianischen« Theologie, die freilich

Meaning of the Noun *hm* in the Old Testament, VT 19 (1969), 93-112. Eine uneigentlich-metaphorische Verwendung des Begriffs liegt wohl ferner in Ex 4,25f. mit der analogielosen Wendung מָשִׁיחַ לְיְהוָה (vgl. dazu A. BLASCHKE, Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte, TANZ 28, Tübingen/ Basel 1998, z. St.), sowie in Ps 19,6f. מָשִׁיחַ לְיְהוָה יִצְאָה מִן הַבְּרִית (vgl. dazu F.-L. HOFFELDT/ E. ZENGER, Psalmen 1-50 [= NEB 29/ 1], Würzburg 1993, 128ff.) vor.

<sup>8</sup> So z.B. Hos 1-3; Jes 61,10; 62,4f.; Weish 8,3f.; vgl. auch M. UND R. ZIMMERMANN, Vom »Hätschelkind« zur »Himmelsbraut«. Eine relecture zum Weisheitsverständnis in Prov 8,22-31, BZ 44 (2000) (im Erscheinen).

<sup>9</sup> Vgl. das Urteil des Sammelbandes mit dem programmatischen Titel: »Judaisms and their Messiahs at the Turn of Christian Era«, hg. von J. Neusner u.a., Cambridge 1987, ebenso H. LICHTENBERGER, Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels, in: STEGEMANN, E. (Hg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart u.a. 1993, 9-20; sowie C. THOMA, Redimensionierungen des frühjüdischen Messianismus, in: Der Messias, JBTh 8, hg. von DASSMANN, E./ STEMBERGER, G., Neukirchen-Vluyn 1993, 209-223; im Blick auf qumranische Messiaserwartungen F. GARCÍA MARTÍNEZ, Messianische Erwartungen in den Qumranschriften, in: JBTh 8 (aaO.), 171-208, jetzt auch J. ZIMMERMANN, Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran (= WUNT II/104), Tübingen 1998.

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch G. STEMBERGER, Art. Messias II. Judentum, TRE 22 (1992), 622-630, hier: 622.

<sup>11</sup> GNILKA, *Bräutigam* (s. Anm. 3), 298.

<sup>12</sup> So etwa E. ZENGER zu Ps 45 in: HOFFELDT/ ZENGER, Psalmen (s. Anm. 7), 279; ferner U. STRUPPE (Hg.), Studien zum Messiasbild im AT (= Stuttgarter Bibl. Aufsatzbände 6), Stuttgart 1989; instruktiv ferner J. WASCHKE,

keineswegs schon als (persönliche) Messiaserwartung missverstanden werden darf, wurden auch die alten Königstexte neu gelesen und interpretiert.

### *Ps 45 (44LXX) ein Hochzeitslied?*

In V 1 und 2 erfährt der Leser die Grundthemen des Psalms: Es handelt sich einerseits um ein ›Liebeslied‹ (שִׁיר יְדִידוֹת), das vom weiteren Inhalt als Hochzeitslied bestimmt wird, andererseits um ein ›Königslied‹ (pl. מַעֲשֵׂי לְמֶלֶךְ). Genaugenommen wird im Rahmen eines Königslieds die Hochzeit des Königs besungen, was in der alttestamentlichen Forschung auch allgemein anerkannt wird.<sup>13</sup> Die Schwierigkeiten stellen sich erst ein, wenn man versucht, die beiden Hauptthemen *königliches Amt* und *Hochzeit* in Beziehung zu setzen und zu deuten: Geht es um einen König als historische Herrschergestalt oder um den Idealtypus eines göttlich legitimierten Königtums? Welche Hochzeit wird hier beschrieben? Findet eine einmalige Königshochzeit etwa zwischen Ahab und Isebel<sup>14</sup> statt, oder gibt der Psalm einen Reflex auf die rituelle Vergegenwärtigung einer Königshochzeit zur Manifestation von göttlicher Macht, oder steht hier gar ein ›königliches Zionsfest‹ im Hintergrund, bei dem im Akt kultischer Begehung der Jerusalemer Herrscher eine symbolische Vermählung, mit der Braut ›Zion‹ vollzieht?<sup>15</sup>

### *Diachrone Perspektive*

In Anlehnung an die Deutung von E. Zenger kann man davon ausgehen, dass Ps 45 im Grundbestand ein ursprünglich vorexilisches Königslied darstellt (V 2-10.17.18), das den König vor allem als Träger eines besonderen, vielleicht sogar göttlichen (V 7a) Amtes preist und seinen Sitz im Leben ähnlich wie bei Ps 20f. etwa bei Krönungsfeierlichkeiten gehabt haben könnte. Da die Beziehung Gott-König hier offensichtlich im Vordergrund steht, sind Elemente eines ›Gottkönigtums‹ integriert, d.h. der König wird durch Schönheit, Macht und Erscheinen als Repräsentant der Gottheit ausgewiesen und garantiert in seinem Reich die von Gott gesetzte Ordnung von Recht und Gerechtigkeit. Im Zuge der Relektüre alter Königstexte nach der Katastrophenerfahrung von 587 v.Chr. wurde auch das vorexilische ›Königslied‹ (2-10.17.18) neu gelesen. Der ursprüngliche Psalm erfuhr nun eine entscheidende Überarbeitung, die vor allem die hochzeitlichen Elemente (V 11-16) integriert und den Psalm eng mit der Zionstradition verknüpft, um so der im Exil entdeckten neuen Hoffnung auf göttliche Herrschaft Ausdruck zu verleihen.<sup>16</sup> Die Platzierung des Psalms im Rahmen der nachexilischen Redaktion der Korachiterpsalmen bestätigt diese Deutung, da er nach dem Klagelied des

Die Frage nach dem Messias im AT als Problem atl. Theol. und bibl. Hermeneutik, ThLZ 113 (1988), 321-332. Kritisch hingegen H. STRAUSS, Art. Messias 1. AT, TRE 22 (1992), 617-621, der jedes Messiasbild fürs Alte Testament abstreitet.

<sup>13</sup> Vgl. etwa H.-J. KRAUS, Psalmen (= BK XV/ 1), Neukirchen-Vluyn 1960, 337: »Ps 45 ist ein Lied zur Hochzeit des Königs«; ferner P. C. CRAIGIE, Psalms 1-50 (= WBC 19), Waco 1983, 337f., HOSSELDT/ZENGER, Psalmen (s. Anm. 7), 278.

<sup>14</sup> Diese These fußt auf der Deutung der צַר בַּת צַר (V 13) auf die Tyroster Tochter Isebel, das Verb אָהַבְתָּ אִשָּׁה (V 8) wurde dann kühnerweise als onomatopoetische Anspielung auf Ahab betrachtet.

<sup>15</sup> Vgl. zu diesen Fragen KRAUS, Psalmen (s. Anm. 13), 336.

<sup>16</sup> Sprachlich belegt diese Vermutung der Befund, dass in V 3-8 eine Abfolge von Trikola erscheint, während V 11-16 nur Bikola bieten. In V 10 wird ein Harem angenommen, während ab V 11 der Fokus auf eine einzelne Königstochter gelegt wird. Zenger stellt durch seine Zionsinterpretation den Psalm auf eine Stufe mit der prophetischen Verwendung der Brautmetaphorik bei Dt- und Trjes.

Volkes (Ps 44) über die Gottverlassenheit und vor den Zionspsalmen (Ps 46–48) eingesetzt wird. Möglicherweise könnte Ps 45 sogar bewusst als hermeneutischer Schlüssel zu Ps 46–48 integriert worden sein, um die kosmisch-politische Jhwh-Relation der Gottesstadt zugleich als personale Beziehung zu deuten.<sup>17</sup>

Zwei Grundannahmen dieser Interpretation sollen im Folgenden näher untersucht werden:

1. Der hier genannte König ist »endzeitlich-messianisch« zu deuten.
2. Die Hochzeit dieses Gesalbten ist metaphorisch zu verstehen.

