

## Der Apostel Thomas: Sehen und Glauben<sup>1</sup>

Thomas, der Apostel: wer war er?

So wichtig er für die Geschichte des Urchristentums – und insbesondere des syrischen Christentums – war, so wenig wissen wir über ihn als historische Figur. Außerhalb der kanonischen Quellen haben wir keine anderen frühen Zeugnisse. Erst ca. ein Jh.<sup>2</sup> später wirkt sein Name als Katalysator für die gnostische Literatur und für viele Legenden der syrischen Kirche. Aber sein Name ist vor allem untrennbar mit der Perikope von Joh 20,24–29 verbunden, in der er – angeblich – als Repräsentant für die Nichtgläubigen der Gemeinde steht. Der Zweifel des Thomas war wohl ein Lieblingsthema der Homilien und Exegesen von den frühesten Anfängen an<sup>3</sup>.

Der Quellenlage nach möchte ich zuerst die Züge der Thomasfigur anhand der wenigen historischen vorhandenen neutestamentlichen Zeugnisse schildern (§ 1), danach den Spuren seiner apostolischen Tätigkeit zwischen Legende und Realität folgen (§ 2) und drittens möchte ich mich länger bei der Auslegung der Johannesperikope aufhalten (§ 3), um das Wichtigste, was diese Apostelfigur unserer Reflexion anbietet, zu gewinnen: Einen Zugang zu der schwierigen Frage nach dem Glauben an den Auferstandenen. Kann man daran glauben? Wer kann glauben? Wie kommt man zum Glauben?

### 1. *Θωμᾶς, einer der Zwölf*

#### 1.1. Identität und Berufung

Einen *Θωμᾶς* kennen wir aus elf Stellen<sup>4</sup> des NT, die ihn hauptsächlich als einen der Zwölf bezeichnen. Das NT spricht unmissverständlich von nur einem und diesem Thomas, so dass innerhalb des NT kein Anlaß zu Verwechslungen besteht. Jedoch andere außerbiblische Texte kennen denselben Thomas – den Apostel, von dem wir reden – nicht oder nicht nur als Thomas, sondern auch als Judas (Thomas)<sup>5</sup> oder auch Didymos Judas Thomas<sup>6</sup>. Dazu kommt, dass das Johannesevangelium (anders als die Synoptiker) seinem Namen den Zusatz „*Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος*“<sup>47</sup> (d.h.

„Thomas der sogenannte Zwilling“) beifügt, so dass schon sein Name nicht frei von Unsicherheit ist. In der damaligen Zeit – und länger noch in der Antike – hat man aus verschiedenen Anlässen<sup>8</sup> dem eigenen Namen einen Beinamen hinzugefügt. Das onomastische System war damals weder einheitlich noch so ausgebaut wie jetzt, und mit Hilfe von Vaterschaft<sup>9</sup>, Verwandtschaft oder Patronat im allgemeinen<sup>10</sup>, Geburts-<sup>11</sup> bzw. Wohnungsort<sup>12</sup> – und nicht selten auch durch physische oder andere Merkmale und Besonderheiten<sup>13</sup> – konnte man die eine von der anderen historischen Persönlichkeit unterscheiden. In diesem Fall bedeutet Θωμάς (aus dem aramäischen תּוֹמָי, te'oma) 'Zwilling', so dass Didymos einfach eine Übersetzung für Griechischsprechende sein kann<sup>14</sup>. Allerdings ist selbst Didymos ein üblicher Vorname in der Antike<sup>15</sup>. Daher bezweifeln viele Forscher<sup>16</sup>, dass 'Thomas' der Eigenname des Apostels gewesen sei. Die Judas-Thomas-Tradition ist dazu auch ziemlich stark repräsentiert, so dass sich letztendlich die Frage, ob dieser Apostel 'Thomas', 'Didymos' oder 'Judas' als Hauptnamen trug, von den Quellen her nur mit einem leichten Zögern beantworten lässt. Nach dem Mehrheitskriterium stellt sich aber der Name 'Thomas' als am häufigsten vorkommend und am besten belegt heraus, wie die Tradition immer betont hat.

Thomas erscheint im NT von Beginn an als „einer der Zwölf“<sup>17</sup>, der siebente<sup>18</sup> oder der achte<sup>19</sup> in deren Liste: Von seiner vorapostolischen Tätigkeit ist in den kanonischen wie auch apokryphen Schriften nichts überliefert worden<sup>20</sup>.

Dass ihm aufgrund seiner Zugehörigkeit zum Zwölferkreis der Name 'Apostel' zugeschrieben worden ist, ist von Mk und Mt deutlich gesagt<sup>21</sup>. 'Apostel' bedeutet 'Gesandter'. Welche Funktion aber dieser Name beinhaltete, ist eine sehr diskutierte Frage, die von der Definition von Apostel abhängt<sup>22</sup>. Sicher wusste sich Thomas von dem Auferstandenen mit der Aufgabe der Verkündigung gesandt, so dass er in diesem Sinne 'Apostel' hieß.

In Begleitung Jesu, als Jünger und dann<sup>23</sup> als Apostel, hat er vermutlich alles getan, was die Zwölf gemacht haben: Ihm auf seinen Reisen folgen, mit ihm essen, hören, leben, missionieren und heilen, bis hin zum Verlassen beim Verhör und bei der Kreuzigung. Im Einzelnen hierzu zu referieren wäre zu lang und würde nicht viel mehr über ihn verraten.

## 1.2. Θωμᾶς, der Zwilling (Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος)

Nur das Johannesevangelium schenkt dem Thomas einige wenige Züge, die seiner Figur minimale Konturen geben. Einmal spricht Thomas bei der Auferstehung des Lazarus seine Bereitschaft aus, lieber mit Jesus zu sterben als ihn zu verlassen (Joh 11,16). Ein zweites Mal bei den Abschiedsreden stellt er eine erstaunte Frage nach dem Wege, der Jesus zu einem anderen Ort führen solle (Joh 14,5). Offensichtlich ist damit der Weg Jesu zum Vater gemeint, aber Thomas begreift es nicht.

Von diesen wenigen Merkmalen ausgehend hat die Kritik viel daraus gemacht: Thomas sei „Figur der Ignoranz“ und ein „Leader, welcher gleichsam Bravade und Ignoranz der Jünger zusammenfaßt“<sup>24</sup>: Er habe Jesus nicht verstanden und später an die Auferstehung nicht geglaubt. Eine Reaktion auf derartige Lektüren sorgte dafür, Thomas zu rehabilitieren und ein milderes Urteil über ihn zu fällen: Er sei „nicht Typ des Ungläubigen schlechthin, sondern des Glaubensblinden und Glaubensschwachen“<sup>25</sup> und letztendlich auch beim Zweifel an der Auferstehung zeige er sich „not as a miracle-hungry Thomas, but as the skeptical Thomas“<sup>26</sup>. Es wurde nun bemerkt, dass auch Philippus, wie Thomas, keine schlauere Frage bei den Abschiedsreden stellt, und dass das literarische Mittel des 'johanneischen Mißverständnisses' nicht auf Kosten der Thomasfigur gehen soll. Zweitens dürfe man nicht alle Texte aus dem Blickwinkel des bekannten 'Zweifels'<sup>27</sup> des Thomas (Joh 20,29) lesen: Schon dort, wie wir sehen werden, ist mehr als ein Zweifel erzählt!

Aber zuerst zu den zwei genannten Stellen: Wie wird Thomas dort dargestellt?

Beide Erzählungen stammen aus der Hand des Evangelisten, so dass wir lieber fragen sollten, was der Text sagt, als was wirklich Thomas sagte. Bei der Auferweckung Lazari lesen wir: „*Laßt uns wieder nach Judäa gehen.*“ *Die Jünger entgegneten ihm: 'Rabbi, eben noch wollten dich die Juden steinigen, und du gehst wieder dorthin?'*“ Es folgt ein Weisheitsspruch Jesu und dann „*sagte er zu ihnen: 'Lazarus, unser Freund, schläft; aber ich gehe hin, um ihn aufzuwecken.*“ *Da sprachen seine Jünger: 'Herr, wenn er schläft, wird's besser mit ihm'. .... Darauf sagte ihnen Jesus unverhüllt: Lazarus ist gestorben. Und ich freue mich für euch, daß ich nicht dort war; denn ich will, daß ihr glaubt. Doch wir wollen zu ihm ge-*

hen'. Da sagte Thomas, genannt 'Didymos' (Zwilling), zu den anderen Jüngern: 'Dann laßt uns mit ihm gehen, um mit ihm zu sterben'". Alle Jünger haben also Angst, Jesus zu folgen, und möchten ihn mit jeglicher Ausrede von der Reise abhalten. Thomas spricht hier zu den Mitjüngern, so dass er eine Position zwischen Führungsrolle und Repräsentant übernimmt. Sicher hat er Jesus nicht verstanden – wie die anderen aber auch nicht. Wenn er pessimistisch<sup>28</sup> klingt, ist er trotzdem mutig und treu.

