

Untersuchungen zum Begräbnis Christi

Von Werner Bulst S. J.

Frankfurt am Main

Seit etwa fünfzig Jahren wird in wissenschaftlichen Kreisen und weit darüber hinaus leidenschaftlich über die Echtheit des sogenannten Turiner Grabtuches Christi gestritten. Besonders von exegetischer Seite werden ernste Schwierigkeiten gemacht¹⁾.

In der folgenden Arbeit soll die Echtheit des Turiner Tuches weder geleugnet noch verteidigt werden. Es wird in der Untersuchung selbst überhaupt keine Rolle spielen. Die Diskussion um das Tuch gab lediglich den Anlaß zu den folgenden Fragepunkten. Darum dürfte diese Studie, die manche neue Gesichtspunkte zur wissenschaftlichen Diskussion vorlegt, auch unabhängig vom Streit um das Turiner Tuch von Interesse sein.

I.

Für eine nähere Darstellung des Begräbnisses Jesu wird gewöhnlich vom Johannesevangelium ausgegangen, da es die genaueste Beschreibung bietet. Es spricht davon, daß der Leichnam Jesu nach dem Brauche der Juden begraben worden sei, in *othonia* eingewickelt; über seinem Haupte habe ein *soudarion* gelegen²⁾.

Nach dem Brauche der Juden wurde der Leichnam gewaschen³⁾, gesalbt und in Binden eingewickelt; letzteres wird auch über Lazarus berichtet⁴⁾. Unter *othonia* kann man nach dem naheliegenden Wortsinn und erst recht bei der Verbindung mit dem Verbum *deo* nur „Binden“ verstehen.

Othonion ist abgeleitet von *othonae*, das Apg 10,11 ein „großes“ Tuch bezeichnet⁵⁾. *Othonion* bezeichnet außerhalb der Bibel meist Leinenstreifen; zum Verbinden von Wunden und zu ähnlichen Zwecken. In späterer Zeit kann es auch größere Stücke, wie ein Gewand oder auch ein Segel, meinen. Den Plural *othonia* als ein großes Stück zu verstehen, dürfte aber so gut wie unmöglich sein.

Das (auch im NT) sehr häufige *deo* besagt (im eigentlichen wie im übertragenen Sinne) immer „binden“, fesseln u. ä., wohl niemals ein bloß lockeres Einhüllen.

Soudarion kann nach dem üblichen Sprachgebrauch — und erst recht nach dem Paralleltext Jo 11,44 — nur ein kleineres Tuch bedeuten, das über dem Haupte Jesu gelegen hat; in welcher Weise ist nicht ganz sicher⁶⁾.

Damit scheint die Diskussion über die Echtheit des Turiner Tuches von der Exegese her negativ entschieden. Weder die *othonia* noch das Sudarium kann man als ein Tuch von der Art des Turiner Tuches verstehen. Und wenn die *sindon* der Synoptiker von den *othonia* verschieden ist, was zu-

1) Vgl. unter den neueren Arbeiten besonders die sorgfältigen und sehr eingehenden Untersuchungen von F. M. Braun, in *Nouvelle Revue Théologique* 66 (1939), S. 900—935 und 1025—1046; und neuestens J. Blinzler, *Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft*, Ettal 1952.

2) Jo 19,39 ff.; vgl. den Bericht über die Auffindung der Tücher: Jo 20,5 ff.

3) Vgl. dazu z. B. Apg 9,37.

4) Jo 11,44. Statt *othonia* steht hier *keirial*.

5) *Othonion* wird gewöhnlich als die Deminutivform betrachtet; es kann aber (besonders im hellenistischen Griechisch) auch das Gewand (usw.) -Stück bezeichnen; *othonae* im Unterschied dazu das Gewebe; vgl. A. Vaccari, *Archeologia e Scienze affini di fronte al sacro testo del Vangelo*, in: *La Santa Sindone nelle ricerche moderne*, 2. Aufl., Turin 1950, S. 149.

6) Vgl. dazu Braun, a. a. O., S. 919 ff. und A. Vaccari, a. a. O., S. 147 f.

meist angenommen wird⁷⁾, so hätte doch die Umwicklung mit den Binden — wenn überhaupt — so ein ganz verzerrtes Bild ergeben müssen. Zudem konnten sich auf den Tüchern, falls der Leichnam gewaschen wurde, wie vielfach angenommen wird, keine Blutflecken abbilden, wie sie auf dem Turiner Tuch sein sollen⁸⁾.

Ein Vergleich der johanneischen Texte mit den Grablegungsberichten der Synoptiker eröffnet aber neue Perspektiven. Die Synoptiker sprechen übereinstimmend von einer *sinдон*⁹⁾. Das naheliegende Verständnis dieses Wortes ist „Leinwand“, und zwar als ein größeres Stück¹⁰⁾. Mk 14,51 bezeichnet es (wie auch außerbiblich nicht selten) ein Gewand. Andererseits wird man nicht sagen können, daß es ausgeschlossen wäre, daß *sinдон* als der allgemeinere Ausdruck dasselbe meint wie das speziellere *othonia*. Immerhin muß der Unterschied der Ausdrucksweise zunächst auffallen, zumal das eine immer im Singular, das andere immer im Plural steht. Besonders aber fällt auf, daß Lukas bei der Grablegung zwar wie Matthäus und Markus von *sinдон* spricht, bei der Auffindung der Tücher aber wie Johannes von *othonia* (Luk 24,12)¹¹⁾.

7) Vgl. dazu unten Anm. 10.

8) Eine weitere exegetische Schwierigkeit, die schon gebracht wurde, braucht wohl nicht allzuernst genommen zu werden: Die Annäherung in der Handwurzel, wie sie das Turiner Tuch zeige, widerspreche Texten wie Ps 21,17; Lk 24,39 f und Jo 20,25,27, wo einfach von den Händen die Rede sei. Das kann natürliche, nicht anatomisch näher präzisierete Ausdrucksweise sein. Auch wir sprechen in analogen Fällen von einer „Hand“verletzung; ebenso von „Hand“schellen usw. Zudem bezeichnet das griechische *cheir* gar nicht so selten sogar den ganzen Arm. Die Annäherung in der Handwurzel, die von den Verteidigern des Tuches zuerst als wichtiges Argument so betont wurde, ist, falls das Kreuz einen Sitzpflock hatte, wie es wahrscheinlich ist, vielleicht nicht notwendig. Andererseits ist eine solche Annäherung durch den Sitzpflock natürlich auch nicht ausgeschlossen.

9) Mt 27,59; Mk 15,46 (zweimal; davon einmal mit Artikel); Lk 23,53.

10) In diesem Sinne wird es von den meisten Kommentatoren verstanden: Vgl. z. B. M. J. Lagrange, *Evangile selon S. Marc*, 4. Aufl. Paris 1929: „Une pièce de toile.“ Genau so A. Durand, *Evangile selon S. Matthieu* (*Verbum Salutis*), 30. Aufl., Paris 1936, S. 528; und A. Valensin — J. Huby, *Evangile selon S. Luc*, Paris 1941: „l'enveloppe d'un linceul.“ F. Prat, *Jésus Christ*, II., 7. Aufl., Paris 1938, S. 417, glaubt, daß außer den Binden und dem Sudarium auch noch das Leintuch verwandt wurde, in das der in die Binden gewickelte Leichnam eingehüllt wurde. Ebenso H. Simon-G. Dorado, *Praelectiones biblicae*, NT, 7. Aufl., Turin-Madrid 1947, S. 995. Umgekehrt nimmt A. Vaccari, a. a. O., S. 151, an, daß der Leichnam zuerst in das Leintuch gewickelt wurde, dann wurden die Binden darübergebunden. — Bei dieser Annahme bleibt aber doch merkwürdig, daß Jo 20,5 ff, wo doch scheinbar geradezu eine Bestandsaufnahme der Tücher geboten wird, die die beiden Apostel sahen, gerade von diesem größten Tuch nichts gesagt wird.