### *Das ewige Königtum des Gesalbten*

Einige Charakteristika des im Psalm besungenen Königs deuten darauf hin, dass hier ein Königtum beschrieben ist, das über empirisch-politische Herrschaft hinausweist. Dies betrifft einerseits die unmittelbare Grundlegung königlicher Autorität durch Gott selbst (V 3a; 7a<sup>18</sup>; 8a), andererseits herausragende Prädikate wie außergewöhnliche Schönheit (V 3)<sup>19</sup>, Herrschaft, die sich mit Wahrheit, Sanftmut und Gerechtigkeit (V 5) verbindet oder Macht über die Völker (V 8). Dies betrifft aber vor allem die Zeitdimension der hier gepriesenen Herrschaft: der König wird für ewig gesegnet (V 3a), sein Thron währt immer und ewig (V 7a), wie auch seine Nachkommen den ewigen Ruhm der Völker veranlassen (V 18). Auch wenn für diese Prädikate der Bezug auf ein irdisches Königtum im Kontext einer bestimmten göttlich legitimierten »Hoftheologie« zunächst nicht auszuschließen ist, bieten sie doch einen theologischen Tiefensinn, der zur Grundlage einer endzeitlich-messianischen Interpretation von Ps 45 werden konnte, wie sie in urchristlicher (Hebr 1,8) und rabbinischer Zeit (TgPs 45,3) unzweifelhaft belegt ist<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> So die Vermutung von Zenger in HOSSFELDT/ ZENGER, *Psalmen* (s. Anm. 7), 279.

<sup>18</sup> Ob hier der König selbst als Gott angesprochen wird, was singular für das AT wäre, oder ob – wie Wallis und Dahood vorgeschlagen haben – die göttliche Inthronisation angesprochen ist, ist dabei sekundär. G. Wallis hat vorgeschlagen, dass die Satzstruktur von V 3a und V 8a (Verb mit Suff. 2.m.sg. – יְהוָה יִשְׁבֹּט – adverbielle Determination) auch für V 7a auf eine Verbform schließen lässt. יְהוָה יִשְׁבֹּט deutet er deshalb als *verbum denominativum* als 3.Pers. m. Sg. pi. trans. und übersetzt: »God has enthroned thee for ever and ever«. Der dadurch entstehende dreifache Parallelismus *Gott hat dich für immer gesegnet* (V 3a); *Gott hat dich für immer auf den Thron gesetzt* (V 7a); *Gott, dein Gott, hat dich mit Freudenöl gesalbt* (V 8a) ist bestechend, obgleich das Fehlen einer entsprechenden pi-Form von יִשְׁבֹּט, die Zeitbestimmung ohne Präposition (diff. V 3a), wie auch die fehlende Pi-Punktion gegen diese Deutung sprechen. Vgl. G. WALLIS, A Note on Ps 45,7a, in: *The Scripture and the Scrolls*, hrsg. von F. G. MARTÍNEZ U.A. (= VT.S. 49), Leiden 1992, 100–103. Die selbst betonte Originalität der These von Wallis (vgl. 103) zeigt allerdings eher seine Unkenntnis der angelsächsischen Exegese, da M. DAHOOD (*Psalms I*, AncB 16, New York 1966, 273) den gleichen Vorschlag gemacht hat, der dann von CRAIGIE, *Psalms* (s. Anm. 13), 336f. aufgenommen wird.

<sup>19</sup> Auch in Jes 33,11 werde mit Betonung der Schönheit auf einen »messianischen König« angespielt, so H. RINGGREN, Art. יָפָה, *ThWAT III* (1982), 787–790, hier: 788f.

<sup>20</sup> Bereits der Targum zu Ps 45 liest in V 3 »*Thy beauty, O King Messiah, is greater than that of the sons of man, a spirit of prophecy is bestowed upon thy lips*« (Übers. zit. nach CHAVASSE, *Bride* [s. Anm. 2], 37), was in späteren MidrPss aufgenommen wird. In urchristlicher Rezeption begegnet Ps 45,7f. im Christushymnus von Hebr 1,8, ferner liegt eine Motivparallele in Apk 19,6–9 vor (dazu ZIMMERMANN, *Geschlechtermetaphorik* [a. Anm. 6], § 8); Vgl. auch CRAIGIE, *Psalms* (s. Anm. 13), 340f.: »And yet within the context of early Christianity (and in Judaism before that), it becomes a messianic psalm par excellence.«; ähnlich HOSSFELDT/ ZENGER, *Psalmen* (s. Anm. 7), 279; auch J. KRASOVEC, *Judovska in krcanska razlaga Ps 45 (44)* [die jüdische und christliche Auslegung von Ps 45 (44)], *Bogoslovni Vestnik* 42 (1982), 397–406. Krasovec zeigt die strukturell gleiche, aber unterschiedlich konkretisierte Auslegungstradition jüdischer (Midrasch, Raschi) und David Kimchi: König = jüd.-Messias/ Königin = jüd. Synagoge) und christlicher (König = Jesus/ Königin = Kirche) Prägung. Für die spätere christliche Auslegung vgl. A. ALLGEIER, *Der König und die Königin des 44. (45.) Psalmes im Lichte des N. Test. und der altchristlichen Auslegung*. Ein

Für die Zwischenzeit lassen sich zumindest einige Indizien zusammentragen, die diese Entwicklung plausibel erscheinen lassen: So liegt im Psalmen Peshet zu Ps 37 nach 4Q 171 (IV Kol.) ein zwar fragmentarisches aber unbestreitbares Zitat von Ps 45,2 vor, das sich unmittelbar an die Verheißung eines rettenden Gerechten, der von Jhwh kommt (nach Ps 37,38–40), anschließt.<sup>21</sup> Ferner ist die in V 8b genannte, ungewöhnliche Wendung »Öl der Freude« (יַיִשׁוּשׁ יִישׁוּשׁ, vgl. ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως), mit denen der königliche Bräutigam gesalbt wird, in wörtlicher Übereinstimmung aus Jes 61,3 bekannt. Dieser Vers ist allerdings nach 11Q13 (= 11Q Melchizedek) Kol. II,18f auf einen endzeitlich-messianischen Retter hin gedeutet worden, so dass man im Freudenöl ein Element des endzeitlichen Retters sehen könnte. Auch der Fortbestand eines »ewigen Thrones« (Ps 45,7) ist eng mit der Nathansweissagung von 2Sam 7 verknüpft (vgl. V 16), die in PsSal 17,21ff. (König, den Spross Davids), wie auch in 4Q 174 (flor.) auf den endzeitlichen »Gesalbten des Herrn« (PsSal 17,32) bezogen wird.

### *Die Hochzeit des (messianischen) Königs*

Die ab V 10 beschriebene Szene lässt durch charakteristische Elemente wie Festkleider, Schmuck, Freude und Jubel, Jungfrauen, Geleit etc. kaum einen Zweifel, dass hier der Ritus einer Eheschließung besungen wird. Ob hier Königsmutter zur Schwiegermutter spricht<sup>22</sup>, scheint mir weniger entscheidend, als die Frage, wer denn die Braut ist, von der der Psalmbeater spricht. Folgt man der von Zenger vorgeschlagenen Interpretationslinie, wird deutlich, dass das Hochzeitsthema hier von vorneherein metaphorischen Charakter erfüllt und auf die Hochzeit der Braut Zion ganz im Sinn der prophetischen Traditionen bei Dt. und Trjes anspielt. Die Bezeichnung כַּנָּז (V 11.13) ist im Alten Orient als Bezeichnung von personifizierten Städten breit bezeugt und auch für die Zionstradition gut belegt (vgl. Jes 1,8; 62,11; Jer 6,2; Thr 4,22 u.a.). Das Vergessen des Volks und des Vaters Haus (V 11) deutet auf die »nichts-raelitische Herkunft: Jerusalems hin (vgl. Ez 16,3.45)<sup>23</sup>. Auch die Huldigung der jungen Königin durch fremde Völker (V 13–15) kann als Zug der Zionstradition gedeutet werden (vgl. Ps 72,10; Jes 60,5ff.). Doch selbst wenn man diesen impliziten Hinweisen misstraut und im Kernbestand des Psalms ein Lied zu einer historischen Königshochzeit annehmen will, kann für die Endfassung und kanonische Stellung des Psalms kaum bestritten werden, dass das Hochzeitsmotiv hier mit uneigentlichem Tiefensinn gefüllt ist.<sup>24</sup> Dass allerdings hier die Hochzeit von Jhwh selbst mit Zion beschrieben wird<sup>25</sup>, ist sehr viel unwahrscheinlicher als dass der

Beitrag zur Begriffsgeschichte der *Sponsa Christi*, Der Katholik 19 (1917), 143–173 und in neuerer Zeit GRÖNBECK, *Schriftargumentation* (s. Anm. 2).

<sup>21</sup> Vgl. die Übersetzung bei J. MAIER, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer*, Bd. 2, München – Basel 1995, 97f.

<sup>22</sup> So A. CAQUOT, *Cinq observations sur le Psaume 45*, JSOT 67 (1988), 93–98.

<sup>23</sup> Worin Zenger allerdings »die Schande ihrer Jugend« (Jes 54,4) in Ps 45 verankern will, ist mir nicht klar. Der Begriff כַּנָּז im Sinne eines befreienden »Hinter-sich-Lassens« zu deuten, scheint mir reichlich kühn. Vgl. HOSSFELDT/ZENGER, *Psalmen* (s. Anm. 7), 283.