In den Abschiedsreden reagiert Thomas auf eine schwerverständliche Ankündigung Jesu mit einer verwunderten Erklärungsfrage. „*Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. ... Ich gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten. Wenn ich gegangen bin und einen Platz für euch vorbereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir holen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin. Und wohin ich gehe – den Weg dorthin kennt ihr.*' Thomas sagte zu ihm: *'Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst. Wie sollen wir dann den Weg kennen?'* Jesus sagte zu ihm: *'Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; usw.'*“ Anschließend: „*Philippus sagte zu ihm: 'Herr, zeige uns den Vater; das genügt uns.'* Jesus antwortete ihm: *'Schon so lange bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus?'*“ Und weiter erklärt ihm Jesus das Innewohnen des Vaters in ihm. Auch hier versteht Thomas seinen Meister nicht und alle anderen mit ihm auch nicht. Aus der Erzählung geht nur hervor, dass er hier samt Philippus hervorgehoben wird,<sup>29</sup> ohne dass sie besser oder schlechter als die anderen sind.

Zusammenfassend zeigt Thomas in diesen zwei Erzählungen die Züge eines Jüngers, der herzlich bereit ist, Jesus zu folgen ohne sich zu schonen, der aber sehr unsicher ist, was dies bedeutet: Er kennt den Weg nicht, oder er kennt ihn nur als einen Weg zum Tode.

Die Apg nennt Thomas nur als Mitglied des Apostelkreises (Apg 1,13), so dass wir für die Rekonstruktion seiner apostolischen Wirksamkeit nach der Auferstehung auf die Spuren in den Apokryphen und auf spätere Zeugnisse angewiesen sind.

Der historische Wert der Nachricht seiner Zugehörigkeit zu dem Zwölferteil ist unbezweifelt. Die Züge der zwei johanneischen Erzählungen müssen hingegen als erzählerische Elemente beurteilt werden. De principio muß man nicht daran zweifeln, weil sie einer historischen Plausibilität nicht widersprechen, sie können aber genauso gut eine unüberlegte Invention des Redaktors sein, der sich

Is Erzähler mit seinen Erzählfiguren frei bewegt und augenfällig  
1 seinem Evangelium kein Interesse daran hat, mit insgesamt nur  
wei Sätzen eine besondere historische Wahrheit über Thomas zu  
röffnen, sondern vielmehr das Interesse, die Wahrheit selbst,  
esus, zu verkündigen.

1. (*Ἰουδας*) *Θωμάς* in den koptisch-agnostischen und frühkirchlichen Schriften

Mit dem Namen Thomas sind fast alle Gattungen des Frühchristen-  
ums in den Apokryphen repräsentiert: „Thomasevangelium“  
= *ThEv*, 2. Jh.), „Thomasakten“ (= *ActThom*, 3. Jh.), in denen auch  
ein „Martyrium“<sup>430</sup> erzählt wird, „Thomas-Apokalypse“  
= *ApkThom*, vor dem 5. Jh.), das sogenannte „Buch des Thomas“<sup>431</sup>  
= *LibThom*, 2. Jh. oder 3. Jh.), die „Kindheitserzählung des  
Thomas“ (= *KindErzThom*, 2. Jh.), ein Werk, das die Gattungs-  
entwicklung vom Evangelium zum Kindheitsevangelium bezeugt,  
und die syrische „Doctrina Addai“, die sich auf die Autorität des  
Thomas (über den Apostel Addai) beruft. Für alle diese Quellen ist  
die Datierung unsicher und sehr kontrovers. Insgesamt erstrecken  
sie sich ca. von der Mitte des 2. Jh. (mit dem *ThEv*) bis vor das 5.  
Jh. (mit der *ApkThom*). Was man daraus über den historischen  
Thomas erfahren kann, ist begrenzt, aber nennenswert.

Der Apostel wird hier hauptsächlich als besonderer Träger ge-  
reimer Worte Jesu<sup>32</sup> und als Missionar dargestellt. Sprache, Über-  
lieferung und Quellenvergleich lassen erkennen, dass das Zentrum  
dieser Literatur Ostsyrien war, das damals „Parthien“ hieß, so dass  
Thomas für diese Tradition der „Apostel Parthiens“ ist.<sup>33</sup> Spätere  
Schriften<sup>34</sup> lassen ihn bis nach Indien zum König Gundapor<sup>35</sup>  
(*Gundaphorus*) missionieren, wobei dies historisch unglaubwürdig  
ist.<sup>36</sup> Es war auf jeden Fall eine syrische Stadt, Edessa, die 394  
n. Chr. für sich Thomas als Patron beanspruchte: Am 22. August je-  
nen Jahres wurden – so liest man in der „Chronik von Edessa“<sup>437</sup>  
(von 550 n. Chr.) – die für die des Thomas gehaltenen Gebeine aus  
Indien mit feierlicher Prozession in die Kathedrale Edessas über-  
führt. Diese späte Nachricht erklärt sich aus dem Interesse Edessas,  
ihre Beziehung und Autorität über die christlichen Gemeinden  
Indiens zu befestigen, von denen sie ganz wahrscheinlich die  
Mutterkirche war.<sup>38</sup> Thomas war also nie in Indien.<sup>39</sup> Seine Anwe-  
senheit in Syrien hat plausiblere historische Grundlagen. Obwohl

als Erzähler mit seinen Erzählfiguren frei bewegt und augenfällig in seinem Evangelium kein Interesse daran hat, mit insgesamt nur zwei Sätzen eine besondere historische Wahrheit über Thomas zu eröffnen, sondern vielmehr das Interesse, die Wahrheit selbst, Jesus, zu verkündigen.

## 2. (Ἰουδαῖς) Θωμᾶς in den koptisch-gnostischen und frühkirchlichen Schriften

Mit dem Namen Thomas sind fast alle Gattungen des Frühchristentums in den Apokryphen repräsentiert: „Thomasevangelium“ (=ThEv, 2. Jh.), „Thomasakten“ (=ActThom, 3. Jh.), in denen auch sein „Martyrium“<sup>30</sup> erzählt wird, „Thomas-Apokalypse“ (=ApkThom, vor dem 5. Jh.), das sogenannte „Buch des Thomas“<sup>31</sup> (=LibThom, 2. Jh. oder 3. Jh.), die „Kindheitserzählung des Thomas“ (=KindErzThom, 2. Jh.), ein Werk, das die Gattungsentwicklung vom Evangelium zum Kindheitsevangelium bezeugt, und die syrische „Doctrina Addai“, die sich auf die Autorität des Thomas (über den Apostel Addai) beruft. Für alle diese Quellen ist die Datierung unsicher und sehr kontrovers. Insgesamt erstrecken sie sich ca. von der Mitte des 2. Jh. (mit dem ThEv) bis vor das 5. Jh. (mit der ApkThom). Was man daraus über den historischen Thomas erfahren kann, ist begrenzt, aber nennenswert.

Der Apostel wird hier hauptsächlich als besonderer Träger geheimer Worte Jesu<sup>32</sup> und als Missionar dargestellt. Sprache, Überlieferung und Quellenvergleich lassen erkennen, dass das Zentrum dieser Literatur Ostsyrien war, das damals „Parthien“ hieß, so dass Thomas für diese Tradition der „Apostel Parthiens“ ist.<sup>33</sup> Spätere Schriften<sup>34</sup> lassen ihn bis nach Indien zum König Gundaphor<sup>35</sup> (*Gundaphorus*) missionieren, wobei dies historisch unglaubwürdig ist.<sup>36</sup> Es war auf jeden Fall eine syrische Stadt, Edessa, die 394 n. Chr. für sich Thomas als Patron beanspruchte: Am 22. August jenen Jahres wurden – so liest man in der „Chronik von Edessa“<sup>37</sup> (von 550 n. Chr.) – die für die des Thomas gehaltenen Gebeine aus Indien mit feierlicher Prozession in die Kathedrale Edessas überführt. Diese späte Nachricht erklärt sich aus dem Interesse Edessas, ihre Beziehung und Autorität über die christlichen Gemeinden Indiens zu befestigen, von denen sie ganz wahrscheinlich die Mutterkirche war.<sup>38</sup> Thomas war also nie in Indien.<sup>39</sup> Seine Anwesenheit in Syrien hat plausiblere historische Grundlagen. Obwohl

wir über kein genaues Wissen über Ostsyrien und Edessa zur Zeit des Apostels verfügen, lässt sich die Lage am Anfang des 2. Jh. mit Klijn so auswerten: „Edessa war der Verkündigung des Evangeliums... zugänglich. Es gab alle möglichen Kanäle, die von Jerusalem und der judenchristlichen Gemeinde daselbst zu den jüdischen Gemeinschaften in Edessa führten“.<sup>40</sup> Das Christentum propagierte sich in Syrien schon vor 170 n. Chr. auf dem Weg der Karawanen: Thomas hätte dabei sein können, aber „soweit wir sehen, ist nie ein Apostel in Edessa gewesen“.<sup>41</sup> Thomas war also auch nicht in Edessa, er konnte dennoch im syrischen Gebiet aktiv gewesen sein, wie die syrische Literaturproduktion beweist. Wie soll man sich die syrische Mission vorstellen? Die damalige soziokulturelle Lage Ostsyriens lässt an eine andere Art von Mission als die des Paulus denken, der das römische Straßennetz und die großen Städte bevorzugte. Aber mehr kann man nicht sagen.