Einige Exegeten versuchen die verschiedenen Berichte dadurch zu vereinen, daß sie annehmen, das Leintuch sei bei der Grablegung in Streifen geschnitten worden: A. Plummer, *Gospel according to S. Luke*, Edinburgh 1896; ebenso J. Belser, *Die Geschichte des Leidens . . . des Herrn*, 2. Aufl., Freiburg 1913, S. 463; und F. X. Pölzl-Th. Innitzer, *Kurzgefaßter Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi*, 3. Aufl., Graz 1925, S. 314. Aber von einem Zerschneiden steht nichts im Text (wenn es auch nicht unmöglich ist). Und Vaccari, a. a. O., S. 148, dürfte recht haben, daß bei dem großen Bedarf gebrauchsfertige Binden in den Geschäften in Jerusalem zu kaufen waren. Immerhin zeigt auch diese Auslegung wiederum, daß man *sinдон* und *othonia* nicht leicht gleichsetzen kann.

Vgl. zu *sinдон* auch die verschiedenen Bibelwörterbücher: W. Bauer, F. Zorell, F. Vigouroux („Linceul“) usw.

Ganz unwahrscheinlich ist die Annahme, die Synoptiker hätten jedesmal nur die Gewebearbeit bezeichnen wollen, Johannes dagegen die Form der Tücher. Die Art des Gewebes wird sie hier ebensowenig interessiert haben wie in Mk. 14,51.

11) Die Echtheit des Verses ist etwas umstritten, obwohl er von den wichtigsten Handschriften (BSA usw.) bezeugt ist. Er fehlt in D und in den ältesten Handschriften der *Vetus Latina*. Die meisten älteren kritisch eingestellten Protestanten halten ihn für eine Interpolation aus Jo 20,3 ff. Für die Echtheit aber in neuerer Zeit: H. Reingstorff, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1937, mit Verweis auch auf J. Schniewind. Die katholischen Autoren sind weit überwiegend für die Ursprünglichkeit des Verses; gewöhnlich wird gar nicht erst darüber verhandelt (im Gegensatz etwa zu Lk 22,43 f): Vgl. z. B. Die Einleitungen in das NT von H. Höpfl-E. Gut, 5. Aufl. Neapel-Rom 1949 und P. Gaechter, Innsbruck 1936. Gegen die Ursprünglichkeit jedoch neuerdings: J. Schmid, *Lukasevangelium*, Regensburg 1940; ähnlich F. M. Braun, a. a. O., S. 908.

Die textkritische Frage ist aber hier nicht entscheidend, denn die Johannesstellen, die jedesmal *othonia* haben, sind unbestritten.

Ebenso wie in den Substantiva zur Bezeichnung der Tücher unterscheiden sich die Synoptiker auch in den Verben auffallend von Johannes. Jo 19,40 hat das sehr eindeutige *deo* = „binden“, genau wie im Bericht über Lazarus. Das ist wohl auch der gegebene Ausdruck, wenn man ein Einwickeln, bzw. Einbinden des Leichnams in Leinwandstreifen beschreiben will. Dagegen haben Mt 27,59 und Lk 23,53 das ganz allgemeine *entyllisso*, das jegliches Einwickeln oder Einhüllen bezeichnen kann. Mk 15,46 hat *eneileo*, ein recht grobes Wort, das in vielfacher Bedeutung vorkommt (im NT aber nur hier) und auch dasselbe sagen kann wie *entyllisso*¹²⁾. Die Vulgata übersetzt an allen drei Stellen gleich „involvare“; dagegen wird das *deo* in Jo 11,44, wie zu erwarten, mit „ligare“ wiedergegeben.

Man kann bei diesem Befund wohl mit Recht die Frage stellen: Ist bei den Synoptikern überhaupt genau der gleiche Vorgang gemeint wie bei Johannes?

Die synoptischen Berichte von der Grablegung Christi lassen übereinstimmend die Eile erkennen, in der alles geschehen mußte. Jesus war gegen 15 Uhr (nach unserer Zeiteinteilung) gestorben. Bis zum Anbruch des Sabbats, d. h. bis zum Aufleuchten der ersten Sterne, mußte alles beendet sein¹³⁾. Es ist sogar wahrscheinlich, daß Joseph von Arimathäa erst geraume Zeit nach dem Tode Jesu zu Pilatus eilt; denn es heißt ausdrücklich, daß es „schon spät“ geworden war (Mk 15,42; vgl. Mt 27,57). Diese Bemerkung hat aber — nach der genauen Zeitangabe in Mk 15,34 und Par. — wohl nur dann einen Sinn, wenn inzwischen wieder einige Zeit verstrichen war. In der kurzen bis zum Sabbatbeginn, also bis etwa 18 Uhr, noch verbleibenden Zeit hat Joseph zunächst seine Audienz bei Pilatus; dieser läßt erst den Hauptmann rufen, der den Tod Jesu bestätigen muß. Dann

12) „Einwickeln“, „Einpacken“ o. ä. wird von vielen Lexika (Thesaurus Linguae Graecae; W. Pape; F. Zorell usw.) als die allgemeine Bedeutung von *eneileo* angegeben; von anderen jedoch (mit stärkerer Berücksichtigung des Simplex *eilo* bzw. *eileo* = „drängen“ usw.) „hineindrängen“, „einzwängen“, „bedrängen“ usw. (F. Passow; H. Menge; W. Bauer). J. Blinzler, a. a. O., S. 20, wollte aus dem starken Ausdruck auf die „feste Umwicklung oder Umschnürung“ des Leichnams schließen. Es ist aber mit dem Verbum, das nicht selten mit *hoplois*, *tais chersin*, *tois polemiois* usw. verbunden wird und im Medium auch „handgemein werden“ bedeutet, eher der gewaltsame oder stürmische Charakter des Vorgangs als die Art der Einpackung ausgesagt. Darum könnte man im Gebrauch dieses Verbums eher einen Hinweis auf die drängende Eile beim Begräbnis Jesu als auf die Festigkeit der Einwicklung sehen. In Begräbnistexten findet sich das Wort sonst nicht. Daß es jedenfalls nicht notwendig ein festes Einpacken besagt, zeigen Texte wie bei Artemidorus von Ephesus, I, 54, wo vom Einhüllen der Hand in den Mantel die Rede ist. Mt und Mk haben das grobe und oft in üblem Sinne gebrauchte Verbum (vgl. dazu J. Moulton-G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament: *eneileo* und *entyllisso*) durch das indifferente *entyllisso* ersetzt.

13) In diesem Sinne viele Kommentare, z. B. J. Schmid, Lukasevangelium, Regensburg 1940; A. Vaccari, a. a. O., S. 143 f.; ebenso die in Anm. 15/18 genannten Autoren. Wenn neuerdings darauf aufmerksam gemacht wurde, daß die Versorgung des Leichnams auch am Sabbat nicht verboten war (vgl. Mischna, Schabbat XXIII, 5; dazu F. M. Braun, a. a. O., S. 1036), so ist zu sagen, daß dieser Sabbat ein „besonders großer Tag“ war (Jo 19, 31). Vor allem aber hätte die nachdrückliche Betonung, daß der Sabbat schon im Anbruch war (Lk 23, 54; vgl. Mk 15, 42) wohl keinen Sinn, wenn das Begräbnis unbekümmert fortgesetzt worden wäre. Diese Angabe wird man auch nicht gut ausschließlich auf den Weg zum Grabe beziehen können, der noch vor Sabbatbeginn geschehen mußte, (so F. M. Braun, a. a. O., S. 1036); denn in Lk 23, 54 steht sie nach der Beschreibung der Grablegung und bezieht sich offensichtlich auf den ganzen Vorgang. Außerdem heißt es — wiederum bei Lukas — ausdrücklich, daß sie am Sabbat dem Gesetze gemäß ruhten (was sich doch wohl nicht nur auf die Frauen bezieht). Vaccari, a. a. O., S. 144, weist zudem richtig darauf hin, daß die Erlaubnis zum Herrichten des Leichnams nach demselben Mischnatext so viele Einschränkungen hatte (man durfte z. B. kein Glied bewegen, man durfte dem Toten nicht einmal die Augen schließen usw.), daß eine Bestattung — noch dazu bei einem Leichnam in diesem Zustand — praktisch doch verboten war. Daß man auch in dem Verbum *eneileo* (Mk 15,46) einen Hinweis auf die drängende Eile sehen könnte: Vgl. oben, Anm. 12.