<sup>24</sup> So etwa A. WEISER, *Die Psalmen I (Ps 1–60)* (= ATD 14), Göttingen <sup>10</sup>1987 (1950), 233.235: Das »einzige Beispiel profaner Lyrik im Psalter (...) (hat) schon in alter Zeit eine Umdeutung auf den Messias erfahren und so verstanden in die Psalmensammlung Aufnahme gefunden«; ähnlich CRAIGIE, *Psalms* (s. Anm. 13), 338.

<sup>25</sup> So KRAUS, *Psalmen* (s. Anm. 13), 337, der die allegorische Deutung des Judentums auf Messias und Gottesgemeinde verwirft (»Allegorien ... bestehen schwerlich zu Recht«), und statt dessen mit einer hohen Christotheologie überbietet: »Dieser König repräsentiert die königliche Gegenwart Gottes auf Erden. In diesem Sinn übernimmt Hebr 1,8 die Aussage Ps 45,7f. in den großen Christushymnus: Jesus Christus ist Gott.«

messianische König, von dem der ganze Psalm handelt, dann auch zum Bräutigam der Zionsbraut wird.

**Fazit:** Bei Ps 45 (LXX 44) handelt es sich um ein Lied zur Hochzeit des Königs. Wer dabei anerkennt, dass das hier beschriebene Königtum über eine empirisch-historische Wirklichkeit hinaus auf ein idealtypisches, nicht nur von Gott legitimiertes, sondern Gott repräsentierendes Königtum hindeutet und – zumindest in der nachexilischen Lesart des Psalms – endzeitlich-messianisch gedeutet wurde, der wird auch die Hochzeit dieses Königs im bildlichen Sinn verstehen müssen. Dem königlichen Bräutigam wird dabei eine Braut zugeführt, die durch intertextliche Indizien wie auch durch kontextuelle Näherbestimmung mit der ›Tochter Zion‹ identifiziert werden kann. Der Bräutigam ist aber hier schwerlich JHWH selbst, sondern sein königlicher Gesalbter, dessen Schönheit und Herrschaftsdauer ihn gleichwohl in den Bereich Gottes stellt. Der endzeitliche Gesalbte wird dabei gerade im Bild des Bräutigams besungen.

Die frühjüdische (TgPs, vgl. Qumran) und frühchristliche Rezeption des Psalms (Hebr 1,8; Apk 19,6–9) lassen schließlich keinen Zweifel an seinen messianischen Implikationen.<sup>26</sup>

## 2. Qumran:

### Der messianische (Hohe)Priester als Bräutigam (1QIs<sup>a</sup> 61,10)?

Um die vielfältige und uneinheitliche Messiaserwartung des Frühjudentums systematisch zu erfassen, haben sich folgende Unterscheidungen bewährt<sup>27</sup>: Zum einen gilt es, zwischen dem begrifflich fassbaren ›Messias‹ (מָשִׁיחַ, Μεσσίας) und einer unspezifischen messianischen Rettergestalt zu differenzieren. So dann ist zwischen dem Messias als einzelner Gestalt und dem Auftreten zweier oder mehrerer ›Messiasse‹ zu unterscheiden. Schließlich kann in funktionale Spezifizierungen untergliedert werden, sei es königlich-davidischer Messias, priesterlicher oder himmlischer Messias.

Bereits 1956/7 hatte William H. Brownlee in der abweichenden Lesart von Jes 61,10 in 1QIs<sup>a</sup> 61,10 einen Hinweis auf den priesterlichen Messias, gesehen und somit Bräutigam zum Messiasprädikat erklärt. Auch wenn Brownlees gesamter Argumentationszusammenhang heute sicherlich widerlegt ist<sup>28</sup>, verdient seine Deutung von 1QIs<sup>a</sup> 61,10 dennoch Beachtung. Im Folgenden sei zunächst der hebräische Text in Abweichung (unterstrichen) vom masoretischen Text angeführt:

<sup>26</sup> Dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass weder in Qumran noch im Hebr die Hochzeit dieses Königs eine Rolle zu spielen scheint. In der späteren christlichen Rezeption rückt dann gerade dieser Aspekt ins Zentrum, indem der königliche Bräutigam mit Jesus identifiziert wird. Vgl. die Belege bei ALLGEIER, *König* (s. Anm. 20), 143–173.

<sup>27</sup> Vgl. dazu GARCÍA MARTINEZ, *Erwartungen* oder LICHTENBERGER, *Erwartungen* (jeweils s. Anm. 9), passim.

<sup>28</sup> Brownlee führt 1Q Is<sup>a</sup> 61,10 in Zusammenhang eines messianischen Deutungsversuchs von 1QS X,1–4 an. Brownlee hatte dabei die Hypothese aufgestellt, dass die zusammenhanglose Einstreuung der Buchstaben נ ו an und ׀ ein verstecktes Akrostychon zu ›Amen‹ darstellen, und mit Hilfe hebräischer Buchstabensymbolik zu erklären seien. Das ׀ deute nicht zuletzt aufgrund des Zahlenwerts (= 50) auf das messianische Jubeljahr in Jes 61,2 hin. Die Fragmente zur Sektenregel aus der 4. Höhle (4Q 256 Frg. 8 Kol. ii [= 4QS<sup>a</sup>]; 4Q 258 Frg. 2 Kol. iv [= 4QS<sup>b</sup>]) haben allerdings gezeigt, dass das ו eindeutig zu ׀׀ zu ergänzen ist, während das ׀ offenbar ein Fehlansatz des Schreibers darstellt, denn es fehlt in 4QS<sup>b</sup>d.

שׁוֹשׁ אִישׁ בִּיהוּה תִּגַּל נִפְשֵׁי בְּאֱלֹהֵי  
 כִּי־אֵל הַלְּבִישָׁנִי בְּגָדֵי יֵשַׁע מֵעִיל צְדָקָה עֲטָנִי  
 כַּחַתָּן בְּבוֹתָן פֶּאֶר וּכְכֹלָה תַּעֲדָה כְּלִי־הָא  
 שׁוֹשׁ אִישׁ בִּיהוּה תִּגַּל נִפְשֵׁי בְּאֱלֹהֵי  
 כִּי־אֵל הַלְּבִישָׁנִי בְּגָדֵי יֵשַׁע מֵעִיל צְדָקָה עֲטָנִי  
 כַּחַתָּן וְכֹהֵן פֶּאֶר וְכַבְּלָה תַּעֲדָה כְּלִי־הָא

Brownlee vermutete durch die Veränderung eine bewusste Anspielung auf den »priesterlichen Messias«, wie er sonst in den Qumranschriften und TestLev erwähnt ist. Diese Argumentation gewinnt nur unter folgenden Voraussetzungen Überzeugungskraft:

1. Der Begriff כֹּהֵן vielleicht in Verbindung mit פֶּאֶר ist ein Hinweis auf den endzeitlichen (Hohe)priester bzw. priesterlichen Messias.

2. Jes 61,10 wurde im Kontext von Jes 61 endzeitlich-messianisch gedeutet.

Im Folgenden sollen diesen beiden Thesen im Kontext messianischer Texte des Frühjudentums untersucht werden.