Außer den Legenden zur apostolischen Aktivität überliefert die gnostische Thomas-Literatur reichlich Worte Jesu, des „Lebendigen“,<sup>42</sup> d.h. des Auferstandenen. Mit dieser Spezifikation will das gnostische Christentum seine Autorität vor der 'großen Kirche' geltend machen. Die gnostische Gemeinde wähnt sich als Bewahrer nicht nur von irdischen Worten Jesu, sondern von geheimen, autoritativeren, überirdischen Offenbarungen des Auferstandenen. Zugunsten der Verbindung dieser Autoritätsanforderung unter dem Namen 'Thomas' und den Worten Jesu haben zwei Faktoren eine Rolle gespielt: 1. Der Gnostizismus war in Syrien aktiv und deswegen mit der Apostelfigur 'Thomas-Judas' vertraut; 2. Der Name Thomas=Didimos bedeutet 'Zwilling', so dass sich dieser zur symbolischen Figur eines 'geistigen Zwillinges' Jesu gut eignete. Dieses Wortspiel soll uns nicht wundern: Denn die Antike hatte eine ganz andere Beziehung zum Verhältnis zwischen Namen und Realität wie das gängige. All dies läßt denken, dass recht wenig von dem, was wir in den Apokryphen unter dem Namen Thomas finden, eine historische Basis in den Worten Jesu hat – wenn man das ThEv einen Moment außer Acht lassen will, da es deutlich Verbindungen zu den Synoptikern oder synoptischen Traditionen zeigt.

Wie lässt sich die Figur des Thomas in der gnostischen Literatur charakterisieren? Die prägenden Züge bieten hierfür LibThom, ThEv und die Schrift 'Pistis Sophia'. Hier profiliert sich Thomas als einziger Empfänger und wichtiger Vermittler von Geheimoffen-

barungen Jesu<sup>43</sup> innerhalb der platonisierenden hellenistisch-jüdischen Weisheitstradition, als der perfekte Gnostiker, enthusiastischer Ausleger mystischer Wahrheiten,<sup>44</sup> als ein Seliger,<sup>45</sup> als ein Reiner gemäß dem gnostischen Ideal,<sup>46</sup> der sich von der erotischen Begierde fern hält<sup>47</sup> und zweimal Fragen zu den Höllenstrafen stellt,<sup>48</sup> und als einer der Hauptgesprächspartner der Dialoge des Erlösers.<sup>49</sup>

Die spätere mittelalterliche Thomas-Tradition mischt zunehmend Legendarisches mit Historischem: Als ein Zeichen dafür, welche Rolle die historische Figur des Thomas – zuerst Jünger, dann Apostel, Heiliger, gnostische Hauptfigur, Begründer der syrischen Kirche und Patron von Edessa – für die Christen aller Generationen gespielt hat.

Das in diesem Abschnitt referierte literarische Material ist mit großer Zurückhaltung historisch zu beurteilen. Keine Information ist historisch direkt kontrollierbar, und viele davon sind auffällig Legenden der späteren Produktion, die ein klares Interesse an einer Apostelfigur für ihr Kirchenleben verrät. Historisch betrachtet kann man davon nicht viel halten. Sie zeigen aber, daß die Wirkung des Apostels Thomas viel weiter ging, als wir aus dem NT entnehmen können, und dieser Kern historischer Wahrheit ist m.E. sehr plausibel. Insbesondere das ThEv – wenn man die kontroverse Datierung seiner letzten Redaktion um ca. die Mitte des 2. Jh. n.Chr. akzeptiert<sup>50</sup> – zeigt eine relativ frühe Rezeption von teilweise vom NT unabhängigen Traditionen, die mit dem Namen des Thomas verbunden sind. Dies spricht für eine sicher relevante Rolle dieses Apostels in der Entfaltung des Urchristentums.

### 3. „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29): Joh 20,24–29

Um den Jünger Thomas entfaltet sich eine der schönsten und bekanntesten Erzählungen des Johannesevangeliums. Am Tag der Auferstehung zeigt sich Jesus Christus abends den Jüngern – nur Thomas ist nicht dabei. Ihm wird von dem Treffen später berichtet, er glaubt aber nicht: nicht, „wenn ich nicht selbst an seinen Händen das Wundmal der Nägel sehe und wenn ich meinen Finger nicht an die Stelle der Nägel lege...“ (Joh 20,25). Acht Tage nach der Auferstehung zeigt sich Jesus wieder den Jüngern – diesmal ist auch Thomas dabei. Der Herr wendet sich ihm zu, damit Thomas

sehe und seinen Finger in seine Seite lege. Es folgt das Bekenntnis des Thomas, und die sehr dramatische Szene schließt mit dem verschlüsselten Kommentar Jesu: „Selig, die nicht sehen und doch glauben“, welcher der Exegese der nächsten 20 Jh. viel Arbeit bereitet hat.

Die Situation des Thomas der Erzählung in der genannten Woche ist die Situation der meisten Christen: Man gehört zu einer Gemeinde, es wird einem von mehreren Seiten bezeugt, dass der Gekreuzigte lebt und sich gezeigt hat, man kann nicht glauben – nicht vom Hören! Man stellt dem Glauben Bedingungen, denn es ist einem wichtig, sich bei so einer wichtigen Sache nicht zu täuschen. Man möchte aber glauben, denn man bleibt dabei, wie Thomas auch acht Tage später immer noch in der Gemeinde war. Aber wie lange dauert diese Woche für uns, die Gemeindemitglieder? Wann zeigt sich wirklich auch uns der auferstandene Gekreuzigte, wie die Erzählung eben so schön erzählt? Oder soll man bis zur Parousia mit dem Hören zufrieden sein, „nicht sehen, doch glauben“ und sich dazu auch für selig halten?

Schauen wir hierzu näher an, was die Erzählung wirklich sagt und was sie nicht sagt, wie Thomas reagiert und was man aus seiner Reaktion für unser Glaubensverständnis gewinnen kann.

Auch diese Perikope ist eine sekundäre Erzählstufe aus der Hand des Evangelisten.<sup>51</sup>

Die Präzisierung „Einer der Zwölf“ (V.24) ist nicht hinzugefügt, um Thomas aus der Gruppe abzusondern, sondern um ihn als Stellvertreter eines im Jüngerkreis<sup>52</sup> verbreiteten ursprünglichen Unglaubens darzustellen, wie man auch durch die Synoptiker erfährt.<sup>53</sup>

Als Jesus Thomas erscheint, wiederholt sich identisch alles, was bei der ersten Erscheinung geschah<sup>54</sup>: Die Türen sind auch diesmal geschlossen, wieder kommt Jesus hinein und steht „inmitten der Gruppe“, er begrüßt sie mit demselben Friedenswunsch; wie schon früher den Jüngern, so zeigt er auch jetzt Thomas seine Hände und die Wunden – und wiederum aus eigener Initiative. Die bewusste Repetition überzeugt davon, dass dem Jünger, der Jesus erst später sieht, nichts von der ursprünglichen Erfahrungsqualität des Auferstandenen verlorengeht.

In der Erzählung steht nicht, dass Thomas seinen Finger in die Nägelmale gesteckt habe, aber über diesen Punkt diskutierte die

Forschung heftig<sup>55</sup>: Die einen Exegeten<sup>56</sup> behaupteten, dass Thomas den Finger in die Hände des Herren legte, denn das war seine Bedingung zum Glauben: Wenn er also glaubte, so musste er ihn berührt haben. Die anderen – und es handelt sich um die neuere Exegese<sup>57</sup> – meinen das Gegenteil davon, und zwar aus dem Grund, dass die ganze Erzählung mehrmals das typisch johanneische Binom 'sehen-glauben' bestärkt, während das Berühren aus der Szene zurücktritt. Außerdem wird die Analyse der Glaubensbe-gründung des Thomas von Jesus unmissverständlich wiedergegeben: „Weil Du mich gesehen hast, glaubst Du“.<sup>58</sup> Also Thomas glaubte, weil er sah. Persönlich fände ich die Aktualisierung der Szene mit einem Thomas, der, nachdem er seinen Herrn gesehen hat, noch seinen Finger in die Wunde legt, bevor er glaubt, an der Grenze zwischen Groteske und Komik! Wenn also, wie es plausibler scheint, die Szene kein technisches Konstatieren der Nägel-male vorsieht, dann ist dies ein relevanter Punkt der Erzählung, denn er besagt, dass Thomas, als er den Herrn sah, auf seine Glaubensbedingungen verzichtete, weil sie ihm augenfällig nicht mehr nötig waren. Das 'Sehen' ist also hier ein klares Sehen, keine scheinbare Erfahrung, sondern eine ganze, überzeugende, direkte Realität, die genauso kräftig ist wie das 'Mit-eigenem-Finger-Berühren'. Diese Art von 'klarem Sehen' führt ihn zum Glauben – im Einklang mit der 'Theologie des Sehens' im vierten Evan-gelium.<sup>59</sup> Es wäre also falsch zu denken, dass man ohne zu sehen glauben sollte, oder dass der Glaube ohne das Sehen hochwertiger als der Glaube mit dem Sehen sei.<sup>60</sup> Wenn Thomas einen Fehler gemacht hat, so lag dieser nicht darin, selbst sehen zu wollen, sondern darin, für unmöglich zu halten, den Gekreuzigten sehen zu können, und dementsprechend für Täuschung und Phantasie<sup>61</sup> zu halten, was seine Mitjünger gesehen hatten. Nicht weil er sie für unglaubwürdig gehalten hätte, glaubte Thomas nicht, sondern weil die Auferstehung unmöglich sei. Thomas verkörpert die Schwierigkeit des Menschen, an die Macht Gottes zu glauben, die jeden Zeichens fähig ist.<sup>62</sup> Thomas hält hier die Position des Skeptikers, welche – wie man opportun bemerken kann – auf der Erzählebene die Glaubwürdigkeit seines anschließenden Bekenntnisses verstärkt.<sup>63</sup> Erst beim Selbst-Sehen wird er „nicht ungläubig, sondern gläubig“ (Joh 20,27): Die Erfahrung des Auferstandenen ist für den nach-österlichen Glauben unerlässlich, und Jesus selbst will diese

