

Thomas Söding

„Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28)

## Das Thomas-Bekenntnis im Duktus der johanneischen Christologie

Der „ungläubige Thomas“ gehört zu den populärsten Aposteln – trotz oder wegen seines Unglaubens. Wer das Johannesevangelium liest, kann allerdings fragen, ob er nicht eher der gläubige als der ungläubige Thomas ist. Tatsächlich spiegelt die Thomasgeschichte, die der Evangelist schlaglichtartig beleuchtet, das Drama des Glaubens, seine Krise und seine Befreiung. Thomas ist am Ostertag unter allen Aposteln am weitesten vom Auferstandenen entfernt, aber er kommt ihm am nächsten; er ist am stärksten in seiner Angst vor dem Tod befangen, aber er findet zum letzten und höchsten Bekenntnis des Glaubens. Das Johannesevangelium zeichnet den Weg nach, den Thomas durchläuft: vom Fragen über das Sehen zum Glauben.

### I. Fragen und Sehen

Das Johannesevangelium hat einen dreifach gestaffelten Schluss. Der kanonisch gewordene Text endet mit einem Osterkapitel, das in Galiläa am See Genesareth spielt (Joh 21). Hier wird nicht nur der johanneische Kreis der Erscheinungen abgerundet; hier werden auch die Rollen der beiden wichtigsten Jünger im Johannesevangelium abschließend geklärt: Petrus ist der Hirt der Herde in der Nachfolge Jesu (Joh 21,15ff.)<sup>1</sup>; der Lieblingsjünger aber, der traditionell mit Johannes identifiziert worden ist, bleibt derjenige, der Petrus verkündet: „Es ist der Herr“ (Joh 21,7), und der als dieser Glaubenszeuge seinen eigenen Weg geht, den Petrus zu akzeptieren hat (Joh 21,21f.)<sup>2</sup>. Dieses Kapitel halten viele für einen Nachtrag, eine Fortschreibung des Evangeliums in der johanneischen Schule.<sup>3</sup>

- 1 Vgl. (mit profunder Exegese, aber großen Vorbehalten gegenüber einem Petrusdienst) *Jürgen Becker*, Simon Petrus im Urchristentum (BThSt 106), Neukirchen-Vluyn 2009.
- 2 Vgl. *Th. Söding*, „Er hat es gesehen“ (Joh 19,35). Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium, in: Matthias Kratz – Ludwig Mödl (Hg.), *Freunde und Feinde – Vertraute und Verräter*, München 2009, 97–113.
- 3 Zur Debatte vgl. (mit einem Plädoyer für literarische Einheitlichkeit) *Gilbert van*

## 1. Das Buch des Evangelisten im Horizont der Seligpreisung Jesu

Im Passus zuvor, der dann der ursprüngliche Schluss des Buches wäre, jetzt aber als editorische Zwischenbemerkung erscheint (und vielleicht ursprünglich so gedacht war), wendet sich der Evangelist direkt an seine Leserinnen und Leser: Sie sollen das Evangelium als Buch von Jesus lesen, das ihrem Glauben Nahrung gibt und Flügel verleiht; sie sollen im Spiegel dieses Buches Jesus als „Christus“, als „Messias“, und als „Sohn Gottes“ erkennen, weil sie im Glauben an ihn das ewige Leben haben (Joh 20,30f).<sup>4</sup> Damit wird die christologische Absicht klar: Johannes hat ein Glaubensbuch geschrieben, das die Identität Jesu erhellen soll: jene, die nur im Glauben erkannt werden kann. Der Hoheitstitel „Christus“ oder „Messias“ bindet die Geschichte Jesu in ihren jüdischen Kontext ein; der Hoheitstitel „Sohn Gottes“ öffnet sie für die Antwort des Glaubens auf die entscheidende Frage, in welchem Verhältnis Jesus zu Gott steht: Der Sohn und der Vater gehören untrennbar zusammen; sie sind eins (Joh 10,30).