### Der »priesterliche Messias«

Aus der alttestamentlichen Überlieferung der Salbung des Hohepriesters ist in der Zeit des zweiten Tempels die Vorstellung eines endzeitlichen (Hohepriesters) bzw. »priesterlichen Messias« erwachsen. Als einzelne Gestalt begegnet dieser in 4Q 540 Frg. 9 Kol. I bzw. Frg. 24 Kol. II, häufiger wird ein priesterlicher Messias im Kontext mehrerer »Messiasse« genannt, insbesondere in der Wendung »Messias(se) Aarons und Israels«. Nur in 1QS IX, 9-11 wird allerdings explizit ein Plural (»die Gesalbten«) genannt, sonst ist die Wendung מְשִׁיחַ אֶהְרֵן וְיִשְׂרָאֵל, wie sie vor allem in der Damaskusschrift (CD XII, 23; XIV, 19; XIX, 10; mit leichter Veränderung in XX,1) begegnet, zwar doppeldeutig<sup>29</sup>, bezeichnet jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit zwei unterschiedliche Messiasse. Auch in der Gemeindeformel 1Q28a (= 1QSa) Kol. II, 11-15.17-22 wird ein Priester neben dem »Messias Israels« genannt, der mit der Bezeichnung »Haupt der ganzen Gemeinde« als Hohepriester ausgewiesen ist und im endzeitlichen Kontext (vgl. schon 1QSa I,1) erscheint. Die hierarchische Vorordnung gegenüber dem »Messias Israels« lässt vermuten, dass es sich auch hier um den »Messias Aarons« handelt. Die Wendung רֹאשׁ הַכֹּהֵן in 1Q28a Kol. II, 12 legt nahe, dass auch durch הַכֹּהֵן הַרֹאשׁ in der Kriegsrolle (1QM II,1; XV,4; XVI, 13) derselbe endzeitliche Haupt- bzw. Hohepriester bezeichnet wird, der mit dem »Messias Aarons« identisch ist.<sup>30</sup> Schließlich wurde vermutet, dass auch der im »Feuerzungen-Ritus« genannte »gesalbte Priester« (הַכֹּהֵן הַמְּשִׁיחַ, 4Q 375 Frg. 1 Kol. i; bzw. 4Q 376, Frg. 1 Kol. i), auf dessen Haupt das Öl der Salbung ausgegossen wurde, messianisch zu deuten sei, was an Glaubwürdigkeit gewinnt, wenn man hier eine gemeinsame eschatologische Grundschrift mit 1Q 29 annimmt.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Manche Exegeten bestreiten die Existenz zweier Messiasse, zumal dem Ausdruck in CD IX,19 ein Verb im Singular folgt. Aufgrund des sicheren Pluralbelegs in 1QS IX,9-11 und der sonst bekannten Kumulation messianischer Gestalten hat die Pluraldeutung mehr Wahrscheinlichkeit für sich.

<sup>30</sup> So bereits A. S. v. d. WOUDE, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde v. Qumran (= SSN 3) 1957, 101; neuerdings GARCÍA MARTÍNEZ, *Erwartungen* (s. Anm. 9), 198.

<sup>31</sup> So wegen der Motivparallelen von Feuerzungen und Priester die Vermutung von J. STRUGNELL, *Moses-Pseudepigrapha at Qumran*: 4Q 375, 4Q376, and Similar Works, in: L. H. Schiffman (Hg.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield 1990, 221-256). Aufgrund der derzeitigen Quellenlage lässt sich diese Hypothese allerdings kaum beweisen – aber ebensowenig widerlegen.

Die Vorstellungen eines endzeitlichen Priesters bzw. priesterlichen Messias ist also innerhalb der Qumranschriften breit belegt. Das heißt freilich noch nicht, dass jede Nennung eines Priesters schon auf dieses messianische Konzept hindeutet<sup>32</sup>. Vielmehr sind die herausragenden endzeitlichen Priester entweder im Kontext z.B. des »Messias aus Israel«, genannt, oder durch Zusätze als Hohepriester bzw. gesalbter Priester spezifiziert. Der einzige Hinweis in 1QIs<sup>a</sup> 61,10, dass es sich nicht um einen gewöhnlichen Priester handelt, ist dabei im Kopfschmuck (פִּנְאוֹר) gegeben. In 1QM 7,11 wird im Kontext einer ausführlichen Beschreibung priesterlicher Kleidung (VV 9–11) auch ein »Priesterturban« genannt, hier zunächst auf gewöhnliche Priester bezogen. Da 1QM jedoch insgesamt vom endzeitlichen Kampf der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis handelt, werden auch in 1QM 7,9–11 endzeitliche Priester beschrieben, die in V 10 zusätzlich als »Söhne Aarons« ausgewiesen sind. Dies lässt den Blick zu der sonstigen Verwendung von פִּנְאוֹר übergehen, denn auch in Ex 39,28 bezeichnet der Begriff die Kopfbedeckung von Aarons Söhnen bzw. auch von Aaron selbst. Auch das Derivat der gleichen Wurzel פִּנְאוֹרָתוֹ ist in Ex 28,24.0 auf Aaron und seine Söhne bezogen. Bei diesen beiden Belegen kommt ferner die weitere Denotation von פִּנְאוֹר (Ruhm, Herrlichkeit) zum Tragen, denn die Priesterkleidung gereicht diesen zum Ruhm.

Die messianische Komponente wird nun ferner durch die Aufnahme von פִּנְאוֹר aus Jes 61,3 sichtbar, da dieser Vers in 11Q 13 (= 11Q Melch) unzweifelhaft messianisch gedeutet wird.<sup>33</sup> Die eschatologische Ausrichtung von 11Q 13 wird durch die Zusammenstellung endzeitlicher Motive wie die erste Woche nach neun Jubiläen (V 7), das Gerichtsmotiv (V 10f.) oder die Befreiung von Belial (V 12f.), sowie der Einführung einer (oder mehrerer) endzeitlicher Gestalten deutlich. Die himmlische Gestalt erfüllt die Funktionen des Richters, Priesters und Retters. In VV 16–18 verbindet der Autor – möglicherweise durch die endzeitlichen Prachtgewänder (Derivate von פִּנְאוֹר in Jes 52,1 und Jes 61,3) veranlasst – dann den Freudenboten von Jes 52,7 (מְבַשֵּׂר) mit Jes 61,2–3 (מְשִׁיחַ הַרוּחַ)<sup>34</sup> und beschreibt damit Melchisedek als gesalbten Friedensbringer oder führt möglicherweise sogar eine neue Gestalt ein<sup>35</sup>. Auch wenn der Text insgesamt recht fragmentarisch überliefert ist (z.B. fehlt das explikative Danielzitat in V 18) kann doch kaum bestritten werden, dass Jes 61 hier im Kontext einer endzeitlichen himmlischen Gestalt genannt wird.

Wird nun jedoch Jes 61,3 im Blick auf eine endzeitliche Rettergestalt gedeutet, dann ist durch die Wortparallele von פִּנְאוֹר und die zusätzliche Akzentuierung des Priesters nicht

<sup>32</sup> So insbesondere der Einwand von Gnilka, der die Stellen der Nennung von Priestern im Plural anführt. Vgl. GNILKA, *Messiasprädikat* (s. Anm. 3), 299. Gnilka versucht Brownlee zu widersprechen, indem er die Existenz einer eindeutigen Sprachbildung Priester-Messias bestreitet. Außer 1QSa 2,19 sei keine Stelle wirklich sicher für einen priesterlichen Messias – 1QM 15,6 werde der »Hauptpriester« bezeichnet, in 1Q 29,1,4; 2,2; 5–7,2 und 1QDM 4,5,8 genannte Priester sei der Hohepriester (GNILKA, aaO., 300). Gnilka geht allerdings von einem zu eng gefassten begrifflichen Messias-Konzept aus, das sich aufgrund der Vielfalt frühjüdischen Messianismus heute kaum aufrechterhalten lässt.

<sup>33</sup> Im Qumranfragment 11Q 13 ist Melchisedek eine endzeitliche Rettergestalt, die als göttlicher Gesandter der Befreiung/ Sühne und Vollzieher des Gerichts beschrieben wird. Der Text vereint midraschartig Motive von Lev 25,8–13 (Jobeljahr im 50. Jahr; Schofar horn); Dtn 15,1–18 (Erlassjahr), Ps 82 (Gottesgericht) und eben Jes 52 und 61.

<sup>34</sup> Eine spätere Zusammenstellung von Jes 52,7 und Jes 61,10 ist in Pesiqta Rabbati, Piska 35 und 37 gegeben, dort eindeutig auf den Messias bezogen. Vgl. engl. Übersetzung in W. G. BRAUDE, *Pesikta Rabbati: Discourses for feasts, fasts and special Sabbaths*, 2Bde. New Haven 1968, 669ff.

<sup>35</sup> So die Vermutung von GARCÍA MARTÍNEZ, *Erwartungen* (s. Anm. 9), 203.



unwahrscheinlich, dass auch in Jes 61,10 – innerhalb der Grenzen einer Textwiedergabe, denn es handelt sich ja nicht um einen Peshor oder Midrash – eine Anspielung auf den »Messias Aarons« gegeben wird. Diese These findet durch den, trotz Datierungsproblems<sup>36</sup>, hilfreichen Targum Jesaja (TgIs) Stützung, denn TgIs 61,10 spricht eindeutig vom »Hohepriester«. Zugleich wird in TgIs 28,5 der Messias nun explizit mit der Kopfbedeckung identifiziert: »In that time the Messiah of the LORD of hosts will be a *diadem of joy* and a *crown of praise*, to the remnant of his people.«<sup>37</sup>

Kann man nun in 1QIs<sup>a</sup> 61,10 einen dezenten Hinweis auf den »Messias Aarons« vermuten, dann muss allerdings auch die enge Verschränkung von endzeitlichem Priester und Bräutigamsbild anerkannt werden.<sup>38</sup> Dies führt uns zu einer parallelen Tradition, die einen endzeitlichen Priester als Bräutigam beschreibt.