Erfahrung vermitteln, wie schon durch seine vielen Zeichen.<sup>64</sup> Deswegen ist er aus dem Vater gekommen: Um Fleisch zu werden, sich sehen, erkennen und berühren zu lassen. Deswegen zeigt Jesus von sich aus beide Male durch die Wunde seine Identität und nicht auf Anfrage des Thomas.

Nun aber bereitet uns das letzte Wort Jesu Schwierigkeiten, denn es scheint das Sehen vom Glauben zu trennen und das Verhältnis 'Sehen-Glauben' zuungunsten des Sehens zu verschieben: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“. Aber betrachten wir die scheinbare Schwierigkeit im Kontext des gesamten Evangeliums. Einige Beobachtungen hierzu: 1. Der Satz drückt nicht aus, wer gläubig, sondern, wer selig ist. Die Kategorie der 'Seligen' gleicht also nicht der der 'Gläubigen'; 2. Der Glaube ist eine wachsende Realität,<sup>65</sup> wie die Samariter in der Erzählung von Joh 4<sup>66</sup> deutlich zum Ausdruck bringen: „*Und zu der Frau sagten sie: 'Nicht mehr aufgrund deiner Aussage glauben wir, sondern weil wir ihn selbst gehört haben'*“ (Joh 4,42). Andere Beispiele könnten folgen;<sup>67</sup> 3. Der Glaube an Jesus kann auf dessen Wort<sup>68</sup> wie auch auf dem Sehen seiner Werke basieren. Wer glaubt, erlebt Worte und Werke als Zeichen; wer nicht glaubt<sup>69</sup> (obwohl er sieht<sup>70</sup>), verlangt weiter nach Zeichen,<sup>71</sup> welche aber nicht helfen.<sup>72</sup> 'Sehen' und 'Glauben' im Johannesevangelium sind also im ein Binom, das sich gegenseitig bedingt<sup>73</sup>: Man sieht, wenn man glaubt,<sup>74</sup> aber man glaubt, wenn man sieht; 4. Vor diesem Hintergrund ist stark hervorzuheben, dass der Glaube an die Auferstehung nur durch das Sehen ermöglicht wird. Und das gilt bei allen Erzählfiguren des Evangeliums.

Diese Beobachtungen zeigen den Weg, um dieses Wort Jesu zu verstehen.

Hier steht die Reflexion an einem Scheideweg. Entweder nimmt man als Ausgangspunkt die Tatsache, dass die Perikope ein sekundärer Zusatz des Evangelisten ist – in diesem Fall muß sie nicht unbedingt mit dem Paar 'Sehen-Glauben' im Einklang stehen, und dieses entfällt<sup>75</sup> oder wird 'spiritualisiert'<sup>76</sup> –, oder man geht davon aus, dass der Text, auch wenn sekundär, nicht in unbedachtem Widerspruch mit dem Rest des Evangeliums steht: In diesem Fall kann man vom Paar 'Sehen-Glauben' nicht absehen, und eine Erklärung ist dafür nötig, damit der Text in harmonischem – doch nicht entstelltem – Zusammenhang mit den vorangehenden 19

Kapiteln des Evangeliums gedeutet wird. Ich bevorzuge die zweite Arbeitshypothese, die Hypothese der Kohärenz, die mir (methodologisch) plausibler scheint, und würde sie erst verlassen, falls sie zu keinem Ergebnis käme.

Der Satz zur Seligpreisung öffnet Thomas – und allen mit ihm<sup>77</sup> – den Horizont der Seligkeit: Wer gesehen hat und glaubt, wird selig, wenn er diese Erfahrung so verinnerlicht,<sup>78</sup> dass er das Sehen selbst nicht mehr braucht. 'Sehen' bedeutet hier eine sinnliche Erfahrung der Auferstehung, die direkt, persönlich, unübertragbar und real ist. Diese Erfahrung bleibt für den Glauben an die Auferstehung grundlegend. Der Evangelist richtet dieses Wort insbesondere an die Christen seiner Zeit, die fern von den apostolischen Erfahrungen sind.<sup>79</sup> Er will aber seiner Gemeinde damit nicht sagen, sie hätten keine Gelegenheit mehr, den Auferstandenen zu erfahren, oder würden es sogar nicht mehr brauchen, wie manche Auslegungen besagen.<sup>80</sup>

Diese Tröstung sucht seine Gemeinde nicht, und eine solche Interpretation stößt überall auf Schwierigkeiten: Die ersten Jünger, die nur durch das Sehen glaubten, hätten einen schwächeren Glauben als wir, die wir ohne zu sehen glauben. Die Offenbarung des Logos im Fleisch sei nun abgeschlossen, das Fleisch sei wieder zum Logos geworden und es gebe jetzt nichts mehr zu sehen, sondern nur ein Zeugnis davon<sup>81</sup>: Persönliche Erfahrungen seien damit ausgeschlossen. Früher schienen die Zeichen wichtig, danach sind sie es aber nicht mehr. Einerseits sei die Gemeinde der Basis des Sehens beraubt, andererseits sei sie sogar erhabener als die Apostel, die dieses Fundament wohl brauchten. Wie solchen Urteilen zustimmen?

Vielmehr verteidigt dieser Text die Auferstehung als eine mögliche und geschehene Realität, so dass auch das Zeugnis darüber für glaubwürdig gehalten wird. Dies begründet die Möglichkeit, in der Gemeinde zu bleiben („acht Tage später“ noch dabei zu sein), bis man selber die Erfahrung des Auferstandenen macht. Nur diese Erfahrung – nicht unbedingt für alle eine Vision, aber für alle ein 'klares Sehen'<sup>82</sup> – wird dem Glauben seine Fülle geben. Wichtig ist also, sich zu wünschen, Jesus Christus zu sehen, nicht auf ihn zu verzichten. Er zeigt sich an einem Ort in der Gemeinde, wo die Türen geschlossen sind: Joh 20,19 sagte, dass sie wegen Angst vor den Juden zugeschlossen waren. Nun wird dieses Detail mit

Absicht ausgelassen, damit neben dem Wunderbaren<sup>83</sup> die Intimität der Gemeinde unterstrichen wird. Sie versammelt sich unter sich zum Gedächtnis an Jesus: Dort erscheint er! Der Weg des Glaubens ist ein Weg des Wachstums: Innerhalb der Gemeinde führt er vom Hören zum Sehen. Beides ist im Glauben verbunden, wie Logos und Fleisch. Nach diesen beiden Erfahrungen, d.h. nach der Erfahrung des Fleisch gewordenen Logos, ist man selig: Man bleibt in Christus und er bleibt in uns (Joh 15,5), so sieht man ihn stets, unsere Freude wird vollkommen (Joh 15,11) und man braucht keine Zeichen mehr!

Ein weiterer Punkt deutlichen Interesses der Erzählung, der mit der Sehenserfahrung verbunden ist, ist die Betonung der Nägelmale und Wunden. Diese Betonung hebt die Identität und Unzertrennbarkeit des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten<sup>84</sup> hervor. Die Realität der Auferstehung macht die Realität des Kreuzes, Todes und Leidens nicht rückgängig. Wenn wir in Jesus Christus das Kreuz von der Auferstehung trennen wollten, so würden wir außerhalb des Glaubens stehen. Der Glaube des Thomas an den Auferstandenen ist mehr als die allgemeine Meinung zu teilen, Jesus sei auferstanden. Zu eigenem Zeugnis wird es, wenn man selbst ihn gekreuzigt und doch lebendig trifft,<sup>85</sup> und daran erkennt man, dass nichts verloren ist, was man für verloren gehalten hatte – trotz des Todes und jedes Leidens. Erst dann kann man bekennen: „Mein Herr und mein Gott!“, denn erst dann weiß man, dass er wirklich Herr und Gott ist und alles in seiner Hand hält. Thomas, der in der Erzählung von der Auferweckung Lazari schon bereit war, eher mit Jesus zu sterben, als ihn zu verlassen, kann jetzt, als er ihn wieder lebendig findet, seine Gottheit bekennen und ihm mit neuem Glauben weiter folgen. Aber – es ist nicht zu vergessen! – auch vorher gehörte er zur Gemeinde, die alle an den Tisch Jesu Christi ruft: die mit direkter, die mit mittelbarer Erfahrung des Auferstandenen.