Vor diesem Nachwort des Evangelisten steht ein letztes Wort Jesu: „Selig, die nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29). Dieses Wort richtet sich an Thomas und die anderen Apostel, die eine Woche nach Ostern versammelt sind, indirekt aber bereits an die nachösterliche Leserschaft. Niemand kann zur Zeit des Johannesevangeliums Jesus noch leiblich sehen und berühren; aber alle können glauben. Sie können es, weil die Seligpreisung Jesu, die das ewige Leben auf die Erde holt, gültig ist und bleibt; denn er ist der auferstandene Messias, der Sohn Gottes. Das Medium ihres Glaubens ist das Buch, das von Jesus erzählt. Wer die Erinnerungen an Jesus, die in diesem Buch geschrieben stehen, beim Lesen verinnerlicht, nimmt wahr, dass Jesus keine Gestalt nur der Vergangenheit, sondern ebenso der Gegenwart und Zukunft ist: weil er zu Gott gehört. Wer das Buch mit ihm selbst in Verbindung bringt, kann zum Glauben kommen und so schon jetzt das ewige Leben geschenkt bekommen. Nicht das Lesen selbst macht selig, sondern Jesus Christus allein. Aber wer das Johannesevangelium liest, kann genau dies erkennen und deshalb glauben.<sup>5</sup>

*Belle, L'unité littéraire et les deux finales du quatrième évangile*, in: Andreas Dettwiler (Hg.), Studien zu Matthäus und Johannes. FS Jean Zumstein (ATHANT 97), Zürich 2009, 297–315.

- 4 Vgl. *Th. Söding*, Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f, in: Knut Backhaus – Franz Georg Untergaßmair (Hg.), Schrift und Tradition. FS Josef Ernst, Paderborn 1996, 343–371.
- 5 Vgl. *Jean-Noël Aletti*, Les finales des récits évangéliques et le statut du livre et des lecteurs, in: *Revue des Sciences Religieuses* 79 (2005) 23–37.

## 2. Die Perspektive des Thomas

Die Seligpreisung Jesu antwortet auf das Thomas-Bekenntnis: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28). Ihr geht ein Urteil Jesu voran, das die Verbindung zur erzählten Situation und zum gesamten Ostergeschehen herstellt: „Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt. Selig ...“ (Joh 20,29). Dieses Urteil beschreibt die exzeptionelle Position des Thomas. Er steht im Zwischenraum. Am Ostersonntag war er nicht dabei (Joh 20,24). Den anderen Aposteln, denen der Auferstandene erschienen ist, sagt er, nicht glauben zu können, wenn er nicht gesehen und getastet hat (Joh 20,25). Damit steht er stellvertretend für alle, die keinen unmittelbaren Zugang zu Jesus haben und deshalb nicht glauben können, dass der gekreuzigte Jesus auferstanden und aus der Welt weggegangen ist, um zum Vater zu gehen und seinen Jüngern den Weg dorthin zu bereiten. Jesus ist ihm noch einmal erschienen, um ihn, den Ungläubigen, zum Gläubigen zu machen. Seine Geschichte mit Jesus wird zum Paradigma für die Geschichte aller, die nicht mehr in dieser Ausnahmesituation leben, aber im Buch des Johannes von Jesus und Thomas lesen können.

Thomas selbst, nach der synoptischen Tradition einer der Zwölf (Mk 3,18 parr.), ist im Johannesevangelium kein Unbekannter.<sup>6</sup> Er ist ein Jünger auf dem Weg, der sich an der Grenze des Todes zum ewigen Leben aufhält, aber sie nicht überschreiten kann. Vor der Auferweckung des Lazarus ist er es, der den anderen Jüngern sagt: „Lasst uns mit ihm gehen, um mit ihm zu sterben“ (Joh 11,16). Damit sagt er zwar nur die halbe Wahrheit, weil er schon damals nicht auf das ewige Leben zu hoffen wagte; aber er ist doch einer, der die Kreuzesnachfolge leben will, und sei es nur, um die eigene Überzeugung nicht zu verraten und Jesus treu bleiben, in dem er nur, aber immerhin den Märtyrer zu erkennen scheint. Im Abendmahlssaal ist Thomas wieder darauf fixiert, dass er den Weg nicht kennt, weder den Weg Jesu noch den eigenen Weg: „Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst. Wie sollen wir den Weg kennen?“ (Joh 14,5). Es ist genau der Weg durch den Tod zu Gott, der allen, die Gott liebt, das ewige Leben bei Gott bringen soll. Weil es ein Weg durch den Tod und weg von den Jüngern ist, die in der Welt zurückbleiben, ist sein Verlauf für Thomas – und für andere – nicht zu erkennen. Thomas spricht es aus, immerhin. Aber dass ausgerechnet er die Frage stellt, nimmt sein österliches Glaubensproblem vorweg.