### 3. Targum Sacharja 3,1–10

Nach Sach 3,1–10 nimmt der Seher in der vierten Nachtvision an einer himmlischen Gerichtsszene (mit Engel Jhwhs und Satan) teil, in der der Hohepriester Joschua sichtbar gereinigt und mit einer endzeitlichen Mission beauftragt wird. Der Text schließt mit der Verheißung eines Retters (Knecht, Sproß; V 8–10).

Der in Sach 3,1–5 bezeichnete Joschua ist der Hohepriester Joschua ben Jozadak, der unter der ersten Generation der Heimkehrer aus dem babylonischen Exil war (vgl. Esr 2,36; 3,2).

Die im MT zunächst nur metaphorisch dargestellten Verfehlungen Joschuas (V 3: »Und Joschua war mit schmutzigen Kleidern bekleidet [לְבָשׁ בְּקָרָיִם צוֹאִים] und stand vor dem Engel«) werden im Tg in folgenden Zusammenhang gestellt:<sup>39</sup>

(3) And Joshua had sons who had married wives who were unsuitable for priests, and he was standing before the angel. (4) And he answered and spoke to those in attendance before him, saying, »Speak to him and let him drive out from his house the wives who are unsuitable for priests; and he said to him, »Look, for I have removed your sins from you and have clothed you with righteous deeds.« (5) And he said, »Set a clean turban upon his head.« And they set a clean turban upon his head, and made him marry a wife who was suitable for a priest; and the angel of the Lord was standing by. (6) And the angel of the Lord charged Joshua, saying, (7) »Thus says the Lord of hosts, If you walk in paths which are good before me, and if you keep the charge of my Memra, then you shall judge those who serve in my sanctuary and you shall have charge of my courts, and at the resurrection of the dead I will raise you to life and will give you feet to walk among these seraphim. (8) Hear now, Joshua the high priest, you and your companions who sit before you, for they are men who are worthy that a sign be performed for them; for behold, I will bring my servant the anointed One (or: the Messiah), and he shall be revealed.«

<sup>36</sup> Das Qumranfragment 4Q 550<sup>f</sup> zeigt zumindest, dass ein Jesaja-Targum in der Zeit des zweiten Tempels im Umlauf war. Vgl. K. BEYER, Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Ergänzungsband Göttingen 1994, 132f.

<sup>37</sup> Übersetzung nach B. D. CHILTON, The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes (= The Aramaic Bible 11), Edinburgh 1987, 54. Die gleiche Wendung »*diadem of joy* and a *crown of praise*« wird in TgIs 62,3, »*diadem* instead of ashes, oil of joy« verwendet, auch in TgIs 61,3 – allerdings jetzt auf Zion bezogen.

<sup>38</sup> Die Überzeugung Gnilkas hier handle es sich im Sinne des Tg lediglich um ein »neues erklärendes Bild« (301), das den schwierigen hebräischen Text erhellen wolle, muss gerade am Textbefund scheitern, denn in Jes 61,10 werden Priesterbild und Brautbild nicht in zwei Glieder unterteilt.

<sup>39</sup> Übersetzung nach R. P. GORDON, The Targum Sacharja, in: The Targum of the Minor Prophets. Translated with a Critical Introduction, Apparatus and Notes (= The Aramaic Bible 14), Wilmington 1989, 191f.; *Kursiv* bezeichnen die Zusätze des Tg abweichend vom MT.

Im Blick auf die Darstellung von Joshuas Schuld fällt eine Spannung zwischen V 3f. und V 5 auf: Während in V 3f. die »schmutzigen Kleider« (MT) Josuas im Blick auf die illegalen Ehen seiner Söhne gedeutet werden, setzt die Neuvermählung von Josua in V 5 voraus, dass auch er gegen die Ehevorschriften des Priesters (vgl. Lev 21,7.14) verstoßen hat. Ein Blick in die Parallelüberlieferung zeigt, dass hier offenbar zwei unterschiedliche Traditionsstränge zusammengefloßen sind.<sup>40</sup> Einerseits wird die illegitime Eheschließung der Söhne aufgegriffen: Hier ist zunächst die Notiz in Esr 10,18 zu nennen, ferner die Erklärung von Rabbi Papa (ca. 300–375 n.Chr.) in bSan 93a, der Joshuas Vergehen nur darin sieht, seine Söhne wegen ihrer Eheschließung nicht entsprechend getadelt zu haben. Andererseits wird innerhalb der Rezeptionsgeschichte von einer eigenen Eheschließung Joshuas berichtet: Im *Dialog mit Tryphon* deutet Justin die schmutzigen Kleider als Ehe Joshuas mit einer Hure (116,3), der Kommentar von Hieronymus (ca. 406), der bekanntlich alte Traditionen bewahrt<sup>41</sup>, spricht von einer Mischehe des Priesters.

Versucht man diese Traditionslinien in eine chronologische Ordnung zu bringen, ist es hilfreich die weitere Überlieferung zu Joshua miteinzubeziehen. Innerhalb der rabbinischen Überlieferung wird die Bezeichnung »Holzscheit aus dem Feuer« (V 2) für Joshua auf zweierlei Weise erklärt: nach bSan 93a und PRE 33 entkommt Joshua einem Feuergericht, in das ihn zu Unrecht die Falschpropheten Ahab und Zedekiah gebracht hatten. Nach jTaan 4,5 wird Joshua als einziger von 8000 Priestern aus dem brennenden Tempel bei der babylonischen Eroberung Jerusalems gerettet. Die rabbinische Überlieferung zeigt dabei das Bemühen, die Unschuld Joshuas darzustellen, was einer grundsätzlichen Tendenz des Talmuds entspricht.<sup>42</sup> Dies wird durch die mittelalterlichen Kommentare von Rashi, Kimchi und Ibn Ezra noch weiter verstärkt; indem z.B. letzterer das Vergehen mit Verweis auf Neh 13,28 auf Eliašhip, den Enkel Joshuas (vgl. Neh 12,10) verlagert.

Die Aussage bSan 93a zur Eheschließung wird demnach in dieser Tendenz der »Entschuldigung« zu relativieren sein. Esr 10,18 sagt nichts über Joshua selbst, so dass die Erwähnung von Justin die älteste »Haggadah« zu Sach 3 darstellt. Diese inhaltlichen Argumente hat Gordon durch die philologische Beobachtung erhärtet, dass die Syntax in V 3 ein sogenanntes »*qtyl l-Syntagma*« aufweist, wie es aus dem babylonischen Aramäisch bekannt ist<sup>43</sup>. Man kann insofern zu Recht schließen, dass die Erwähnung von Joshuas eigener unreiner Ehe die ältere, wahrscheinlich palästinische Tg-Tradition darstellt.

Mit dem Erweis einer alten Tradition zu Joshuas unreiner Ehe, wird auch die Vorstellung seiner endzeitlichen Eheschließung dem älteren Bestand der Tg-Überlieferung zugewiesen. So lohnt es, diese nun näher in den Blick zu nehmen: Besondere Bedeutung kommt offenbar der Kleidung zu. Der Wechsel der Kleider in Prachtgewänder ist gleichbedeutend mit der Reinigung und Sündenvergebung. Der saubere Kopfbund wird in enge Beziehung zur Eheschließung gesetzt, und hier offenbar als Schmuck des Bräutigams ausgewiesen. Die bereits aus MT bekannte Beauftragung zum Richteramt und

<sup>40</sup> Vgl. zum Folgenden R. P. GORDON, *Studies in the Targum to the Twelve Prophets. From Nahum to Malachi* (= VT.S 51), Leiden - New York - Köln. 1994, 108ff.

<sup>41</sup> Hayward hat die enge Beziehung zum TgSach nachgewiesen. Vgl. C.T.R. HAYWARD, *Saint Jerome and the Aramaic Targum*, JSS 32 (1987), 105–123. Zur Stelle 111.

<sup>42</sup> Vgl. so auch das Urteil bei GORDON, *Studies* (s. Anm. 40), 112.

<sup>43</sup> Vgl. GORDON, *Studies* (s. Anm. 40), 113.

Priesterdienst wird nun im Targum eindeutig eschatologisiert. So wird Joschua in V 7 zum obersten Richter ernannt, er soll unter den »Seraphim« wandeln und am Tag der Totenaufstehung auferweckt werden zum (ewigen) Leben. Dem MT folgend darf Joschua und die Umstehenden dann die Verheißung des Knechts hören, der von Tg als geoffenbarter Gesalbter/Messias gedeutet wird, dessen Funktion in der Sündenvergebung des ganzen Landes liegt.