Die Reaktion des Thomas ist eine Bekenntnisformel: „Mein Herr und mein Gott!“.<sup>86</sup> Dies ist das einzige Mal, dass ein Bekenntnis zur Gottheit Christi in den Mund eines Jüngers gelegt wird. Nach dem Prolog, in dem angekündigt wurde: „Gott war das Wort“ (Joh 1,1), ist hier der kulminierende Punkt der Offenbarung des Fleisch gewordenen Logos erreicht: Ein Mensch, sogar der Skeptiker Thomas, erkennt ihn.

Über die Bedeutung dieser Bekenntnisformel („Mein Herr und mein Gott!“) ist diskutiert worden. Sicher ist ihr Substrat in der ähnlichen Formel der LXX zu erkennen (κύριος καὶ θεός<sup>87</sup>), jedoch der Wert einer solchen Aussage ist nur aufgrund der Spannung zwischen Staat und Christen in der Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums (ca. 100–110 n.Chr.) zu bewerten.<sup>88</sup> Literarisches und epigraphisches Material<sup>89</sup> bezeugt ausreichend den Doppeltitel 'Herr und Gott' als sakrale Sprache und als Höflichkeitsanrede des Hellenismus und der römischen Zeit. Kaiser Domitian (81–96) ließ sich z.B. „dominus et deus noster“<sup>90</sup> (unsern Herrn und Gott) nennen. Dass dieser Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene – und kein anderer außer ihm! –, ὁ θεός genannt wird, bedeutet also einen klaren Abstand von den damals aktuellen religiösen und sozialen Werten.

Ein Scholion<sup>91</sup> im boharischen Dialekt enthält eine frühe Exegese des Kirchenvaters Irenäus zu dieser Perikope. Dort fragt er sich ca. ein Jh. nach der Auferstehung und ca. 50–60 Jahre nach der wahrscheinlichen Endredaktion der Perikope,<sup>92</sup> aus welchem Grund Thomas nicht geglaubt habe, und er beantwortet seine Frage mit der Erklärung: „Damit durch ihn das Mysterium der Auferstehung noch deutlicher gezeigt werden konnte“.<sup>93</sup> Denn Glauben an die Auferstehung sei kaum möglich „wegen des Übermaßes des Mysteriums der Auferstehung“. Diese Interpretation verrät ein apologetisches<sup>94</sup> Interesse: Die Schwierigkeiten, an die Auferstehung zu glauben, mussten nicht gering gewesen sein! Der zweite Sonntag,<sup>95</sup> an dem sich Jesus zeigt, soll für Irenäus der Tag der universellen Auferstehung<sup>96</sup> bedeuten, so dass die Perikope in der Gesamtauslegung als Präfiguration des zweiten Kommens Jesu (d.h. der 'Parousie') – in tausend Jahren, nach seiner Rechnung – gedeutet werden kann. Thomas ist bei Irenäus nicht als negative Figur des ungläubigen Christen dargestellt, sondern als Träger einer Verstärkung des Glaubens an die Auferstehung. Das lässt sich m.E. gut vertreten. Sollen wir aber glauben, dass in diesem Text auch eine Andeutung an die Parousie vorliegt? Mag diese Deutung auch interessant sein, ich kann sie nicht der Absicht des Textes zuschreiben. Der Wert der Erzählung liegt m.E. in der Problematisierung des Sehen-Wollens und Glauben-Könnens: Der Herr zeigt sich, er will gesehen werden. Glauben verlangt Sehen, Seligkeit hat diese Erfahrung verinnerlicht. Diese sind die Seligen unter den

Gläubigen: Die, die Christus erfahren haben, und in ihrem Glauben leben, ohne Zeichen zu brauchen. Wie der Rest des Evangeliums, ist auch diese Perikope für uns geschrieben, „damit wir glauben“ (Joh 20,31). Sie ermutigt uns zum Glauben bis zur Seligkeit.

Ist Thomas dann selig geworden? Wenn man zurückblickt, welche enorme Wirkung aus seinem Glauben entsprang, so möchte ich schließen, dass der Jünger, Apostel, Heilige und Patron Thomas sicher auch ein Seliger war.

In diesem dritten Teil habe ich bisher versucht, den Text seiner Intention nach sprechen zu lassen, die unmissverständlich zwei Verse später explizit formuliert wird: „Diese [nämlich die vorher erzählten Zeichen, d.h. das ganze Evangelium, SP] sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt“ (Joh 20,31). Das Evangelium behandelt das Erzählte als sicher Geschehen: Für das Evangelium stellt sich somit die historische Problematik nicht.<sup>97</sup> Diese kann man nur von außerhalb der Intention der Erzählung betrachten. Die Exegese erkennt einheitlich die Perikope als einen sekundären Zusatz des Evangelisten, der sie aus den vorherigen VV. 19–23 entwickelt hat.<sup>98</sup> Damit ist der historische Wert des Erzählten recht unwahrscheinlich. Meine Position zu diesem historischen Urteil ist jedoch unproblematisch, denn gerade wenn ich lese „Selig sind, die glauben ohne zu sehen“, sehe ich den Wert dieser Erzählung gerade nicht als einen 'handgreiflichen Beweis', sondern als Gegenstand einer ständigen Lektüre und so halte ich sie dankbar für meinen Glauben für sehr nützlich!

#### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Dem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, der am 1. Oktober 1999 innerhalb der Vortragsreihe „Christ in der Gesellschaft“ im Wachsmann-Kreis der KSG Greifswald gehalten wurde.
- <sup>2</sup> Manchmal liest man mutige (aber nicht begründete) Frühdatierungen, die einige Schriften der Thomas-Literatur schon mit dem Jahr 125 n. Chr. anfangen lassen (so B.D. Ehrmann, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, New York/Oxford 1997, 183: „One of the earliest is the Infancy Gospel of Thomas..., a document dated by some scholars to around the year 125 C.E.“). Die Hauptströmung der Forschung ist dabei (zumindest in Deutschland) vor-

sichtiger (repräsentativ dafür W. Schneemelcher [Hrsg.], *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 2 vol., Tübingen 1990–1997, I 352: „Sie [die Schrift, SP] gehört also wohl noch ins Ende des 2. Jh.“).

<sup>3</sup> So Bellet, P., *Analecta Coptica*, in: CBQ 40 (1978) 37–52, bes. 47–49, dort 48.

<sup>4</sup> Vier Stellen zur Berufung in den bez. Mitgliedschaft im Zwölferkreis (Mt 10,3; Mk 3,18; Lk 6,15; Apg 1,13) und sieben joh Stellen: innerhalb der Erzählung von der Auferstehung Lazari (Joh 11,16), in den Abschiedsreden (Joh 14,5), zum Zweifel des Thomas (Joh 20,24.26.27.28) und im nachträglichen Kap. 21 (Joh 21,2).

<sup>5</sup> Vgl. ActThom. 1,1 und die Legende vom König Abgar (Euseb., HE I 13,11). Im Laufe der Erzählung wird er auch nur Judas genannt (vgl. z.B. unter vielen anderen Stellen ActThom 159,1).

<sup>6</sup> Vgl. ThEv 1,1 („Dies sind die geheimen Worte, die Jesus der Lebendige gesprochen und Didymos Judas Thomas aufgeschrieben hat“). Aus der Kumulation der zwei Bezeichnungen 'Zwilling' und 'Judas' ergab sich später eine Verwechslung mit dem 'Judas, dem Herrenbruder' (Mt 13,55; Mk 6,3) oder mit dem Judas, dem Bruder des Herrenbruders Jakobus (Jd 1), welche aber falsch ist (R. Trevijano, Art. 'Tommaso, Apostolo' in: A. Di Berardino (Hrsg.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato 1983, II 3478f.). Diese Situation spiegelt sich in einer syrischen handschriftlichen Variante zu Joh 14,22 (Ἰουδᾶς, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης) mit „Thomas“ (sy<sup>6c</sup>) wider.

<sup>7</sup> Joh 11,16; 20,24; 21,2.

<sup>8</sup> Nicht nur die Vermeidung von Verwechslungen stellte einen nötigen Ansatzpunkt dafür dar, sondern auch die Betonung der sozialen Relevanz spielte eine große Rolle, wie die wachsende Onomastik der Kaiserzeit ausreichend belegt (vgl. O. Montevecchi, *La Papirologia*, Milano 1991 [1973], 98–101).

<sup>9</sup> Das war eine der in der Antike üblichen Onomastikregeln, die die Funktion unseres Nachnamens trugen.

<sup>10</sup> Bei wichtigen Persönlichkeiten galt die Mutter oder die Frau als Anhaltspunkt für die zusätzliche Bezeichnung, bei Freigelassenen der Patron.

<sup>11</sup> Das war die andere übliche Variante für die Bezeichnung von Personen.

<sup>12</sup> Nicht so verbreitet, wie der Geburtsort, jedoch nicht ungewöhnlich.