besorgt Joseph die Leinwand¹⁴). Auch die Abnahme des Leichnams vom Kreuz nahm Zeit in Anspruch; ebenso der Weg zum Grabe; er war zwar nicht weit, aber der zerschlagene Leichnam mußte vorsichtig übergeführt werden. Viele Exegeten betonen darum die Eile beim Begräbnis. Nicht selten wird ausdrücklich von einem „vorläufigen“ Begräbnis gesprochen¹⁵). Für ein Einwickeln in Binden dürfte unter diesen Umständen kaum mehr Zeit gewesen sein. Es hätte auch die Waschung und ordnungsgemäße Salbung vorausgesetzt, die erst recht unterbleiben mußten¹⁶). Man darf auch nicht übersehen, wie schwierig diese Zubereitungen bei dem Zustand des Leichnams Jesu, den verklebten, teilweise wieder aufgerissenen Wunden, den verklebten Haaren usw., gewesen wären¹⁷). So „geschieht nur das Unerläßlichste: Der Tote wird in ein reines Tuch gehüllt“¹⁸).

Wenn wir nun im Bericht über die Auffindung der Grabtücher am Ostermorgen von *othonia* und von *soudarion* lesen (Lk 24,12 bzw. Jo 20,5 ff.) — und *othonia* kaum anders zu deuten ist als „Binden“, in die man den Leichnam „dem Brauche der Juden gemäß“ einwickelte¹⁹), dann drängt sich geradezu der Gedanke auf, daß hier in der Zwischenzeit etwas geschehen ist, ein Vorgang, von dem das Evangelium nicht ausdrücklich berichtet: Sobald es das Gesetz erlaubte, am Ende des Sabbats, also am Karsamstagabend, ist das Begräbnis, das zunächst nur ein vorläufiges sein konnte, voll-

14) Die Erwähnung des Einkaufs (Mk 15, 46) hätte keinen Sinn, wenn Joseph die Leinwand bereits in seinem Besitz gehabt hätte. Man kann aber fragen: Wozu kauft er eigens ein neues Tuch, wenn die Beisetzung nur als vorläufig gedacht war? Er konnte den Leichnam nicht gut auf den bloßen Fels legen und wollte ihn auch einigermaßen zudecken. Dafür kamen „Binden“ natürlich nicht in Frage. Die Ausgabe spielte für den „reichen Ratsherrn“ keine Rolle. Daß die Leinwand besonders kostbar gewesen sei, wie manchmal behauptet wird, so daß man daraus auf die Absicht der dauernden Verwendung schließen müßte, ist nirgends gesagt. *sindon* bezeichnet nicht nur feine Leinwand, sondern auch gewöhnliches Leinen; es kann z. B. auch einfaches Segeltuch, sogar ein Segel bezeichnen.

15) Vgl. z. B. H. Rengstorff, a. a. O., S. 259; W. Lauck, Matthäus- und Markusevangelium II, 2. Aufl., Freiburg 1939, S. 194; J. Dillersberger, Markus, 2. Aufl., Salzburg 1938, V., S. 178; J. Huby, Evangile selon S. Marc, Paris 1924, S. 395 („La rapidité du récit appelle la hâte de l'opération“); J. Klug, Der Heiland der Welt, 7.—12. Tsd., Paderborn 1923, S. 629 f. u. 635.

T. Zahn, Lukasevangelium, Leipzig 1913, S. 710, deutet besonders Lk 23, 55 f. in diesem Sinne: Die Frauen merken sich den Ort des Grabes und eilen möglichst schnell zurück, um noch vor Sabbatbeginn mit der Anschaffung oder Bereitung der „zur Vollendung des Begräbnisses“ erforderlichen Gewürze usw. wenigstens noch einen Anfang zu machen. Eine recht einleuchtende (wenn auch nicht zwingende) Auslegung dieses Textes, einleuchtend besonders, wenn man ihn in Verbindung mit den andern auf Eile und Vorläufigkeit hinweisenden Zügen in den synoptischen Berichten sieht. Ähnlich F. M. Willam, Das Leben Marias, der Mutter Jesu, 2. Aufl., Freiburg 1936, S. 519; P. Ketter, Christus und die Frauen, I., 5. Aufl., Stuttgart 1950, S. 355; und A. Vaccari, a. a. O., S. 144 f.

16) So außer den eben genannten Autoren noch: J. Schmid, im Markus- und Lukaskommentar, Regensburg 1938 bzw. 1940 u. a. Andere Exegeten machen bei der Erklärung der Worte Jesu an Maria von Bethanien anlässlich der Salbung darauf aufmerksam, daß ob der Kürze der Zeit beim Begräbnis Jesu keine Möglichkeit zu einer Salbung sein würde. So z. B. sehr nachdrücklich J. Knabenbauer - A. Merk, Comm. in Evangelium secundum Marcum, 3. Aufl., Paris 1922, S. 400; ebenso im Johanneskommentar des Cursus S. Scripturae, zur entsprechenden Stelle. Im gleichen Sinne J. Belsey, a. a. O., S. 24 und 459 f.

17) Vaccari, a. a. O., S. 143 f. macht darauf aufmerksam.

18) H. Rengstorff, a. a. O., E. P. Gould, Gospel according to S. Marc, Edinburgh 1896, sagt zu Mk 15, 46 sogar: „There was no time before Sabbath for any further preparation of the body for bury. J., however, says that he was embalmed at this time. The synoptical account is evidently correct.“ Eine solche literarkritische Lösung des Gegensatzes ist für uns natürlich unannehmbar. Aber die Spannung zwischen den synoptischen und dem johanneischen Bericht ist doch unverkennbar. Sie wird besonders deutlich, wenn es z. B. im Lukaskommentar von A. Valensin - J. Huby (Verbum Salutis), Paris 1941, zu Lk 23, 53 heißt: „Il l'enveloppe d'un linceul“ und zu Lk 24, 12 bei der Auffindung der Tücher: „Il vit . . . les bandelettes, dont l'avait enveloppé“, ohne daß versucht wird, beides irgendwie zu vereinen.

19) Daß das Begräbnis Jesu „dem Brauche der Juden gemäß“ Waschung und Salbung des Leichnams eingeschlossen habe, wird gerade von den Gegnern des Turiner Tuches betont. Vgl. F. M. Braun, a. a. O., S. 1035 f. (mit Berufung auf ApG 9, 37); ebenso J. Blinzler, a. a. O., S. 26.

Allerdings kann der Hinweis auf den Brauch der Juden sich auch einfach auf das Einwickeln des Leichnams beziehen, das die Griechen nicht kannten. Vaccari hält das sogar für evident, a. a. O., S. 144.

endet worden. Der Leichnam wurde gewaschen, gesalbt und in die Binden gewickelt. Das große Leintuch wurde nicht mehr benötigt und konnte wegen der Blutflecken auch nicht mehr gut benutzt werden.

Johannes, der so oft die Synoptiker ergänzt, scheint das auch hier zu tun. Denn er spricht von einem Einwickeln des Leichnams, „so wie es bei den Juden beim Bestatten Brauch ist“ (Jo 19,40). Allerdings hat er die beiden Phasen des Begräbnisses in einen Bericht zusammengefaßt²⁰⁾. Vielleicht ist die Nichterwähnung des Nikodemus bei allen drei Synoptikern kein Zufall. Es ist denkbar, daß er erst bei der Vollendung des Begräbnisses dabei war. Vielleicht fand er erst jetzt den Mut dazu.