Fragen sind allerdings im Johannesevangelium von größter Wichtigkeit. Sie werden nicht nur von Gegnern, sondern auch von Sympathisanten wie Nikodemus (Joh 3,1–21) oder der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4,1–26) und von Jüngern gestellt (Joh 9,2), neben Thomas speziell auch von Andreas (Joh 1,38), Nathanaël

6 Vgl. *Roberto Vignolo*, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni* (Biblica 2), Milano 2003, 49–94.

(Joh 1,46.48), Philippus (Joh 6,5.7; vgl. 14,8) und Judas Thaddäus (Joh 14,22), vom Lieblingsjünger (Joh 13,25; vgl. 1,38) und von Simon Petrus (Joh 13,36.37). Ihre Fragen spiegeln wider, wie wenig selbstverständlich und wie unglaublich gut die Botschaft Jesu ist; sie kann nicht ohne weiteres klar sein, sondern muss sich im Dialog von Frage und Antwort ergeben, weil sie nur Schritt für Schritt entdeckt werden kann.

Die Szene am achten Tage nach Ostern ist also vorbereitet. Thomas ist ein schwieriger und deshalb ein besonders wichtiger Jünger. Er ist weder Petrus, der Hirt, noch der Lieblingsjünger, der Bekenner. Er ist ein Gläubiger in seinem Widerspruch und ein Ungläubiger, den Jesus nicht fallen lässt. Er kommt über den Punkt nicht hinweg, dass der Tod definitiv ist. Sein Satz: „Wenn ich nicht die Male der Nägel an seinen Händen sehe und meinen Finger nicht in die Male der Nägel und meine Hand nicht in seine Seite lege, glaube ich nicht“ (Joh 20,25), ist kein Widerspruch, sondern ein Geständnis und ein Hilfeschrei. Im Kontext der vorausgehenden Thomas-Notizen wird die Glaubensproblematik klar: Thomas kommt nicht darüber hinweg, dass Tod und Leben äußerste Gegensätze sind. Deshalb muss Jesus sich seiner annehmen. Er ist der Jünger, der vielleicht am meisten unter dem Tod Jesu leidet, weil er ihn nicht mit dem lebendigen Gott in Verbindung bringen kann. Ihm gibt Jesus sich ein weiteres Mal hin, indem er seine Wunden zeigt und bereit ist, sie berühren zu lassen. Das ist die österliche Form der Liebe, die wegen der Leibhaftigkeit der Auferstehung noch ein einziges Mal möglich ist und damit für alle Zeiten ein Beispiel liefert.

## II. Sehen und Glauben

Thomas will sehen und berühren, weil er sonst nicht glauben kann. Das Berühren ist ein taktils Sehen, das Sehen eine optische Berührung. Heute kann die Medizin die physiologischen Parallelen beim Sehen und Tasten genau beschreiben. Das Sehen ist im gesamten Johannesevangelium von grundlegender Bedeutung<sup>7</sup>; es steht in genau der dialektischen Beziehung zum Glauben, die der Makarismus Jesu (Joh 20,29) namhaft macht. Das Berühren ist sensibler; es bleibt wenigen Momenten vorbehalten.

7 Vgl. *Annegret Meyer*, Kommt und seht! Mystagogie im Johannesevangelium ausgehend von Joh 1,35–51 (FzB 103), Würzburg 2005.

## 1. Visuelle Christologie

Das Sehen ist für den Glauben grundlegend, weil Jesus das inkarnierte Wort Gottes ist (Joh 1,14).<sup>8</sup> Er hat einen wahren Leib, der berührt und gesalbt werden kann (Joh 12,3). Deshalb kann er auch angeschaut werden. Die Fleischwerdung des Logos ist im Johannesevangelium das eschatologische Heilsgeschehen<sup>9</sup>; es erschöpft sich nicht in seiner Geburt, sondern erschließt seinen gesamten Lebensweg bis zum Kreuzweg und durch den Tod hindurch zur Erhöhung bei Gott, dem Vater. Die Inkarnation ist *der* Erweis der Liebe Gottes zur Welt (Joh 3,16). Deshalb ist es wichtig, *Jesus* zu sehen: das Wort Gottes, das Fleisch geworden ist; den Sohn, den der Vater gesandt; den Menschen, der Gott auf die Erde gebracht hat.