Es stellt sich nun vor allem die Frage, wie der Priester-Bräutigam Joschua (VV 5-7) und der Messias (VV 8-10) aufeinander bezogen sind. Handelt es sich um zwei unabhängige Rettergestalten, werden beide in ihrer endzeitlichen Funktion parallelisiert oder gar identifiziert?

Folgen wir zunächst dem inneren Textzusammenhang, so erscheint der Messias im Rahmen der Verheißung in VV 8ff. in der 3. Person, während Joschua wie schon zuvor in der 2. Person angesprochen wird. Eine Identifikation scheint deshalb unwahrscheinlich. Kann man vielleicht in Joschua und dem Messias zwei bewusst entgegengesetzte Gestalten sehen, wobei der eine der gerettete Sünder, der andere der rettende Messias ist? Die Art der Veränderung und Beauftragung, die Joschua zuteil werden, sprechen eindeutig gegen diese Deutung und rücken Joschua selbst in einen eschatologischen Horizont: der selbst Gerichtete wird nun zum endzeitlichen Richter, der Todgeweihte zum auferstandenen Himmelswesen. Ferner wird die Kohärenz der Messias-Verheißung mit dem Vorgenannten gerade durch die Person Joschuas erreicht. In seiner Sündenvergebung wird Joschua zum »Zeichen« (V 8) dessen, was dem ganzen Land durch den Messias zuteil wird. Die Funktion des Messias und Joschuas ergänzen und durchdringen sich. So wie in V 3 Joschua selbst angehalten ist, den Anlass der Schuld (d.h. die Frauen) hinwegzunehmen, nimmt der Messias die Sünden weg, so wie Joschua mit Prachtgewand und Kopfschmuck öffentlich dargestellt wird, so wird der Messias »offenbart«. Die Aufgabe des gereinigten Joschua wird futurisch formuliert, wie auch das Kommen des Messias eine zukünftige Verheißung darstellt. Schließlich verbindet das bekannte Bildfeld der »Liebesfrucht« den Bräutigam Joschua mit dem Messias. Denn so wie das Ziel der jüdischen Eheschließung in der Nachkommenschaft zu sehen ist, wird die Heilszeit des Messias (V 10) durch Früchte von Wein und Feigenbaum charakterisiert. Wenn man aufgrund dieser Parallelkonstruktion nicht sogar eine Identifikation annehmen will (dies legt z.B. die frühchristliche Gleichsetzung von Joschua und Jesus nahe<sup>44</sup>), so kann doch aber kaum bestritten werden, dass der TgSach Joschua und den Messias als zwei endzeitliche Rettergestalten parallelisiert und eng verknüpft. Der priesterliche Bräutigam Joschua wird zum Zeichen des endzeitlichen Gesalbten.

**Fazit:** Im Blick auf unseren Untersuchungsgegenstand kann Folgendes festgehalten werden: Der Hohepriester Joschua wird in TgSach 3,1-10 als endzeitlicher Bräutigam dargestellt. Voraussetzung dieser eschatologischen Hochzeit ist die Reinigung von Sünden. Die Bildbereiche von Bekleidung (schmutzige Kleider, Prachtgewand, Kopfbund) und Ehe/ Braut (illegitime Ehe, würdige Braut) werden dabei eng verknüpft.<sup>45</sup> Dieser Priester-Bräutigam steht in enger Verbindung und Parallelisierung mit einer messianischen Gestalt, die zur Sündenvergebung kommt und damit eine Friedenszeit anbrechen lässt.

<sup>44</sup> Vgl. Tertullian, *Adversus Judaeos*, 14,7f.; Laktantius, *Divinae institutiones*, 4,14.

<sup>45</sup> Gordon vermutet hierbei ein Verbindung zu der geprägten Wendung »den Gewandsaum über jmd. breiten«, der als terminus technicus der Eheschließung angesehen wird (vgl. Ruth 3,9; Ez 16,8).

Die Bedeutung dieser Ergebnisse für die urchristliche Sprachbildung hängt nun nicht unwesentlich von einer chronologischen Verortung des TgSach ab. Die Datierungsfrage der Targumim ist jedoch allgemein extrem schwierig.<sup>46</sup> Auch wenn einige Stellen auf eine Entstehung des Zwölfpropheten-Targums in der jetzigen Fassung nach der Zerstörung Jerusalems (d.h. nach 70 n.Chr.) hindeuten (vgl. TgNah 1,9; TgMal 1,11), ist doch eine längere Überlieferungsgeschichte bis zur vorliegenden Kristallisation unbestreitbar.<sup>47</sup> Zeigt im Blick auf TgSach 3,1-10 bereits die Einführung des Satans (V 1) in enger Anlehnung an Hi 1f.<sup>48</sup>, dass hier ältere Motive verwandt werden, so konnte vor allem zu TgSach 3,5 wahrscheinlich gemacht werden, dass eine ältere, palästinische Tradition im Hintergrund steht, die die Eheschließung des Hohepriesters Joschua thematisiert. Die Beschreibung Joschuas als »endzeitlichen Bräutigam« ist demnach als potentielle Verstehensvoraussetzung im Blick auf urchristliche Sprachbildung in Betracht zu ziehen.

#### 4. Der »Messias-Bräutigam« im späteren rabbinischen Schrifttum

Die Beschreibung der Messiaszeit als Hochzeitszeit findet schließlich in der rabbinischen Literatur im Zusammenhang mit der eschatologischen Modifizierung des »Sinai-Hochzeits-Bildfeldes«, wie es vor allem in den rabb. Gleichnissen begegnet<sup>49</sup>, ihren Niederschlag. Trotz

<sup>46</sup> Zwischen dem reichsaramäischen Urtargum (4.-3. Jh. v. Chr.) und den uns überlieferten jüdischen und christlichen Fassungen liegt eine lange sprachliche und theologische Entwicklung, die jedoch durch die Einheitlichkeit der Targumsprache kaum zu entschlüsseln ist. Vgl. das Urteil von BAYER, *Texte* (s. Anm. 36), 275: »Neben Altem steht also in den Targumen auch sehr Junges. (...) Eine Datierung wird (...) verhindert.« Die Targumfunde in Qumran haben jedoch das hohe Alter vieler Stoffe bestätigt (ca. 3. Jh. v. Chr.; die Handschrift von TgLev = 4Q 156 ist etwa auf 100 v.Chr. zu datieren).

<sup>47</sup> Vgl. GORDON, *Studies* (s. Anm. 40), 40-61 untersucht die fraglichen historisierenden Stellen und resümiert folgendermaßen: »In short, historical references in the Targums can be extremely difficult to pin down in a precise chronological way, and those that do comply, or that seem to comply, indicate an extended period of development before Tg Prophets crystallized in something like its present form« (61). Im Blick auf die Datierung mag ferner die große Nähe des Tg zum MT gelten, zumal die Rolle des 12-Prophetenbuches aus dem Wadi Muraba'ât (Mur 88) eine ungleich größere Abweichung zeigt und gemeinhin ins 2.Jh. n.Chr. datiert wird. Vgl. GORDON aaO., 72.

<sup>48</sup> Der Satan ist hier als Ankläger noch Teil des göttlichen Hofstaates, und nicht wie später eine göttliche Gegenmacht.

<sup>49</sup> Innerhalb der von Ignaz ZIEGLER (Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit, Breslau 1903) zusammengefassten Königsgleichnisse weisen 60 Gleichnisse den Bildbereich Braut-/Hochzeit auf. Im Blick auf den bildspendenden Bereich lassen sich unterschiedliche Elemente des Brautritus bzw. der beteiligten Personen differenzieren, auf der Ebene des *nimsal* bzw. der bildempfangenden theologischen Dimension sind die Themen Tora/Sinaibund, Exodus und Erwählung vorherrschend. In fast allen Gleichnissen steht der König für Gott, der dann je verschieden selbst heiratet, d.h. als Bräutigam bzw. Ehemann dargestellt wird, oder als Brautvater seine Tochter bzw. Sohn verheiratet. Israel erscheint in der Rolle von Ehefrau und Tochter in der Regel als Braut, in einigen Fällen ist auch die Tora die Braut und Israel der Sohn des Königs. Seltener werden auch nur einzelne Aspekte zu Braut bzw. Bräutigam genannt, wie z.B. Treue thematisiert. Der Metaphernkern des Bildfeldes kann als »Sinai-Hochzeit« zusammengefasst werden. Vgl. dazu C. THOMA/ S. LAUER, Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil: Pesiqta de Rav Kahana (PesK). Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte (= Judaica et Christiana 10), Bern u.a. 1986. Die Tradition der Sinai-Hochzeit bleibt auch in der späteren Fortentwicklung jüdischer Tradition präsent. So findet sich im Mahzor der lurianischen Kabbala eine *ketubba* für das Wochenfest, die im sefardischen Ritus noch heute gelesen wird. Darin wird Gott als Bräutigam, Israel als Braut und die Tora als Heiratsurkunde besungen, vgl. *Mahzôr tefillat Yesarim*, 417-420; nach THOMA/ LAUER, aaO., 198.