Es paßt gut zu dieser Auffassung, daß gerade bei Johannes von einer Eile beim Begräbnis, die bei allen Synoptikern so hervortritt, keine Rede ist. Die Erwähnung des Rüsttages am Ende des Berichtes (19,42) wird ausdrücklich auf die Wahl des Begräbnisplatzes bezogen, die ja bereits am Karfreitag geschehen mußte.

Vielleicht könnte es als bedenklich erscheinen, daß die Vollendung des Begräbnisses nach Beendigung des Sabbats, also bereits bei Dunkelheit, geschehen sein soll. Aber den Anhängern Jesu mußte es daran liegen, das Begräbnis, das sie notgedrungen unterbrochen hatten, abzuschließen, sobald es nur möglich war. Vielleicht drängte sie dazu auch die Befürchtung, der Haß der Feinde Jesu könnte sich auch noch gegen seinen Leichnam richten, dessen ehrenvolle Bestattung sie aufs neue reizen mußte²¹⁾. Es ist denkbar, daß Joseph bzw. Nikodemus, beide Mitglieder des Synedriums, von diesbezüglichen Plänen sogar Kenntnis hatten und aus diesem Grunde die Vollendung des Begräbnisses noch beschleunigten. Sie sind ja auch die eigentlich Handelnden beim Begräbnis Jesu. Ein ganz abgeschlossenes Begräbnis konnte wohl eher einen gewissen Schutz gegen eine Entweihung des Leichnams bieten als ein provisorischer Zustand, wo der Leichnam nur einfach in ein Tuch gehüllt war. Zudem war die Nacht, kurz nach dem Vollmond, hell; es konnten auch Fackeln verwendet werden wie am Gründonnerstagabend.

Aber war eine Vollendung des Begräbnisses am Karsamstagabend überhaupt möglich? Stand dem nicht die Bewachung und Versiegelung des Grabes entgegen? Um das zu entscheiden, muß der Zeitpunkt dieser Vorgänge näher bestimmt werden.

²⁰⁾ Solche Zusammenfassungen mehrerer Vorgänge in einen Bericht finden sich auch sonst im NT. Am bekanntesten ist wohl der Lukasschluß, wo man zunächst den Eindruck haben muß, daß Jesus schon am Osterabend in den Himmel aufgefahren sei. Erst die Apostelgeschichte belehrt uns, wie es der Verfasser gemeint hatte.

(NB: Das soll natürlich kein „Parallelschluß“ auf den Begräbnisbericht bei Johannes sein, sondern nur eine Illustration; zugleich auch ein evidenter Hinweis darauf, daß solche Zusammenfassungen keineswegs dem Inspirationscharakter widersprechen.)
Im Johannesevangelium werden von vielen Exegeten zumindest manche Reden (besonders die Abschiedsrede) für Zusammenfassungen von Reden gehalten, die Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten hat. Vgl. H. Höpfl - B. Gut - A. Metzinger, *Introductio specialis in NT*, 5. Aufl. 1949, S. 219, mit Verweisen auf: M. J. Lagrange, *Évangile selon S. Jean*, 4. Aufl., Paris 1927, S. 397 ff.; B. Brinckmann, *Verbum Domini* 19 (1939), S. 300 ff.; A. Durand, *Recherches de Science Religieuse* 1 (1910), S. 116. Ferner H. Simon-G. Dorado, *Praelectiones Biblicae*, NT, I., 7. Aufl., Turin-Madrid 1947, S. 165. Dort weitere Verweise auf P. Gächter, J. Huby, u. a. Wenn das als möglich gilt, wird man auch eine sachliche Zusammenfassung bei Johannes nicht unbedingt für unmöglich halten können. Johannes „ergänzt“ die Synoptiker; jedoch oft in der Weise, daß man das richtige Verständnis des Vorgangs erst durch Vergleich und Synthese mit den synoptischen Berichten erschließen muß, was teilweise nur mit Wahrscheinlichkeit möglich ist. Beispiele dafür aus der Passions- und Verherrlichungsgeschichte Jesu: 1) Nach den Synoptikern wird Simon von Cyrene gezwungen, das Kreuz zu tragen; sie erwähnen es gar nicht, daß Jesus selbst es getragen habe. Nach Johannes trägt es Jesus selbst. 2) Nach Matthäus und Markus wird Jesus auf das Wort „Eloi, Eloi, lama sabachthani“ sofort (*eytheos*: Mt) der Schwamm mit dem Essig gereicht; nach Johannes auf das Wort „Mich dürstet“ hin. 3) Nach allen Synoptikern sehen Maria Magdalene und die andern Frauen „von weitem“ zu; nach Johannes stehen sie bei dem Kreuze, so daß Jesus zu ihnen bzw. zu seiner Mutter und Johannes (die von den Synoptikern nicht erwähnt werden) sprechen kann. 4) Die verschiedenen Berichte über die Gänge der Frauen am Ostermorgen bei den Synoptikern und bei Johannes. Das zeigt deutlich, daß uns Johannes nicht ohne weiteres „Stunde für Stunde“ über den genaueren Ablauf der Ereignisse unterrichtet.

Ein zusammenfassender Sachbericht liegt nach Ansicht vieler Exegeten auch Jo 1,35 - 42 vor, wo wahrscheinlich die Ereignisse mehrerer Tage in einen „Tagesbericht“ zusammengefaßt sind.

²¹⁾ Vgl. Jo 19, 31; Is 53, 9. Über das unehrenhafte Begraben der Leichen Hingerichteter: Mischna, Sanhedrin VI, 7.

Man könnte zunächst daran denken, daß die Pharisäer überhaupt erst durch die lebhafteste Tätigkeit am Grabe am Karsamstagabend auf den Gedanken kommen, der Leichnam könnte gestohlen werden, wobei ihnen auch das geheimnisvolle Wort von den drei Tagen in den Sinn kommt²²⁾. Dagegen spricht aber deutlich die Zeitangabe in Mt 27,62: „Am andern Tage, also nach dem Rüsttage, begaben sich die Hohenpriester . . . zu Pilatus.“ Damit ist allerdings nur der Tag, nicht die Tageszeit bestimmt; und die Exegeten sind sich über den Zeitpunkt, zu dem die Wache aufzieht — am Morgen oder am Abend — nicht einig²³⁾. Immerhin dürfte manches für ein frühzeitiges Aufziehen der Wache sprechen; Pharisäer und Hoher Rat wollten sicher sein, daß am Grabe nichts geschehe, besonders doch während des Sabbats, wo sie selbst an Maßnahmen gehindert wären. Es ist aber keineswegs notwendig, anzunehmen, daß die Versiegelung zugleich mit dem Beginn der Bewachung erfolgt sei; man möchte sogar eher meinen, daß sie zunächst neben dieser als überflüssig hätte erscheinen müssen.

Die Wache selber bietet keine Schwierigkeit für die Vollendung des Begräbnisses, denn Joseph handelt ja im Einverständnis mit Pilatus. Wenn dieser, wie es viele Exegeten für wahrscheinlich halten, wieder denselben Offizier beauftragte, der schon auf Golgotha das Kommando hatte, konnte Joseph sogar mit der ausgesprochenen Sympathie des diensttuenden Offiziers rechnen²⁴⁾. Und der Auftrag der Wache war ja lediglich, die Entwendung des Leichnams zu verhindern. Es wäre so die Vollendung des Begräbnisses gewissermaßen unter militärischem Schutz vor sich gegangen. Es ist gut denkbar, daß der Hohe Rat erst jetzt, als trotz der Wache das ihm so ungelegene Treiben um das Grab des verhaßten Nazareners nicht aufhörte, auch noch die Versiegelung veranlaßte.

Es darf die Schwierigkeit nicht übersehen werden, die Lk 23,56 f und die Markusparallele enthält. Die Frauen kommen erst am Ostermorgen mit den Spezereien, die sie vorbereitet haben, „um Jesus zu salben“. Das Begräbnis soll aber bereits am Karsamstagabend vollendet worden sein.