Wer Jesus *sieht*, nimmt Zeit und Stunde des eschatologischen Heiles wahr, das „Jetzt“ der Begegnung mit Gott, das Definitive seiner Anteilnahme am Leben der Menschen. Deshalb ist das Inkarnationsbekenntnis im Prolog mit einem Bekenntnis, das nicht nur den Inhalt, sondern auch die Zeugen des Glaubens benennt: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen“ (Joh 1,14). Das „Wohnen“ ist das Aufschlagen des Zeltes Gottes unter den Menschen, des Tabernakels, in dem Gott selbst gegenwärtig ist.<sup>10</sup> Das „Wir“ ist das der johanneischen Glaubenskommunität, die sich über den Lieblingsjünger und seine Beziehung zu Petrus in die gesamte Jüngerschaft einordnet, um ihr Glaubenszeugnis der ganzen Herde Jesu Christi zur Verfügung zu stellen.<sup>11</sup> Die „Herrlichkeit“ ist der Glanz Gottes auf Erden, den Gottes Wahrheit auf dem Weg Jesu ausstrahlt. Das „Sehen“ ist jene Wahrnehmung, die zum Glauben führt; es begründet jenen Glauben, der auf Anschauung beruht, aufsinnlicher Nähe und plastischer Vorstellung (vgl. 1 Joh 1,1–3).

Wer Jesus sieht, sieht aber nicht nur ihn allein, sondern auch seine Heimat, den Ort, wo er wohnt, und die Welt, in der er lebt. So wird der erste Beleg in der

8 Vgl. *Clemens Hergenröder*, Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont der Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen (FzB 80), Würzburg 1996.

9 Erschlossen von *Ulrich Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments I/4, Neukirchen-Vluyn 2005.

10 Zum alttestamentlichen Hintergrund vgl. *Bernd Janowski*, „Ich will in eurer Mitte wohnen.“ Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 2 (1987) 165–193; ders., Gottes Weisheit in Jerusalem. Sirach 24 und die biblische Schekina-Tradition, in: Hermann Lichtenberger – Ulrike Mittmann-Richert (Hg.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*, Berlin 2009, 1–29.

11 Anders Rudolf Bultmann (Das Evangelium des Johannes [KEK II], Göttingen<sup>21</sup>1986 [1941]), der im Evangelisten den großen Außenseiter sieht. Auf dieser Linie bewegt sich zuletzt: *Jürgen Becker*, *Johanneisches Christentum*, Tübingen 2004.

Evangelien erzählung eingeführt, mit einem Frage-Antwort-Spiel: „Was sucht ihr?“ – „Wo wohnst du?“ – „Kommt und seht!“ (Joh 1,38f.). Wo Jesus wohnt, zeigt sich im Gang des ganzen Evangeliums: in der Welt und bei den Menschen, in Israel, in der Synagoge, im Tempel, in der Liturgie, in der Schrift, unterwegs auf den Straßen zwischen Galiläa und Jerusalem, um den Glauben zu verbreiten. Wer Jesus mit den Augen des Glaubens sieht, sieht ihn genau dort: bei den Sorgen und Ängsten der Menschen, ihrem Hunger und Durst, ihrer Freude und Hoffnung, ihrem Gottesdienst und ihrer Nächstenliebe. Hier ist Jesus zu Hause, weil er sich auf die Menschen bedingungslos einlässt und ihr Leben teilt. Wäre es anders, würde er die Menschen nicht lieben; dass er liebt, kann man ihm ansehen – desto besser, je genauer man hinschaut. Wer genau hinschaut, erkennt seine Verwurzelung in Gott, weit über seine intensive religiöse Praxis beim Beten und Pilgern hinaus, aber auch seine Zugehörigkeit zu den Menschen. Das eine kann seiner intensiven religiösen Praxis, seinem Beten und Pilgern, abgelesen werden, führt aber weit darüber hinaus in die Liebe zum Vater hinein, die eine letzte Einheit mit Leben erfüllt; das andere kann seinen Gesprächen und Gesten der Zuwendung und Anteilnahme abgelesen werden, führt aber weit über die Ethik hinaus in die Heilsvermittlung hinein. Ohne die Konkretion des gelebten Lebens und des erlittenen Todes bliebe die Liebe ein Versprechen, das nicht eingelöst würde; mit der Anschauung des Lebens und Sterbens Jesus lässt sie sich als Wahrheit menschlichen Lebens entdecken.