<sup>13</sup> Z. B. Didymos, der Grammatiker des 1. Jh. v. Chr. aus Alexandrien. Sein Fleiß – er habe übertrieben 4000 Bücher geschrieben – trug ihm den Beinamen Χαλκέντεπος ein. Er erhielt aber auch den Spottnamen Βιβλιολάθας, 'Büchervergesser', denn er soll ein zweites Mal dieselbe Geschichte geschrieben haben, die er in einem seiner anderen 4000 Bücher irgendwo schon erzählte: das habe er augenscheinlich vergessen! (G. Wissowa, *PRE*, V Stuttgart 1905, V 445).

<sup>14</sup> Unter den Belegen vgl. deutlich LibThom p.138 (= Schneemelcher I, 198): „Weil aber gesagt wurde, daß du mein Zwilling und mein einzig wahrer Freund bist...“.

- <sup>15</sup> PRE V, 444–475 führt 13 Persönlichkeiten namens 'Didymos' an.
- <sup>16</sup> Vgl. C.L. Blomberg, Art. 'Thomas', in: *The International Standard Bible Encyclopedia*, Grand Rapids, Michigan 1988, IV 841 („Many scholars therefore believe that Thomas was not a proper name but a title or nickname“); A.F.J. Klijn, *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das älteste Christentum in Syrien*, Neukirchen-Vluyn 1965, 66 („Ebendarauf hat man in Syrien geantwortet: Er hieß eigentlich Judas“).
- <sup>17</sup> Wörtlich nur in Joh 20,24: εἰς ἐκ τῶν δώδεκα.
- <sup>18</sup> Mt 10,3.
- <sup>19</sup> Mk 3,18; Lk 6,15. Als der sechste wird er jedoch in der Liste von App 1,13 aufgezählt. Allerdings hat ihn die spätere syrische Thomas-Tradition, die den Jüngerkreis in Gruppen von sieben und fünf teilte (Jakob von Sarug, *Drei Gedichte über den Apostel Thomas in Indien* [Werner Strohmans Hrsg.], Wiesbaden 1976, 199 [=S. 43] kommentiert in der Einleitung S. 19), als „den Siebten“ Apostel festgelegt, wie er selbst in Auseinandersetzung mit den Elf bescheiden, aber polemisch behauptet (Jakob von Sarug I, 322: „Ich bin der Siebte im Apostelamt, ihr seid die Ersten: und wie könnte ich in das schwierige Land gehen, als wäre ich das Haupt der Brüder?“).
- <sup>20</sup> „Thomas, der Israelit“ (KindErzThom 1,1) erzählt in der Kindheits-erzählung des Thomas „die Kindheitstaten unseres Herrn...“, die er in unserem Lande, wo er geboren wurde, vollbrachte“ (KindErzThom 1,2). Dieser gnostisierende Text, eine Sammlung von kühnen bis grotesken Wundertaten des Knaben Jesus mit „Mangel an gutem Geschmack, an Maß und Diskretion“ (O. Cullmann, *Kindheits-erzählung des Thomas*, in: *W. Schneemelcher (Hrsg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 2 vol., Tübingen 1990–1997, I 352), benutzt bloß den Namen 'Thomas', ohne eine einzige Spur von besonderen früheren Beziehungen zwischen Thomas und Jesus historisch implizieren zu können.
- <sup>21</sup> Mt 10,2 und Mk 6,30 (textkritisch etwas unsicher ist Mk 3,14).
- <sup>22</sup> Zum *status quaestionis* der debattierten Frage vgl. M. Lohmeyer, *Der Apostelbegriff im Neuen Testament. Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der synoptischen Aussendungsreden*, Stuttgart 1995, 436–444. Allerdings betrifft die Frage nach dem Apostolat besonders die paulinische Problematik betreffs der Ausführung der Mission und des juristischen Status des 'Apostels', wo Divergenzen und Autoritätsstreitigkeiten innerhalb der Gemeinden stattfanden. Dies alles interessiert nicht direkt den Apostel Thomas, und der ziemlich einfache Schlussbefund von M. Lohmeyer, dass 'Apostel' eher schlicht 'Gesandter' in allen möglichen Variationen bedeutet, sagt schon alles, was zum historischen Hintergrund unseres Thomas zu wissen ist.
- <sup>23</sup> Eine zeitliche Einteilung zwischen Jüngerschaft und Apostolat begründet Lk 6,13, der die Berufung der Zwölf Apostel als engere Auswahl innerhalb der Gruppe der Jünger beschreibt. Mk und Mt trennen die Stufen nicht und lassen die Identität Thomas' direkt mit der Berufung zum Zwölferkreis anfangen. Seine Jüngerschaft ist dennoch zweifellos

plausibel und soll den historischen Zügen des Thomas zugeschrieben werden. Mk und Mt erklären sich aus der jeweiligen Erzählperspektive als nicht im Widerspruch zu Lk.

<sup>24</sup> „he is the figure of ignorance“, „in Thomas a leading disciple who epitomizes both the bravado and the ignorance of the disciples“ (R.F. Collins, *These Things have been Written. Studies on the Fourth Gospel*, Louvain 1990, 36). Weiterhin: „Bravado and misunderstanding continue to characterize Thomas“ (R.F. Collins, Art. 'Thomas (Person)', in: ABD, New York u.a. 1992, VI 528f.).

<sup>25</sup> R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III Teil*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 392.

<sup>26</sup> H.N. Ridderbos, *The Gospel according to John. A Theological Commentary*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 1997 (1987), 647.

<sup>27</sup> Z.B.: „Zwischen Thomas und seinen Mitaposteln besteht ja im Grunde kein Unterschied. Diese haben auch erst auf Grund ihrer Schau des Auferstandenen... geglaubt“ (A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1961, 345).

<sup>28</sup> So Blomberg IV,841 („reflect more pessimism than perception of what was happening“).

<sup>29</sup> Vielleicht liegt auch hier eine Spur des Paares „Thomas und Philippus“ (Apg 1,13 und an anderen Stellen in der Tradition).

<sup>30</sup> ActThom 159–170, das den Märtyrertod in Indien situiert. Dieses Stück hat eine eigene Überlieferung als „Passio sancti Thomae apostoli“ (=Passio, 4. Jh.?) in verschiedenen Sprachen erlebt. Mehr zur Textüberlieferung und zu den ursprünglichen Quellen vgl. Schneemelcher II, 408–414 (Einleitung); II, 364–367 (Text).

<sup>31</sup> Diese Schrift ist besser „Buch von Thomas dem Athleten“ genannt, das eine Verkürzung des vollständigen, zweiteiligen Titels „Das Buch des Thomas. Der Athlet schreibt an die Vollkommenen“ ist. Wer mit diesem rätselhaften Athlet gemeint ist, wird von der platonisierenden jüdischen Weisheitstradition erklärt, die den Patriarchen Jakob als 'Athlet' bezeichnete und ihn zum Prototyp der Tugend machte (vgl. Schneemelcher I, 196).

<sup>32</sup> Vgl. ThEv 1; 13; LibThom p.138 (= Schneemelcher I, 198); PS (=Pistis Sophia) 42,3; 46,25.49; ApkThom 1.

<sup>33</sup> Vgl. Euseb, HE III 1,1; Ps.-Clem, Recogn. IX,29; Origenes, Doctrina Addai, Euseb (Sekundärliteratur bei Schneemelcher II, 292).

<sup>34</sup> Alle sind in der Spur der Tradition der ActThom.

<sup>35</sup> Diese (wohl historische) Figur des indischen (bzw. parthischen) Königs Gundafor hatte Erfolg in den späteren Kirchenlegenden. Das Mittelalter über entwickelte sie sich zur Figur des Kaspars, eines der drei Heiligen Könige: Alle drei seien sogar vom Apostel Thomas getauft worden! (vgl. *Opus imperf. in Mt.* und die syrische *Cronica monastica* von Zouqān, 8. Jh.).

<sup>36</sup> Keine direkte Beziehung zu Indien ist bezeugt, und nichts in der früheren Tradition, die nur Parthien für die Thomasmission kennt, gibt zu der

Vermutung Anlass, er sei in Indien gewesen. Außerdem hätte man vielleicht mit Aramäisch und Griechisch in Syrien noch auskommen können, schwerlich aber in Indien. Eine Erklärung zur Entstehung dieser Tradition lese ich bei Klijn 108f. Zur Hervorhebung der aramäisch- und griechischsprechenden Gruppen in Edessa innerhalb des starken Synkretismus der frühchristlichen Zeit vgl. H.J.W. Drivers, *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden 1980, bes. 177f.

<sup>37</sup> Vgl. L. Haller (Hrsg.), *Untersuchungen über die Edessenische Chronik* (TU 9), 1893, 103.

<sup>38</sup> Bis heute führen die dortigen Christen den Namen „Thomaschristen“ und benutzen in der Liturgie die syrische Sprache, was die Spur der ursprünglichen ersten syrischen Mission noch deutlich beweist (Klijn, 109; im Einzelnen vgl. L. Brown, *The Indian Christians of St. Thomas. An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar*, Cambridge u.a. 1982 [1956], mit einem ausführlichen Bericht über die Thomas-Tradition auf S. 43–64).