Zunächst könnte man sich damit beruhigen, daß ja die gleiche Schwierigkeit auch bei der bisher vielfach, besonders von den Gegnern des Turiner Tuches, vertretenen Auffassung besteht, nach der das Begräbnis bereits am Karfreitag beendet worden sei. Es wird gewöhnlich gesagt, die Frauen seien nur gekommen, um dem toten Meister noch einen Liebesdienst zu erweisen, der bei uns etwa einem nachträglichen Niederlegen von Blumen auf dem Grabe entsprechen würde. Das eigentliche Begräbnis war ja auch Männersache; so ist es noch heute im Orient. Darum blieben die Frauen am Karfreitag „dem Grabe gegenüber“²⁵⁾. Diese Lösungsmöglichkeit bleibt auch bei der hier als möglich vertretenen Auffassung vom Begräbnis Jesu ohne weiteres denkbar.

Daß die Frauen den am Karfreitag ordnungsgemäß beigesetzten Leichnam des Herrn am Ostermorgen zu einer neuerlichen Salbung noch einmal auswickeln wollten²⁶⁾, ist ganz ungläubhaft. Die Absicht einer wirklichen Salbung des Leichnams bzw. die Vorbereitung der Spezereien dafür — und das scheint doch der natürlichere Sinn von Lk 23,56 zu sein²⁷⁾ — läßt sich aber ganz gut vereinen mit der Auffassung vom Begräbnis Jesu, die hier

22) Mt 27, 63; vgl. 26, 61. Für ein so spätes Aufziehen der Wache könnte auch der Umstand sprechen, daß die Frauen, die am Ostermorgen zum Grabe kommen, von der Wache offenbar noch nichts wissen. Sicher wissen sie noch nichts von der Versiegelung; und das wäre wohl schwer verständlich, wenn diese bereits im Laufe des Karsamstag erfolgt wäre.

23) Vgl. dazu Pölzl - Innitzer, a. a. O., S. 318.

24) Mt 27, 54; Mk 15, 39. Meist — und wohl mit Recht — nimmt man an, daß es sich um eine römische Wache gehandelt habe. Zumindest kann man diese Möglichkeit nicht ausschließen.

25) Vgl. z. B. F. M. Williams, Das Leben Jesu . . ., 2. Aufl., Freiburg 1933, S. 489.

26) Blinzler, a. a. O., S. 26 f. erwähnt das, hält es aber für unwahrscheinlich.

27) In diesem Sinne u. a. Th. Zahn, F. M. Willam, P. Ketter, J. Dillersberger, A. Vaccari: Vgl. oben Anm. 15.

als wahrscheinlich vorgetragen wird. Damit bietet sich für die Schwierigkeit Lk 23,56 f für uns noch eine weitere Lösungsmöglichkeit:

Die Frauen bereiteten die Spezereien wirklich für die Vollendung des Begräbnisses vor. Diese war für den Morgen des Ostersonntags vorgesehen. Der helle Tag wäre dafür auch natürlicher. Joseph von Arimathäa und Nikodemus, die beiden Ratsherren und die eigentlich Handelnden beim Begräbnis, hielten es jedoch aus Gründen, die wir nicht näher kennen, für notwendig, das Begräbnis sobald als nur irgend möglich abzuschließen. Wegen der schon vorgeschrittenen Tageszeit haben die Frauen davon nichts mehr (oder zu spät) erfahren. So kommen sie erst am Ostermorgen, um so ihren Teil, so gut das noch möglich war, beizutragen.

So scheint eine vergleichende Analyse der ntl. Berichte zwei Phasen des Begräbnisses Jesu nahezulegen²⁸⁾. So neu diese Theorie aufs erste erscheint, so ist sie doch, grundsätzlich gesehen, keineswegs umstürzend. In irgendeiner Weise spricht bereits der Wortlaut der heiligen Berichte von mehreren Phasen. Nach der Grablegung am Karfreitagabend gehen die Frauen nach Hause, um Spezereien und Salben herzurichten²⁹⁾. Die Väter gehen m. W. niemals des näheren auf den Verlauf des Begräbnisses Jesu ein. Eine solche, rein historische Problemstellung lag außerhalb ihres Interesses. Sie ist typisch neuzeitlich. In der Exegese der Neuzeit ist jedoch der Gedanke einer „Vorläufigkeit“ des Begräbnisses Jesu nicht selten — mehr oder weniger ausdrücklich — auf katholischer wie protestantischer Seite — vertreten worden³⁰⁾. Neu ist in der vorliegenden Untersuchung nur die Präzisierung dieser Phasen bzw. die Vermutung, daß das Einwickeln des Leichnams in die *sin don* bzw. in die *othonia* zwei verschiedenen Phasen zuzuschreiben ist.

Wenn die Evangelisten nicht ausdrücklich davon sprechen, so kann zunächst allgemein auf den fragmentarischen Charakter der Berichte gerade über die Ereignisse nach der Passion verwiesen werden. Über wie viele, auch sehr wichtige Vorgänge wissen wir erst aus Johannes! Und wie vieles bleibt trotzdem dunkel! Wie schwer ist es, alles in ein harmonisches Bild einzuordnen! Ein einleuchtender Grund für das Schweigen der Evangelisten in unserem Fragepunkt dürfte überdies darin liegen, daß den Einzelvorgängen beim Begräbnis Jesu als solchen kein Heilswert zukommt. Der Gang der Frauen am Ostermorgen wird offensichtlich auch nur darum berichtet, weil sich daran die erste Kunde von der Auferstehung des Herrn anschließt.

II.

Einen ganz anderen, heißumkämpften Fragepunkt in der Diskussion um das Grabtuch von Turin stellt der Begriff *Aloe* dar. Meint Jo 19,39 die *Aloe medicinalis*, wie die Verteidiger des Tuches wohl annehmen müssen, oder das Duftholz *Aloe*, das mit der *Aloe medicinalis* gar nichts zu tun

²⁸⁾ Von einem „doppelten Begräbnis“ kann man nicht gut sprechen, denn der Leichnam war ja bereits in das endgültige Grab verbracht worden.

²⁹⁾ Lk 23, 56; vgl. dazu das eben Gesagte.

³⁰⁾ Vgl. dazu oben Anm. 15—18.

hat³¹⁾? Die Frage ist sehr kompliziert, da infolge der verschiedenen Bedeutungen des Wortes Verwechslungen möglich sind³²⁾. Heute versteht man unter Aloe gewöhnlich die dickblattige, wohlbekanntere Pflanzengattung und das daraus gewonnene Medikament, die Aloe medicinalis. Unter „Aloeholz“ versteht man jedoch das Holz einer in Ostasien beheimateten Baumart (*Aquilaria agallocha*), das auch Adlerholz genannt wird. Von diesen Bäumen gewinnt man (in verhältnismäßig geringen Mengen) das heute noch im Orient beliebte, kostbare Duftholz, das ebenfalls einfach „Aloe“ genannt wird. Was meinte Johannes, als er Aloe sagte?

Die meisten Kommentare, die überhaupt auf den Begriff Aloe eingehen, verstehen ebenso wie die bekannten biblischen Nachschlagewerke unter der Aloe der Bibel das wohlriechende Aloeholz. Entscheidend für diese Deutung sind vor allem die atl. Texte. An vier Stellen begegnet uns 'ahalim (Num 24,6; Prov 7,17) bzw. das gleichbedeutende 'ahaloth (Ps 45 [44],9; Ct 4,14). In Num 24,6 steht zwar das Überlieferungsmaterial übereinstimmend für 'ahalim; das Wort scheint aber dort gar nicht zu passen, so daß die Korrektur 'elim (Eichen) vorgeschlagen wurde, die von vielen Übersetzern bzw. Kommentatoren angenommen oder wenigstens ernstlich in Betracht gezogen wurde³³⁾. Die Übersetzer der Septuaginta lasen jedoch — nach dem Konsonantenbestand — ebenfalls 'ahalim, wie aus ihrer, an dieser Stelle aber ganz verfehlten Übersetzung hervorgeht³⁴⁾. Von besonderer Wichtigkeit sind die drei anderen Texte, zumal dort 'ahalim bzw. 'ahaloth jedesmal in Verbindung mit Myrrhe genannt wird. An diesen drei Stellen kann es sich nach dem Zusammenhang nur um einen Duftstoff handeln, und zwar nach allgemeiner Annahme um das „Aloeholz“, wie es auch die Ähnlichkeit des hebräischen Wortes 'ahaloth mit *agallochon*, dem spätgriechischen Wort für dieses wohlriechende Holz, nahelegt.