Wie sehr man nach Johannes in einem theologischen Sinn das Menschsein Jesu betrachten soll, zeigt das berühmte *ecce homo*. Jesus wird von Pilatus der Menge präsentiert: ein zu Unrecht angeklagter, gefolterter, verhöhnter Mensch, der als Judenkönig vorgeführt und von der Masse dem Tod ausgeliefert wird (Joh 19,1–5). Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. kommentiert: „In Jesus erscheint der Mensch überhaupt. In seiner Not spiegelt sich die Unmenschlichkeit menschlicher Macht, die den Machtlosen so niedertritt ... Seit Jesus sich schlagen ließ, sind gerade die Verwundeten und Geschlagenen Bild des Gottes, der für uns leiden wollte.“<sup>12</sup>

Jesus kann man aber nicht nur ansehen, wer der Mensch, sondern auch, wer Gott ist. Jesus kann sich nur deshalb bedingungslos auf die Menschen einlassen, weil er sich bedingungslos auf Gott, seinen Vater einlässt und weil der Vater sich bedingungslos auf ihn, seinen Sohn, einlässt. Jesus ist transparent für Gott. Er ist sein Bild; er macht ihn sichtbar: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“, ruft Jesus am Ende seines öffentlichen Wirkens aus (Joh 12,45) und variiert im Abschiedswort an seine Jünger: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9). Jenseits aller Psychologisierung ist es die sicht-

12 Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg–Basel–Wien 2011, 233.

bare Art und Weise, wie Jesus lebt und stirbt, die Gott selbst sichtbar macht. Jesus offenbart durch seine fleischliche, seine sinnliche und geschichtliche Existenz, wie unendlich nahe Gott den Menschen kommt, weil seine Präsenz unter den Menschen die vorbehaltlose Anteilnahme Gottes an ihrem Leben verwirklicht.

Aus diesem Grund ist das Sehen für Johannes ein wesentlicher Schritt zum Glauben. Ohne das Sehen, zu dem Jesus selbst einlädt, gäbe es keinen Glauben; denn ohne die Inkarnation hinge das Evangelium in der Luft; den wahren Menschen Jesus aber hat man sehen können, oder es wäre nicht wahr gewesen, was er verkündet hat. Hätte Jesus sich versteckt oder verkleidet, wäre er seinem Auftrag untreu gewesen, Gott in der Öffentlichkeit die Ehre zu erweisen.<sup>13</sup>

## 2. Österliche Spiegelungen

Aus der Bindung des Sehens an die Inkarnation folgt, dass die Zeit jenes Sehens und Begreifens, das zum Glauben führt, begrenzt ist: auf die Zeit des öffentlichen Wirkens und Leidens Jesu, in der er sich sichtbar macht und zum Greifen nahe ist. Nach seiner Auferstehung und Erhöhung gibt es auf Erden nicht mehr ihn selbst zu sehen, das Gesicht Gottes. Der Glaube braucht die Erinnerung an die irdische Erscheinung Jesu, damit er den gegenwärtigen Auferstandenen als den erkennen kann, der er im Geheimnis Gottes ist: Jesus von Nazareth, der Bräutigam Israels (Joh 3,29). Deshalb braucht er die anschauliche Erzählung des Evangelisten, der den Standpunkt des Glaubens einnimmt, um mit den Augen des Lieblingsjüngers auf Jesus zu schauen und davon so zu erzählen, dass Jesus auch in den Augen der Leserinnen und Leser erkennbar wird.<sup>14</sup> Am Ostag spiegelt sich das Leben wie das Sterben Jesu; das fängt der Evangelist mit seinem Buch ein.