<sup>39</sup> Vgl. u.a. Brown, *Indian Christians*, 63. Aus dieser Tradition von ActThom entwickelten sich jedoch sehr schöne Texte. Nennenswert und angenehme Lektüre sind von Jakob von Sarug die „drei Gedichte über den Apostel Thomas in Indien“, eine Transposition in Versen auf Syrisch aus dem Material von ActThom und aus dem Thema des unwilligen Jona: Wie Jona sich gegen den Verkündigungsbefehl Gottes wehrt, so will auch Thomas nicht nach Indien gehen. Für diese Schrift hat Thomas den Herrn wirklich berührt und seine Autorität sei deswegen sehr verstärkt, wie ihm die Mitapostel zugeben: „Gehe hinab und verkündige: 'Ich sah ihn, als er auferstanden war, und legte meine Finger an seine Wundmale, und meine Hände berührten ihn! Wenn wir alle nach Indien gingen und das Evangelium verkündigten, dann würden sie uns nicht so aufnehmen wie dich, weil du gezweifelt hast“ (I 195–198 = S. 59).

<sup>40</sup> Klijn, 33. Aus dem pseudonymen Briefwechsel zwischen Jesus und Abgar, dem König Edessas (9–46 n. Chr.), erfahren wir, dass es Feindschaft zwischen Rom und den Edessenern gab und dass die Grenzen nicht ohne weiteres überschritten werden konnten. Die Beziehungen mit den Römern, vor denen Edessa bis 212/213 n. Chr. eine autonome Stadt war, verbesserten sich aber in der folgenden Zeit auf Grund der geänderten politischen Lage mit den Parthern.

<sup>41</sup> Klijn, 29.

<sup>42</sup> EvTh 1,1 und *passim* in der Thomas-Literatur.

<sup>43</sup> S. oben Anm. 32.

<sup>44</sup> PS 42,3; 46,25f.49.

<sup>45</sup> LibThom p.139 (= Schneemelcher I, 199): „Der Erlöser sprach: 'O seliger Thomas!...'“; PS 46,49.

<sup>46</sup> Wie man von Brown, *Indian Christians*, 43 erfährt, durften ursprünglich nur Unverheiratete im Edessenischen gnostischen Christentum getauft werden! Das Christentum in Ostsyrien war „ansatzweise... stark enkratisch geprägt“ (W. Pratscher, *Das Christentum in Syrien in den ersten zwei Jahrhunderten*, in: P.W. Haider/M. Hutter/S. Kreuzer [Hrsgg.]

Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart, Stuttgart u.a. 1996, 273–283, dort 282).

<sup>47</sup> LibThom p.141f. (= Schneemelcher I,201f.).

<sup>48</sup> PS 146,17; LibThom p.142 (=Schneemelcher I,201).

<sup>49</sup> ThEv passim; LibThom passim; PS passim.

<sup>50</sup> H.-G. Bethge/J. Schröter, *EvTh: Einleitung*, bevorstehende Publikation für das Projekt 'Nag Hammadi Deutsch'.

<sup>51</sup> S. unten Anm. 98.

<sup>52</sup> Vgl. u.a. Schnackenburg III, 392: „Bis in den engsten Jüngerkreis, die Zwölf, gab es ein Zaudern und Zweifeln gegenüber dem Auferstandenen: dies will der Evangelist zur Sprache bringen“; B. Witherington, III, *John's Wisdom. A Commentary on the Fourth Gospel*, Cambridge 1995, 339; und fast alle Kommentatoren. Man merke, dass die Bezeichnung 'Jüngerkreis' (anstelle von 'Apostelkreis') geeigneter für das Johannesevangelium ist, welches vom Wort 'Apostel' kaum Gebrauch macht (nur einmal in Joh 13,16, auf Jesus bezogen, „so klingt dies eher wie Kritik an einem Apostelbegriff“, W.A. Bienert, *Der Apostelbegriff im Urchristentum*, in: Schneemelcher II, 14).

<sup>53</sup> Vgl. Lk 24,11; Mt 28,17.

<sup>54</sup> Erst nach der Erscheinung, und zwar mit den verschiedenen Reaktionen der Jünger auf das Treffen, unterscheiden sich die Szenen voneinander.

<sup>55</sup> Vgl. Schnackenburg III, 395, Anm. 105.

<sup>56</sup> So u.a. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig 1998, 306, Anm. 46.

<sup>57</sup> Vgl. z.B. B. Lindars, *The Gospel of John*, London 1972, 614; Schnackenburg III, 395; Ridderbos, 647.

<sup>58</sup> Zur Problematik der Präsenz (so nach <sup>27</sup> Nestle-Aland aus inneren Kriterien und in Anlehnung an Joh 1,50) oder Absenz (so nach den meisten Kommentatoren) eines Fragezeichens am Ende dieses Satzes vgl. Schnackenburg III, 398, der in Anm. 112 eine repräsentative Auswahl der Kommentatoren anführt.

<sup>59</sup> Vgl. u.a. F. Hahn, *Sehen und Glauben im Johannesevangelium*, in: H. Baltensweiler/B. Reicke (Hg.), *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament* (FS Oscar Cullmann), Tübingen 1972, 125–141.

<sup>60</sup> Der kleine Disput über das 'bessere Sehen', der die Exegeten kündigt und vorsichtig gradierte Antworten produziert hat, wird von Brown radikal gelöst, der offen negiert, dass der Glaube ohne das Sehen höher als der Glaube mit dem Sehen stehe (R. Brown, *The Gospel According to John*, 2 vol., New York 1966–1970, 1050). Dagegen z.B. Schnackenburg III, 393: „Glaube, der sich an ein äußeres Sehen hält, bleibt unzulänglich, wird allerdings, wenn er zur Anerkennung Jesu, zum christologischen Glauben führt (anders 6,26.36), nicht einfach abgewertet; aber ein Glaube allein auf das Wort Jesu hin steht höher (vgl. 10,38; 14,11).“ Über die Belegstelle läßt sich jedoch diskutieren.

<sup>61</sup> In Anlehnung u.a. an P.F. Ellis, *The Genius of John. A Composition-critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville, Minnesota 1984, 295.

- <sup>62</sup> Hierzu wird öfter auf Joh 4,48 („wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht“) und auf die Natanaël-Stelle Joh 1,50 („Du glaubst, weil ich dir sagte, daß ich dich unter dem Feigenbaum sah?“) hingewiesen (vgl. z.B. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964, 539). Die Nebeneinanderstellung ist treffend, um die Verwunderung des Evangelisten angesichts der menschlichen Schwierigkeit, an die Macht Gottes zu glauben, hervorzuheben. Wer daran glaubt, erkennt die Werke als Zeichen; wer an die Macht Gottes nicht glauben kann, ist stets auf der Suche nach Wundern als Beweisen.
- <sup>63</sup> Bultmann, 539 meint, hier eine Relativierung des Wertes der Ostererzählungen zu sehen: „in der Thomasgeschichte [liegt] eine eigentümliche Kritik an der Wertung der Ostergeschichten: sie können nur relativen Wert beanspruchen“. Genau das Gegenteil scheint mir aufgrund der erzählerischen Analyse das erhoffte Ziel der Erzählung. Jedoch bin ich mit Bultmann ganz der Meinung, dass sie als Erzählung sowieso nur relativen Wert in Anspruch nehmen kann!
- <sup>64</sup> Die Kritik (u.a. C.K. Barrett, *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London <sup>2</sup>1978 [1955], 573) bezeichnet diese Erscheinung gerne als den Höhepunkt der Zeichen des vierten Evangeliums.
- <sup>65</sup> Vgl. deutlich Joh 4,50.53.
- <sup>66</sup> Vgl. Joh 4,39.42.
- <sup>67</sup> Die anschließende Erzählung der Heilung des Sohnes eines Beamten in Galiläa (Joh 4,50.53) zeigt zwei Stufen des Glaubens. Vgl. auch Joh 20,8.
- <sup>68</sup> Vgl. Joh 7,46; 8,30 u.a.
- <sup>69</sup> Vgl. u.a. Joh 1,10; 3,12; 6,26; 6,64; 7,5. Nicht jedes Sehen führt zum Glauben, sondern nur das von denen, „die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind“ (Joh 1,13). Das gilt leider als Beleg für eine Prädestinationslehre, allerdings können diese Stellen auch nur als das Explizieren einer nötigen Klausel gelesen werden, damit die Werke nicht als bloße Therata mißdeutet, sondern als Zeichen erkannt werden, die den Glauben sowohl voraussetzen als auch fördern.
- <sup>70</sup> Joh 6,36. Sogar hassen sie ihn: Joh 15,24.
- <sup>71</sup> Vgl. Joh 6,30. Hierzu zählt natürlich nicht Joh 4,48 („Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht“), denn der Mann glaubte dem Wort Jesu vor der Konstatierung: für ihn also ergab sich ein 'Zeichen'.
- <sup>72</sup> Vgl. Joh 6,36.
- <sup>73</sup> Vgl. Hahn, 140.
- <sup>74</sup> Joh 5,38; 10,31; 11,46 u.a.
- <sup>75</sup> Das ist die These der meisten, die meinen, dass der Glaube ohne Sehen allen Christen außerhalb der Apostel und der wenigen anderen obliege, denen er erschien (stellvertretend für viele Barrett, 574: „the disciples of the first generation had the unique distinction...“).
- <sup>76</sup> Andere meinen, dass das 'Sehen' der postapostolischen Generationen „spiritualisiert“ sein muss, und nicht so „materiell“ wie für die ersten

Christen verstanden werden darf (Schnackenburg III, 393 spricht von einem „äußeren Sehen“). Diese spiritualisierende Tendenz entspreche der Hauptrichtung des Johannesevangeliums. Dagegen steht aber m.E. die markante Betonung der Materialität im vierten Evangelium, dem einzigen, das aus antidoketischem Interesse das Fleisch Jesu samt menschlichen Gefühlen unterstreicht.