Nun wird gewöhnlich angenommen, daß Aloe in Jo 19,39 das gleiche meine, was das AT unter 'ahalim versteht, also das Duftholz Aloe. Ist diese Gleichsetzung ausreichend begründet? Dafür spricht zunächst zweifellos die Verbindung mit der Myrrhe, die sich in Jo 19,39 ebenso wie in den drei textlich sicheren atl. Stellen findet. Dafür spricht auch die Zusammenfassung von Myrrhe und Aloe unter den Sammelbegriff *aromata*³⁵⁾. Von anderer Seite aber erheben sich gegen diese Gleichsetzung schwere Bedenken.

31) Diese Frage liegt den Verteidigern des Turiner Tuches darum so am Herzen, weil wohl nur bei Verwendung von Aloe medicinalis die Entstehung einer Abbildung, wie sie auf dem Tuch zu sehen ist, möglich gewesen wäre. Wie der Vorgang der Entstehung des Bildes des näheren zu denken wäre, darüber gehen auch die Verteidiger des Tuches teilweise auseinander. Daß es grundsätzlich möglich wäre, dürfte nach den Experimenten von Vignon und den anders gearteten von Judica-Cordiglia (vgl. La Santa Sindone nelle ricerche moderne [Primo Convegno Internazionale di Studio], Turin 1950, S. 23 ff.) sowie nach den Versuchen von Clément, der damit die Möglichkeit einer künstlichen Herstellung der Abbildung auf dem Turiner Tuch beweisen wollte (Vgl. dazu F. M. Braun, Nouvelle Revue Théologique 67 (1940), S. 322 ff.), nicht mehr zweifelhaft sein.

32) So offenbar, wenn W. Bauer, Wörterbuch zum NT, unter Aloe auf Plutarch und Dioskur verweist, die aber darunter gerade nicht wie Bauer das Duftholz, sondern die Aloe medicinalis verstehen.

33) Vgl. R. Kittel; Biblia hebraica; die Übersetzungen von H. Menge; P. Riebler; E. Henne; den Kommentar von P. Heinisch (Bonner Bibel) usw.

34) Sie übersetzen *skaenai*; das hebräische Wort dafür unterscheidet sich nur durch die Vokalisation von 'ahalim = Aloeholz.

35) Man darf allerdings nicht zuviel daraus folgern. Denn es dürfte überhaupt keinen gemeinsamen Terminus geben, der beides, Myrrhe und Aloe (wenn man einmal hypothetisch annimmt, es habe sich um Aloe medicinalis gehandelt) einigermaßen adäquat wiedergibt. Wenn außerdem noch andere Essenzen, etwa Narde, Olivenöl o. ä., verwandt wurde, wäre die gemeinsame Bezeichnung als *aromata* noch verständlicher.

Warum nennt Johannes das Duftholz (wenn er es gemeint hat) Aloe, obwohl es doch bei den Griechen, für die er schreibt, einen ganz anderen Namen hatte, nämlich *agallochon*? Eine Begründung für die Wahl dieses Wortes könnte man wohl nur vom Sprachgebrauch der Septuaginta und dem damit zusammenhängenden Sprachgebrauch griechisch sprechender Juden herleiten. Was sagt die Septuaginta dazu?

Die Septuaginta hat für 'ahalim in Num 24,6 *skaenai* (Vulgata: tabernacula); in Prov 7,17 *oikos* (Vg.: aloe; Vetus latina: domus); für 'ahaloth in Ps 44 (45),9 *staktae* (Vg. gutta); in Ct 4,14 *aloth*, was überhaupt kein griechisches Wort ist, sondern lediglich eine Transkription aus dem Hebräischen. Nur der Sinaiticus (und die ihm folgenden Codices) hat an der letztgenannten Stelle *aloe*, mit ihm die Vulgata. Mithin kann von der Septuaginta her das Verständnis *aloe* = Aloeholz nicht begründet werden³⁶). Ebenso wenig (bzw. ebenso viel) folgt aus den Übersetzungen des Aquila und Symmachus³⁷). Von Aquila sind in den Fragmenten der Hexapla³⁸) nur zwei der in Frage stehenden Stellen erhalten: Ps 44 (45),9, wo er — abweichend von der Septuaginta — *aloth* sagt, also das 'ahaloth transkribiert; und Ct 4,14, wo zwar wie im Sinaiticus *aloe* steht, der Text jedoch unsicher ist³⁹). Von Symmachus ist nur eine Stelle erhalten: Ct 4,14, wo *thymiama* steht, ein allgemeines, sachlich einigermaßen passendes Wort⁴⁰). Diese Stelle ist jedoch von großer Wichtigkeit, da sich Symmachus bekanntlich bemüht, den hebräischen Text in ein gutes und verständliches Griechisch zu übertragen.

Aus der verwirrenden Vielfalt der (teilweise ganz unpassenden) Übersetzungen dürfte mit Evidenz folgen, daß zur Zeit des Entstehens der Septuaginta, und ebenso auch noch im zweiten Jahrhundert, für die alexandrinischen wie für die palästinensischen Juden eine adäquate griechische Wiedergabe des hebräischen 'ahalim nicht möglich war; auch *agallochon* war offenbar noch kein dafür gebräuchlicher oder wenigstens ihnen noch nicht geläufiger Ausdruck⁴¹).

Es sei hier (mit Vorbehalt) ein begriffsgeschichtlicher Hinweis gegeben: Ist es nicht wahrscheinlich, daß griechischsprechende Juden (oder auch Christen) allmählich das in Ct 4,14 (LXX) bzw.

³⁶) Dazu kommt noch, daß es sich in Jo 19, 39 nicht einmal um ein atl, Zitat handelt.

³⁷) Von den andern Übersetzungen ist in Origenesfragmenten zu den fraglichen Stellen nichts erhalten.

³⁸) Das Folgende auf Grundlage der Ausgabe von Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Oxonii 1875. In den Bruchstücken, die Field noch nicht bekannt waren, findet sich m. W. keine der uns interessierenden Stellen mehr.

³⁹) Es gibt zwei andere Lesarten: *haloae* und *chloae*. Bei dem dürftigen Überlieferungsmaterial ist das von Bedeutung. Vom ganzen Vers ist nur ein Wort bzw. sind nur zwei Worte erhalten.

⁴⁰) Vom ganzen Vers ist nur *kai thymiama* erhalten; Field hat aber sicher recht, wenn er das als Übertragung von *wa 'ahaloth* (und nicht von *'im kol 'ase l'bonah*) betrachtet. Schon das *kai* deutet darauf hin; sachlich entspricht es der Verwendung des Aloeholzes als Räucherwerk; außerdem erscheint *thymiama* (was für Symmachus zu bemerken ist), auch in gutem Griechisch des öfteren in Verbindung mit *smyrna* (bzw. *myra*): Herod. 2, 86; Plato, *Res publ.* 2, 373; Athen. 12 (538 A). Zu *myron* vgl. die Etymologie bei H. Menge, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*. Bei Symmachus steht *thymiama* noch Ex 30, 7 (ebenso in der LXX); 31, 8; 35, 8, wo es jedesmal „Räucherwerk“ meint.