der im einzelnen deutlich variierenden Verwendung des Bildfeldes kann als konstante Figur festgehalten werden, dass die Brautmetapher jeweils die Innigkeit des Verhältnisses von JHWH und Israel zum Ausdruck bringen will. Das Sinaieignis bzw. teilweise das Exodusgeschehen im weiteren Sinn wird deshalb mit dem Bild der Eheschließung verbunden, weil in der Gabe der Tora die exklusive Gottesbeziehung und Sonderstellung Israels unter anderen Völkern begründet wird und Israels Antwort als Treueverhältnis charakterisiert ist. Es zeigt sich ferner, dass sich die im jüdischen Eheritual implizierte zeitliche Dimension im Besonderen als Bildspender für heilsgeschichtliche Aussagen eignet. So kann die zeitliche Spanne zwischen Verlobung und Heimführung auf die Bezogenheit von Exodus und Sinai ebenso wie Exodus und Landnahme oder aber Sinai und Messiaszeit übertragen werden. In letzterem Fall wird die Tora-Verleihung am Sinai als Verlobung Israels gedeutet, die eigentliche Hochzeit als Heimführung der Braut und Eingang ins Brautgemach erfolgt in der messianischen Zeit.<sup>50</sup>

Im Folgenden sind zwei Text(bereich)e der rabbinischen Tradition näher zu untersuchen, in denen der Messias explizit als Bräutigam beschrieben wird.

#### 4.1. Die allegorische Canticum-Interpretation<sup>51</sup>

Die Ursprünge des Sinai-Hochzeits-Bildfeldes dürften wohl aus der allegorischen Interpretation des Cant erwachsen sein, die man – wenn nicht gar bei der ›Kanonisierung‹ der Liebeslieder – so doch bei deren Verwendung in Qumran annehmen kann.<sup>52</sup> Der älteste nachweisbare Beleg einer explizit allegorischen Interpretation von Cant liegt im Mischnatraktat Taan 4,8 mit der Auslegung von Cant 3,11 vor. Demnach deutet Rabbi Schimon b. Gamliel II (um 140 nChr.) den »Tag seiner Hochzeit« (Cant 3,11b) auf die Verleihung der Tora.<sup>53</sup> Die Braut wird entsprechend auf Israel, der Bräutigam auf JHWH bezogen. Diese Deutung begegnet z.T. mit Bezug auf Taan 4,8 in vielen rabbinischen Texten.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> So z.B. ShemR 15,31: »Gleich einem König, der sich mit einer Frau verlobte. Er verschrieb ihr (nur) wenige Geschenke. Als er sie heiratete, verschrieb er ihr viele Geschenke, wie ein Gemahl. So: In dieser Welt war die Verlobung (zwischen Gott und den Israeliten); es heißt nämlich: Ich verlobe mich mit dir für immer (Hos 2,21). Aber Gott übergab ihnen nur den Mond; es heißt nämlich: Dieser Neumond ist für euch (Ex 12,2). Aber in den Tagen des Messias wird die Heirat sein, es heißt nämlich: Denn dein Gemahl ist dein Schöpfer, der Ewige der Heere ist sein Name (Jes 54,5) (...)«, Übers. und hebr. Text nach C. THOMA/ S. LAUER, Die Gleichnisse der Rabbinen. Dritter Teil: Von Isaak bis zum Schilfmeer: BerR 63-100; ShemR 1-22. Einleitung, Übersetzung mit Kommentar, Texte (= Judaica et Christiana 16), Bern u.a. 1996, 263f.; 397 (hebr.). Vgl. ferner wird in Tanch עקב 7b eine Liste unterschiedlicher Einschätzungen auf die Frage nach der Dauer der Messiasstages gegeben: R. Abbahu (um 300) sagte: »7000, wie es heißt: Wie ein Bräutigam seine Wonne hat an der Braut, so wird dein Gott an dir seine Wonne haben (Jes 62,5). Wie die Tage der Hochzeitsfeier 7 Tage betragen, so auch die Tage des Messias 7000 Jahre«, nach H. STRACK/ P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I-IV, München 1922-1928, IV (1926), 824.

<sup>51</sup> Vgl. dazu auch meine Ausführungen in ZIMMERMANN, *Geschlechtermetaphorik* (s. Anm. 6).

<sup>52</sup> So schließt etwa M. Hengel aus der Tatsache, dass in Qumran 3 Fragmente von Canticum-Rollen gefunden wurden, dass der ursprünglich profane Text hier schon allegorisch ausgelegt wurde, nach HENGEL, *Herrin* (s. Anm. 2), Manuskr. Anm. 24, vgl. die Übersicht bei E. ULRICH, *The Biblical Scrolls from Qumran, Cave 4*, RdQ 14 (1989), 207-228.

<sup>53</sup> »Rabbi Schimon b. Gamliel hat gesagt ...zu Hld 3, 11 schaut den König mit dem Kranze, womit ihn seine Mutter bekränzt hat, am Tag seiner Hochzeit und am Tage seiner Herzensfreude! Am Tag seiner Hochzeit, das geht auf die Gesetzgebung u. am Tage seiner Herzensfreude, das geht auf den Bau des Heiligtums, das eilends gebaut werden möge in unseren Tagen.«, nach STRACK-BILLERBECK, *Kommentar* (s. Anm. 50), I, 509f., Anm. 1.

<sup>54</sup> EkhaR petihata 33 (II 16b); ferner in ShirR 6,2 (II 44b), WaR 20,10 (468); ShemR 52,5 (I 164b), BemR 2,25, TanBSchem peqûdê 8 (II 133); TanBWa 'ahare 8; TanWa 'ahare 6 YalqShem peqûdê 417 (S. 786) und YalqShir 987 (II 1072a). Vgl. A. WÜNSCHE, *Bibliotheca Rabbinica*. Eine Sammlung alter Midraschim zum ersten Mal ins

Im Targum zum Hohenlied finden sich dann vor allem Hinweise auf eine Deutung des Messias als Bräutigam. Während auch im TgHld insgesamt die im Cant dargestellte Liebesbeziehung als heilsgeschichtliche Gottesbeziehung Jhwh-Israel interpretiert wird, werden im dritten Abschnitt bei der Beschreibung der Schönheit der Braut (6,4-10; 7,1-9) die Brüste (7,4) auf die beiden Messiasse (David - Ephraim bzw. Mose - Aaron) gedeutet,<sup>55</sup> der letzte Abschnitt des TgHld (7,12-8,14) ist dann besonders der Messiaszeit gewidmet. Der Messias wird dabei als »königlicher Messias« (7,14; 8,1.2.4) beschrieben, dessen Kommen einem Königreich (7,14) gleicht. Die Gemeinde Israel wird mit dem König Messias nach Jerusalem hinaufziehen und ihn zum (neuen) Tempel bringen (8,1f.). Durch die stets auf den Canticum-Text bezogene Auslegung werden die Liebenden indirekt mit Israel bzw. Jhwh analogisiert, so dass eine kontextuelle Metaphorisierung erfolgt. In der fast wörtlichen Auslegung von Hld 8,2 auf den König Messias liegt dabei die klarste Identifikation des Geliebten mit dem Messias vor (8,1).

#### 4.2. Der leidende »Messiasbräutigam« nach Pesiqta Rabbati (PesR), Piska 37

##### *Einleitende Bemerkungen:*

Bei PesR handelt es sich um eine Sammlung von Predigten zu den jüdischen Festen und besonderen Sabbaten.<sup>56</sup> Die durch M. Friedmann herausgegebene Form (nach den Jahresfestkreis) und Umfang (47 Pisqot mit 6 Zusätzen) kennen die MSS nicht, vielmehr sind hier Homilien aus unterschiedlichen Quellen zusammengefloßen, die auch eine einheitliche Datierung unmöglich machen.<sup>57</sup> In unserem Zusammenhang interessiert besonders Piska 37, die man zu den sogenannten *Ruach-ha-qodesch-Homilien*<sup>58</sup> rechnet. Schon Friedmann hatte gerade die Pisqot 34-37 als die frühesten Kapitel des Buches bezeichnet und A. Goldberg hält sogar eine Datierung auf das 3. bzw. 4. Jahrhundert für wahrscheinlich.<sup>59</sup> Aufgrund der Uneinheitlichkeit des Materials und dem mangelnden Nachweis einer literarischen Abhängigkeit von Parallelüberlieferungen verbieten sich allerdings genaue chronologische Festlegungen und vor allem daraus deduzierte traditionsgeschichtliche Ableitungen. Im Folgenden kann die Pesiqta aber innerhalb einer synchronen Bildfeldanalyse erfasst werden.