<sup>77</sup> Dieser Interpretation nach sollen die Partizipien nicht mit „Selig sind, die nicht gesehen haben und doch glauben“ übersetzt, sondern als „gnomische Aoriste“ (Barrett, 574; vgl. auch Blass/Debruner/Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen <sup>17</sup> 1990, 272, § 333) wiedergegeben werden: „Selig sind die, die ohne zu sehen glauben“.

<sup>78</sup> πεπιστευκας ist ein Perfekt. Die Handlung beginnt also in der Vergangenheit und erstreckt sich bis in die Gegenwart: Thomas hat mit seinem Bekenntnis geglaubt und bleibt nun weiter gläubig.

<sup>79</sup> Hahn spricht von einer „veränderte[n] Situation der Abgeschlossenheit der Geschichte Jesu“ (Hahn 133).

<sup>80</sup> Vgl. Schnelle, 307: „Er [Der Makarismus] gilt den Generationen, die nicht mehr durch das unmittelbare Sehen des Auferstandenen zum Glauben gelangen können. An Thomas wird exemplifiziert, was zur Zeit des Johannesevangeliums schon gilt: Glauben ohne das Thomas gewährte wunderhafte direkte Sehen des Auferstandenen, Angewiesensein auf die Überlieferung der Augenzeugen. ... Das unmittelbare Sehen ist auf die Generation der Augenzeugen beschränkt“. Ähnlich Ridderbos, 649. Das ist dasselbe wie zu sagen, dass von uns noch mehr Glauben als von den Aposteln verlangt sei. Das kann man vom Text nicht ohne Widersprüche annehmen. Vielmehr ist hier der Weg zum Sehen aus dem Kerygma dargestellt, und dass eine Kontinuität, nicht eine Diskontinuität in der Erfahrung Christi zwischen ersten und späteren Generationen besteht.

<sup>81</sup> So Hahn, 131; Barrett, 574.

<sup>82</sup> Vielmehr pointiert Johannes die Kontinuität zwischen Zeichen Jesu und Sehen der Gemeinde: „Daß es ein «Sehen» der Heilswirklichkeit nach Jesu Weggang gibt, hängt also damit zusammen, daß seine ἔργα nicht aufhören“ (Hahn, 133). Hahn sieht die neuen Werke im weiterführenden Werk der Jünger (vgl. Joh 14,19b; 14,11).

<sup>83</sup> Aber das kann nicht der Sinn des Details sein: Denn was kann noch wunderlicher sein als die Erscheinung eines Gestorbenen mit seinem gefolterten Fleisch? Das erzählerische Detail unterstreicht einerseits die Ähnlichkeit mit der ersten Erscheinung (aber dazu dienen schon viele andere Merkmale), andererseits erklärt es diesen allgemeinen Ort für den spezifischen Ort der Gemeinde, d.h. die Kirche.

<sup>84</sup> Antidoketische Sorgen bezüglich eventueller Gegner der Gemeinde, die die fleischliche Auferstehung leugnen, können im Hintergrund nicht ausgeschlossen werden. Daher die Unterstreichung der Härte und Realität des fleischlichen Leidens. Jedoch in der doketischen Abwehr liegt nicht die Pointe der Erzählung (gegen Schnelle, 308).

- <sup>85</sup> „Denn nur der, der selbst «sieht», kommt zum Glauben und zu eigenem Zeugnis“: So kommentiert Hahn prägnant und klar das ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε in Joh 1,39.46 (Hahn, 127). Weiterhin auf S. 128: „Darum kann der Glaube an Christus nicht nur Glaube an das Wort sein, sondern ist ebenso auf die konkreten, sichtbaren «Werke» bezogen“.
- <sup>86</sup> Thomas bekennt ihn als ὁθεός (mit Artikel heißt es 'Gott'), was mehr als θεός ist (ohne Artikel heißt es 'göttlich').
- <sup>87</sup> So z.B. wörtlich Ps 34,23 ὁθεός μου καὶ ὁ κύριός μου), wobei die zwei Aussageglieder in der johanneischen Klimax aufgrund der Relevanz von ὁθεός vertauscht sind.
- <sup>88</sup> Hierzu Mástin, B.A., *The Imperial Cult and the Ascription of the Title Θεός to Jesus*, in: E.A. Livingstone (Hrsg.), *Studia Evangelica VI. Papers presented to the Fourth International Congress on New Testament Studies held at Oxford 1969* (=TU 112), Berlin 1973, 352–365, bes. 363–365.
- <sup>89</sup> Bekannter darunter ist die Inschrift aus dem Fajjum (v.J. 24 v. Chr.) mit der Anrede κύριος καὶ θεός geworden. Andere wichtige Belege sind von Mastin angeführt und anhand der Sekundärliteratur diskutiert.
- <sup>90</sup> Suetonius, Domitianus XIII 2.
- <sup>91</sup> Veröffentlicht von Paul de Lagarde, *Catena in Evangelia Aegyptiaca quae supersunt*, Göttingen: Arnold Hoyer 1886, 230, 13–29. Das Scholion stammt wahrscheinlich aus einer der verlorenen Reden des Iräneus, betitelt: „Über den Glauben“ (vgl. Bellet, 49).
- <sup>92</sup> A. Dauer, *Zur Herkunft der Thomas-Perikope Joh 20,24–29*, in: FS R. Schnackenburg I, 1974, 56–76.
- <sup>93</sup> Die Übersetzung aus dem Koptischen folgt den korrigierenden Vorschlägen von Bellet, 48 gegen U. Mannucci, den ersten Forscher des Fragments. Für die Bedeutung dieses Fragments vgl. dort Bellet, 48.
- <sup>94</sup> So Bellet, 48. Es wird geglaubt (vgl. Collins, *Things* 35), dass selbst die nicht nur joh sondern allgemein ntl Erzählungen vom Zweifel der Jünger an die Auferstehung eine späte Ergänzung seien, die schon apologetisches Interesse verrät. Diese Schlussfolgerung finde ich jedoch nicht zwingend, und ich sehe mehr parenetisches als apologetisches Interesse am Ursprung der Tradition.
- <sup>95</sup> Acht Tage als Bezeichnung einer Woche ist der übliche Ausdruck in der römisch-hellenistischen Zählweise, die den Ausgangs- und Endtermin einbezieht (vgl. u.a. Schnackenburg III, 394). Andere Zählungsweisen waren auch möglich, und die sechs-, sieben-, oder achttägige Woche stellte die Grundlage für die Entstehung der doppelten griechischen allegorischen Auslegungstradition der Rechnung der Zeit der Parousia (vgl. Bellet) dar. Dass hier unmissverständlich der kommende 'Sonntag' gemeint ist, macht u.a. die sy<sup>s</sup> Hinzufügung klar: „am ersten Tag der Woche danach“ (τῆ μὲν ἑτέρων σαββάτων).
- <sup>96</sup> Der Gedankenweg des Iräneus geht von den damals üblichen kosmologisch-apokalyptischen Spekulationen aus (vgl. auch ApkThom). Wie die hiesige Welt (Gen 1) in einer Woche geschaffen worden ist, so trage die Zahlgröße 'Woche' die zeitliche Dimension der Schaffung der neuen

Welt Christi mit sich: Diese kommende Welt müsse auch in sieben Tagen geschaffen werden. Ein Tag solcher Weltwoche sei dann als 1000 Jahre zu interpretieren, so dass die irdische Zeit nach Gen 1 insgesamt 7000 Jahre beträgt. Nach üblichen damaligen kosmogonischen Rechnungen habe aber diese Welt schon 6000 Jahre erlebt, so dass nun nur noch 1000 Jahre bis zum Weltende und Weltgericht fehlen würden.

<sup>97</sup> Hierzu vgl. T. Suriano, *Doubting Thomas: An Invitation to Belief*, in: *Bible Today* 53 (1971) 309–315.

<sup>98</sup> Als Zeichen und Spuren dieses Wachstums gelten folgende Merkmale als allgemein anerkannt: die Erscheinung in Joh 20,24,29 ist eine Verdoppelung von VV.19–23; die Züge der zweiten Erzählung stimmen mit denen der ersten völlig überein; aus der ersten Erzählung ist nicht zu entnehmen, dass irgendein Jünger nicht dabeigewesen wäre; dies erfährt man aber gleich am Anfang der Thomasperikope als deutlichen Anschluß zu einer schon vorliegenden, in sich sinnvoll abgeschlossenen Erzählung.