⁴¹) Nur so wird verständlich, daß die Septuaginta zweimal ganz sinnlos (jedoch auf Grund des Konsonantenbestandes) übersetzt, einmal einen allgemeinen, aber ebenfalls unpassenden Begriff verwendet: *staktae* (Ps 44, 9) und einmal einfach transkribiert. Wie gern hätte gerade Aquila wohl *agallochon* genommen, das seinem Bestreben, die hebräischen Worte auch lautlich möglichst ähnlich im Griechischen wiederzugeben, so vollkommen entsprochen hätte!

Pg. 44 (45),9 (Aquila) stehende nichtssagende *aloth* zu *aloe* umdeuteten? Und daß daher die merkwürdige Tatsache zu erklären ist, daß von einer gewissen Zeit an das Wort Aloe im Orient neben der gewöhnlichen Bedeutung noch einen ganz anderen Sinn 'bekommt' 42)?

Auch die auf den ersten Blick so merkwürdigen Lesarten zu Ct 4,14 (Aquila) sind keine Kuriositäten, sondern ernstgemeinte Versuche, das *aloth* irgendwie zu verstehen. Denn auch hier dürfte ursprünglich *aloth* gestanden haben, wie in Ps 44 (45),9. Aquila bemüht sich ja bekanntlich, dasselbe hebräische Wort immer durch dasselbe griechische Wort wiederzugeben; bei einem (im Hebräischen) so determinierten Begriff wie 'ahalim wäre das erst recht zu erwarten. Zudem ist eine Ersetzung von *aloe*, falls das ursprünglich wäre, durch die noch unpassenderen Wörter *haloae* (poet., die Tenne, der Garten) bzw. *chloe* (das junge Grün, die Saat) ganz unwahrscheinlich. Die Aloe (*medicinalis*) hat als eine Essenz wenigstens noch eine gewisse sachliche Ähnlichkeit mit dem Duftstoff 'ahalim, und die Texte ergeben, wenn man Aloe einsetzt, immerhin noch einen Sinn. Darum hat sich dieses Verständnis von *aloth* im Sprachgebrauch (nicht jedoch in den Handschriften der Septuaginta) auf die Dauer durchgesetzt, so daß heute „Aloe“ neben seiner gewöhnlichen Bedeutung auch das Duftholz bezeichnet.

Auf den sprachlichen Befund in den griechischen Übersetzungen des AT wurde hier näher eingegangen (obwohl es, wie aus dem folgenden erhellen dürfte, an sich wohl nicht notwendig gewesen wäre), weil vor einigen Jahren gerade daraus die Bedeutung „Aloeholz“ für Jo 19,39 gefolgert wurde⁴³). Es ist nämlich m. E. methodisch viel richtiger, im vorliegenden Falle, wo es sich nicht um ein atl. Zitat handelt, nicht vom AT auszugehen, sondern vom Sprachgebrauch im Leserkreis des vierten Evangeliums. Daß das Johannesevangelium für griechischsprechende Heidenchristen bestimmt war, ist über allen Zweifel erhaben. Was bedeutete Aloe für den griechischsprechenden Menschen? Der Befund ist absolut eindeutig: Es bedeutet immer entweder die dickblattige Pflanzengattung, die auch uns unter diesem Namen bekannt ist, oder die daraus gewonnene offizinelle Substanz, die Aloe *medicinalis*. Der bittere Saft aus den fleischigen Blättern bestimmter Aloearten wurde schon im Altertum eingedickt und als wichtiges Arzneimittel (z. B. auch zur Behandlung von Wunden, Geschwüren und Entzündungen) in den Handel gebracht⁴⁴). Es ist wohl außer Ct 4,14 (in der zeitlich nicht näher festlegbaren Lesart des Sinaiticus und der kritisch unsicheren Lesart bei Aquila) überhaupt kein griechischer Text bekannt, wo Aloe etwas anderes bedeutet als die Blattpflanze oder das daraus gewonnene Medikament⁴⁵). Das wohlriechende Duftholz, das die Juden mit

42) Vielleicht begann das schon im 2. Jahrhundert, wie man aus der Lesart *aloe* in Ct 4, 14 (Aquila) vermuten könnte. Aber es fragt sich, wie alt diese Lesart ist. Jedenfalls hatte sich nach dem oben festgestellten (und in dieser Hinsicht wohl eindeutigen) Befund dieser Sprachgebrauch damals noch nicht durchgesetzt.

43) Vgl. F. M. Braun, a. a. O., S. 1025 ff. Es wird aber dort keine ausreichende Erklärung für die Vielfalt und teilweise Ungereimtheit der griechischen Übersetzungen von 'ahalim bzw. 'ahaloth geboten. Die verschiedenen Varianten zu Ct 4,14 (Aquila) und der andere Aquilatext (Ps 45,9) finden keine Berücksichtigung. Die Lesart des Sinaiticus in Ct 4,14 (die sich zeitlich gar nicht näher bestimmen läßt, und die nach der oben gegebenen Darstellung sicher verhältnismäßig spät anzusetzen ist) wird überbewertet. Die Targume haben zwar in Ps 45,9 und Ct 4,14 ein Wort, das dem griechischen *aloe* entspricht und das vielleicht sogar vom Griechischen abzuleiten ist ('alui' bzw. 'aluawan; vgl. dazu Braun, a. a. O., S. 1030). Aber die Targume zu den Hagiographen stammen — wenigstens in der uns erhaltenen Gestalt — aus ziemlich später Zeit (nach A. Merk nicht vor dem 7. Jh.), so daß damit nichts gegen die oben gezeichnete begriffsgeschichtliche Entwicklung bewiesen ist. Das ältere Targum zum Buch Numeri hat in 24,6 ein ganz anderes Wort.

In Ct 4,14 hat auch die Peschitta 'alui'. Doch besteht über den Ursprung und den Abschluß der Peschitta, besonders über ihre Beeinflussung durch die zeitgenössischen, griechischen Bibelübersetzungen, noch zuviel Unsicherheit, als daß daraus viel gefolgert werden dürfte. Auch diese Wiedergabe kann bereits abhängig sein von der Lesart *aloe* in Ct 4,14 (Aquila), die, wie oben gezeigt wurde, nur ein Interpretationsversuch für das unverständliche *aloth* sein dürfte.

44) Der wohl größte Pharmakologe des Altertums, der aus Zilizien gebürtige ältere Zeitgenosse des Apostels Johannes, Dioscurides, schreibt ausführlich darüber (III, 22); ebenso Plinius d. Ä. (gest. 79 n. Chr.) (nat. hist. XXVII, 14—20) und viele andere. Vgl. dazu Pauly - Wissowa: Aloe.

45) Vgl. Thesaurus Linguae Graecae; N. Lean in Encycl. Biblica, London 1899; E. W. G. Maisterman, in Dict. of the Bible, Edinburgh 1909 usw.

dem (aus dem Indischen stammenden) *'ahalim* bzw. *'ahaloth* bezeichneten, nannten die Griechen *agallochon*⁴⁶⁾.

Es ist vielleicht nicht ganz ausgeschlossen, daß Johannes den Ausdruck *agallochon*, der sich allerdings schon bei Dioscurides findet, noch nicht kannte. Dann hätten ihm andere, mehr allgemeinere Wörter zur Bezeichnung der beim Begräbnis Jesu gebrauchten Substanz zur Verfügung gestanden. Irgendeine Notwendigkeit, diese näher zu determinieren, ist nicht einzusehen. „Aloe“ konnte er jedenfalls nicht sagen; es hätte niemand als das Duftholz verstanden; die Juden nicht, denn diese Bezeichnung war bei ihnen noch nicht geläufig; die Griechen erst recht nicht. Bei F. Vigou-roux, *Dictionaire de la Bible* (Aloès) wird darum diese Ausdrucksweise aus einer „confusion“ erklärt, die aus dem ähnlichen Klang mit *'ahalim* zu verstehen sei. Es gibt aber eine viel einfachere, wohl die einzig annehmbare Lösung: Johannes meinte das, was er schrieb: nämlich „Aloe“, und zwar in dem Sinn, in dem seine Leser, deren Sprache er aus jahrzehntelangem Umgang kannte, es verstehen mußten: als *Aloe medicinalis*⁴⁷⁾.