Piska 37 stellt eine messianisch-apokalyptische Homilie zu Jes 61,10 dar, die in drei Abschnitten zu untergliedern ist: Der Aufruf zur Freude in Jes 61,10, wird im ersten, längsten Teil mit den Leiden des gerechten Messias kontrastiert. Die Patriarchen fragen »Ephraim, Messias der Gerechtigkeit«, ob er durch seine Leiden und Todespein verstimmt sei. Daraufhin wird eine

Deutsche übertragen, Nachdr. der Ausgabe Leipzig 1882, Hildesheim 1967: Der Midrasch schir ha-schirim, 11ff. R. Gamliel deutet V 2 so: »Gott gebe uns von den Küssen, die er seinen Kindern (bei der sinaitischen Gesetzgebung) gegeben hat.«

<sup>55</sup> »Thy two redeemers that shall in time to come redeem thee, Messiah, son of David, and Messiah, son of Ephraim, are like Mose and Aaron, sons of Jochabed, resembling two fawns, twins of a roe.« Übers. nach H. GOLDBERG, *The Targum to the »Song of Songs*, transl. from the Hebrew and Aramaic, London 1908, 75.

<sup>56</sup> Vgl. zur Orientierung G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 8. neubearbeitete Auflage, München 1992, 292ff. Den 47 Pisqot des Erstdrucks von 1653/1656 sind durch Friedmann u.a. weitere Homilien angefügt worden, so dass heute 53 Pisqot gezählt werden.

<sup>57</sup> Zunz hatte aufgrund der Angabe in PesR 1 zum Abstand der Tempelzerstörung auf die 2. Hälfte des 9. Jh. datiert, Friedmann u.a. setzen die Tempelzerstörung in einem anderen Jahr an (355 statt 68) und kommen somit auf das Jahr 719. Vgl. dazu STEMBERGER, *Einleitung* (s. Anm. 56), 293f.

<sup>58</sup> Das sind 20, 28, 30, 34-37, die alle mit: »Das ist es, was N.N. im heiligen Geist sprach.« beginnen.

<sup>59</sup> Vgl. A. GOLDBERG, *Erlösung durch Leiden. Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den leidenden Messias Efraim* (PesR 34.36.37), Frankfurt a.M. 1978. Andere datieren aufgrund der Formulierung »Trauernde Zions« bewusst spät, indem sie darin eine Anspielung auf die Bûßerbewegung in islamischer Zeit oder auf eine karäische Gruppe sehen.

Theologie des stellvertretenden Leidens entfaltet, die zur Erhöhung und Verherrlichung des Messias und zur Sündenvergebung und Erlösung des Volkes führt. Solches Erbarmen (Jer 31,20) ist Anlass zur Freude. Im zweiten Teil rückt die Freude (שִׂמְחָה אֱשֶׁרֶשׁ – freuen, ja freuen will ich mich, ...) dann ins Zentrum und wird mit unterschiedlichen endzeitlichen Heilstaten begründet: Sturz Roms, Krieg von Gog und Magog, Errettung aus dem Gericht, Überwindung des Todesengels, u.a. Gerahmt werden diese apokalyptischen Ereignisse von dem Hinweis auf die »Tage des Messias«, die eigentlicher Anlaß der Freude in der zukünftigen Welt ist. Der Versteil: »Denn er hat mir angelegt die Gewänder der Rettung« gibt Anlass für einen kleinen heilsgeschichtlichen Exkurs zu göttlichen Gewändern. »When he will have forgiven the iniquities in Israel, He will put on a white garment, as is said *His raiment was as white snow* (Dan 7,9). And when the Messiah appears, he will be clothed in righteousness...«. Das Kleid des Messias übertrifft alle anderen Prachtgewänder an Lieblichkeit. Im dritten Teil wird dann die Brautmetaphorik aufgegriffen:

Another comment: *As a bridegroom putteth on a priestly diadem (Isa. 61:10). This text teaches that the Holy One, blessed be He, will put upon Ephraim, our true Messiah, a garment whose splendor will stream forth from world's end to world's end. (...) And as a bride adorned herself with jewels (Isa. 61:10). Why is the congregation of Israel likened to a bride? To tell you that a bride can be singled out only by her jewels, even so the adversaries of the congregation of Israel can be put to shame only by her merit.*<sup>60</sup>

Der Bräutigam von Jes 61,10 wird hier eindeutig mit dem Messias identifiziert. Allerdings fällt auf, dass in der Auslegung des Verses weiterhin das Bild der Prachtkleider dominant bleibt, das hinsichtlich universaler Offenbarung und vielleicht Macht funktionalisiert wird. Hier könnte das priesterliche Diadem im Sinne eines königlichen Machtsymbols ausgedeutet sein. Zumindest wird Israel in dieses Licht hineingetaucht, kann es sogar nutzen (will make use ...) und sein Lob aufs neue, jetzt über den Messias, begründen. Es zeigt sich, dass ein Bedeutungstransfer des Lexems Bräutigam auf Messias insofern nur hinsichtlich Pracht und Herrlichkeit (der Gewänder) sowie der hochzeitlichen Freude erfolgt.

Im Blick auf die Braut Israels wird mehr mit dem Bildbereich gespielt. Der Schmuck der Braut als Anlass der Erwählung ist mit Israels Verdiensten zu vergleichen. Die Freude über die Braut durch ihre Bewunderer wird mit der Wiederkehr Israels aus dem Exil in Verbindung gebracht. Abweichend von Jesaja wird der Bildbereich insofern weiterentwickelt, als nun nach dem Alltag der Braut nach der Festzeit gefragt wird, was mit Verweis auf Jes 35,10 und 51,11 die unvergängliche Freude herausstreichen will. Das Bild der Braut beschreibt insofern die Gemeinde Israel und wird heilsgeschichtlich im Blick auf Erwählung, Wiederkehr vom Exil und Unendlichkeit der Erlösungsfreude fruchtbar gemacht.

**Fazit:** Die Homilie Pesiqta 37 zu Jes 61,10 identifiziert Bräutigam und Braut mit dem Messias und der Gemeinde Israel. Statt vom Zeitpunkt einer etwaigen eschatologischen Hochzeit zu berichten, wird die Beziehung der Brautleute vorrangig funktional bestimmt: Anlass der Freude sind die Heilstaten des Messias, der wie ein leidender Gerechter Israels Sünden stellvertretend auf sich nimmt und durch sein Kommen im Lichterkleid den ganzen Erdkreis erfüllt. Durch die Betonung des weißen Gewands liegt der Akzent eindeutig auf der Sündenvergebung, so dass das Bild des Bräutigams als Sexualmetapher selbst an Bedeutung verliert.

<sup>60</sup>

Übersetzung nach BRAUDE, Pesikta Rabbati (s. Anm. 34), 689.

## 5. Fazit:

Der weithin unkritisch rezipierte Befund, dass das frühjüdische Schrifttum keinen einzigen Beleg für die Bezeichnung des Messias als Bräutigam kenne, muss aufgrund der vorgängigen Textanalysen vor dem Hintergrund einer differenzierteren Kenntnis der frühjüdischen Messiaserwartung in Frage gestellt werden. Auch wenn eine explizite Metaphorisierung erst in späteren rabbin. Texten nachweisbar ist (TgHld, TgJes 61,10, PesR 37, vgl. ShemR 15,31), zeigen frühere Texte eine enge Verknüpfung einer endzeitlich-eschatologischen Rettergestalt mit dem Hochzeitsbild. Ursprünge dieser Sprachbildung mögen bereits in der messianischen Interpretation von Ps 45 (44LXX) liegen, die abweichende Lesart von Jes 61,10 durch 1QIs<sup>a</sup>61,10 könnte ein dezenter Hinweis auf einen priesterlichen Messias-Bräutigam sein, wie er auch aus der Parallelisierung des priesterlichen Bräutigams Joschua mit dem Messias in TgSach 3,1-5 abzulesen ist. Obgleich unsere Kenntnisse aufgrund der Quellenlage bruchstückhaft bleiben, ist zumindest nicht mehr auszuschließen, dass Jesus bzw. die ntl. Autoren die Bräutigam-Metapher vor dem Hintergrund eines frühjüdischen Bildkonzepts verwendet haben. Eine solche traditionsgeschichtliche Anbindung schmälert allerdings in keinster Weise die Bedeutung der urchristlichen Sprachbildung, sondern leistet einen Beitrag für ihr besseres Verständnis.