Können von sachlicher Seite her Bedenken gegen die Verwendung von *Aloe medicinalis* beim Begräbnis erhoben werden? Der unangenehme Geruch, auf den des öfteren hingewiesen wird, dürfte kein entscheidender Grund sein, wenn man nämlich annimmt, daß die Aloe nicht als Duftstoff, sondern etwa zur Aufhaltung der Verwesung⁴⁸⁾ bestimmt war. Da sie zur Behandlung von Wunden, Geschwüren, Entzündungen und dergleichen gebraucht wurde, ist es nicht abwegig, daß die Juden ihr eine fäulnishemmende Wirkung zuschrieben. Wenn Dioscurides u. a. über eine solche Verwendung nichts sagen, ist das kein Beweis dagegen. Denn die Griechen kannten eine Behandlung des Leichnams, wie sie bei den Juden üblich war, nicht. Der einzige Begräbnistext außer Jo 19,39, in dem von „Aloe“ die Rede ist, findet sich bei Johannes Mesué, einem arabischen Arzt des 9. Jahrhunderts: „*Aloe praeservat a putrefactione ita quod et cadavera et proprie mixtum cum myrrha. Mixtum vero cum sanguine draconis et myrrha sanat ulcera mala*⁴⁹⁾. Hier ist also von der Aloe als einem fäulnishemmenden Mittel die Rede. Es ist auch sicher die *Aloe medicinalis* gemeint, denn das Duftholz kommt dafür kaum in Betracht; noch deutlicher ist das aus dem Folgenden über die Behandlung von Geschwüren⁵⁰⁾.

Dieser Text ist sehr spät, er stammt zudem nicht von jüdischer Seite. Immerhin ist er der einzige, den wir überhaupt zum Vergleich heranziehen können⁵¹⁾. Er stammt auch wenigstens aus der orientalischen Umwelt

⁴⁶⁾ Später begegnet auch *xylaloe*, z. B. bei Aetius, einem medizinischen Schriftsteller des 6. Jh. (vgl. Thesaurus L. Graecae: *xylaloe*; *agallochon*). Vielleicht wollte man auf diese Weise das von einer gewissen Zeit an im Orient „Aloe“ genannte Duftholz (vgl. dazu oben S. 252 f) klar von der „richtigen“ Aloe unterscheiden.

⁴⁷⁾ Daß sich Johannes auch an dieser Stelle voll bewußt ist, für wen er schreibt (es brauchte eigentlich nicht gesagt zu werden) und damit auch darüber, daß er seinen Lesern nicht völlig unverständliche, bzw. notwendig mißzuverstehende Termini vorsetzen dürfte, zeigt die beigefügte Erklärung: „So wie es bei den Juden beim Bestatten Brauch ist.“

⁴⁸⁾ Von der Aufhaltung der Verwesung ist auch die Rede in der Mischna, Schabbat, XXIII, 5. Ebenso in dem gleich zu besprechenden Text des Johannes Mesué.

⁴⁹⁾ Johannes Mesué, *Opera*, Lugduni 1478. Ich konnte den Text selber nicht einsehen; er wird aber sowohl von Vignon, also einem Verteidiger des Turiner Tuches, wie von F. M. Braun, einem Gegner, a. a. O., S. 1032 zitiert.

⁵⁰⁾ Johannes Mesué war Leibarzt der Kalifen. Er starb 855 in Bagdad. Gerade in der ärztlichen Literatur ist Aloe als *Aloe medicinalis* ein geläufiger Begriff.

⁵¹⁾ Aus rabbinischen Schriften ist uns ein Beleg über die Verwendung irgendwelcher Spezereien beim Begräbnis nicht bekanntgeworden. Vgl. Strack-Billerbeck, zu Mlk 16,1 bzw. Jo 19, 39. Erst Moses Maimonides spricht eingehender über die jüdischen Begräbnisbräuche. Die Aloe wird aber auch bei ihm nicht erwähnt.

Israels, und man weiß, wie lange sich Gebräuche (und erst recht Totengebräuche) gerade im Orient halten. Und eines beweist der Text sicher: Daß es nicht von vornherein abwegig ist, daß die Juden die Aloe medicinalis als ein Mittel zur Aufhaltung der Verwesung betrachtet haben könnten.

Zusammenfassung: In der Aloefrage ist wohl von der sprachlichen Seite her die Lage so eindeutig, daß kaum ein Zweifel möglich ist, daß in Jo 19,39 die Aloe medicinalis gemeint ist⁵²⁾. Für den Begräbnisvorgang soll die oben vorgetragene Auffassung hier als eine wahrscheinliche oder doch mögliche Theorie zur Diskussion gestellt werden: Danach wurde der Leichnam Jesu am Karfreitag nur vorläufig, ungewaschen, in dem großen Leintuch, der *sindon*, beigesetzt; am Karsamstagabend wurde er nach dem Brauche der Juden gewaschen, ordnungsgemäß gesalbt und in die *othonia* gewickelt, über sein Haupt wurde das Sudarium gelegt. Die *sindon* wurde nicht mehr benötigt⁵³⁾.

Es sei abschließend noch darauf hingewiesen, wie gut sich in unsere Auffassung vom Begräbnis Jesu die erste „natürliche Erklärung“ der Auferstehung bzw. des leeren Grabes einfügt (Mt 28, 11 ff). Die Hohenpriester und Ältesten bestechen die Wächter, damit sie sagten, die Jünger seien „des Nachts“ gekommen und hätten den Leichnam gestohlen. Bisher mußte man annehmen, das sei in jeder Beziehung Lüge gewesen. Aber ist das eigentlich wahrscheinlich? Schon die Tatsache, daß die Juden auf diese Erklärung verfallen — und nicht etwa wieder, wie bei den früheren Wundern Jesu, den Teufel zu Hilfe rufen —, würde gut dazu passen, daß die Jünger tatsächlich des Nachts sich am Grabe zu schaffen gemacht hatten. Sodann mußte der Hohe Rat damit rechnen, daß der Statthalter eine Untersuchung über die Angelegenheit anstellen würde (28, 14); darum war es nicht geraten, eine Erklärung zu geben, die völlig aus der Luft gegriffen war. Vor allem aber brauchten sie auch für sich selber eine Erklärung des leeren Grabes, an die sie einigermaßen glauben konnten. Endlich erklärt sich auch die Tatsache, daß sich dieses Gerede so lange bei den Juden halten konnte (28, 15), wohl besser, wenn wirklich „etwas daran“ war. Gewiß ist an unserer Auffassung vom Begräbnis Jesu manches hypothetisch; jeder Fachmann weiß aber, daß wir bei einer näheren Darstellung der Leidens- und Verklärungsgeschichte ohne vielfache Hypothesen gar nicht auskommen.

⁵²⁾ Von der Aloe ist zwar nur im Johannesbericht die Rede. Daß sie aber auch bei der vorläufigen Beisetzung am Karfreitag bereits Verwendung fand, ist damit nicht ausgeschlossen, zumal Johannes nach der vorgetragenen Deutung in seinem Bericht beide Phasen zusammenfaßt. Die Behandlung der Leinwand mit der Aloe konnte trotz der Eile geschehen, denn sie konnte gleichzeitig mit der Kreuzabnahme vorgenommen werden, die Joseph sicher nicht ohne Hilfe vornahm. Es wäre auch denkbar, daß einfach der Leichnam damit bestreut wurde, wie manchmal angenommen wird.

⁵³⁾ Das Ergebnis wurde ohne Rücksicht auf das Turiner Tuch gewonnen. Es ist aber für die Diskussion darüber von großer Wichtigkeit. Von einer „absoluten Unvereinbarkeit“ wird man nicht mehr sprechen können; es sei denn, man könnte die oben vorgelegte Theorie nicht nur als bloß unwahrscheinlich, sondern als wirklich unmöglich erweisen.