### *Der Lichtblick für Thomas*

Die Osterzeit ist die ebenso empfindliche wie entscheidende Übergangszeit. Thomas bleibt der Inkarnation verhaftet, wenn er den Glauben ans Sehen bindet.<sup>15</sup> Jesus weist ihn deshalb nicht ab, sondern lässt sich noch einmal auf den

13 Vgl. *Th. Söding*, Öffentliche Lehre. Orte der Theologie im Horizont des Johannes-evangeliums, in: Norbert Mette – Matthias Sellmann (Hg.), *Religionsunterricht als Ort der Theologie* (QD 247), Freiburg–Basel–Wien 2012, 138–172.

14 *Erik Peterson* hat am johanneischen Beispiel das Postulat einer „anschaulichen Christologie“ entwickelt: *Johannesevangelium und Kanonstudien*, hg. v. Barbara Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 3), Würzburg 2003, 147ff.

15 Vgl. *Margareta Gruber*, Berührendes Sehen. Zur Legitimation der Zeichenforderung des Thomas (Joh 20,24–31), in: *Biblische Zeitschrift* 51 (2007) 61–83.

vorösterlich begründeten Konnex von Glauben und Sehen ein. Er wird in der österlichen Übergangszeit erneuert. Dafür gibt es christologische Gründe. Sicher spiegelt die Geste Jesu, sich anschauen und berühren zu lassen, seine Liebe zum ungläubigen, fragenden, skeptischen Thomas wider. Aber dass er bereit ist, sich sehen und berühren zu lassen, spiegelt die Realität der Auferstehung wider. Für Johannes ist sie so real wie die Inkarnation. Jesus ist leibhaftig auferstanden, so wie Gottes ewiges Wort ein leibhaftiger Mensch geworden ist. Ohne die Körperlichkeit des Auferstandenen wäre sein Lebensweg, der Gottes Heilsweg ist, nicht vollendet. Seine Antwort an Thomas ist deshalb nicht nur eine Konzession an die Glaubensschwäche seines Jüngers, sondern auch eine Offenbarung seiner Auferstehung, die seine Geschichte, einschließlich seiner Passion, nicht vergessen macht, sondern vergegenwärtigt. Im Anschluss an seinen Bericht vom Kreuzestod Jesu zitiert der Evangelist den Propheten Sacharja: „Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben“ (Joh 19,37–Sach 12,10). Bei Sacharja ist dieser Satz die Prophetie eines leidenden Messias, der Trauer und Mitleid, aber darin auch Reue und Umkehr ausdrückt.<sup>16</sup> Thomas, der die Wundmale betrachtet und vielleicht auch berührt (was der Text aber nicht sagt), steht in der Perspektive dieser Prophetie. Dadurch, dass er schaut, kommt er zur Einsicht und zum Glauben. Jesus trägt noch die Wundmale, weil das Kreuz in seiner erlösenden Kraft nicht Vergangenheit, sondern Gegenwart ist. Thomas ist es klar geworden.

Jesus lässt den vorösterlich begründeten Zusammenhang zwischen Sehen und Glauben österlich noch einmal aufleben, so dass es dann ein für allemal gut sein kann. Die Thomasperikope ist in den Duktus des Osterevangeliums tief eingebettet. Das Sehen spielt eine Schlüsselrolle. Am Ostersonntag hat Jesus den Jüngern, die sich voller Angst eingeschlossen hatten, nach dem Friedensgruß „seine Hände und seine Seite“ gezeigt (Joh 20,19f.). Von den Wundmalen ist nicht direkt die Rede; aber das, was Thomas will, weil er es braucht, wird von Jesus antizipiert. Der Auferstandene scheint nach Johannes zu wissen, dass nur dieses Sehen die Angst vor dem Tod vertreibt und die Freude am Leben weckt. Er notiert: „Seine Jünger freuten sich, als sie ihn sahen“ (Joh 20,20b). In dieser Osterfreude lebt das Auferstehungsbekenntnis; in dieser Freude wird auch die Sendung zur Sündenvergebung mit Leben erfüllt (Joh 20,21ff.). Der vorösterliche Zusammenhang von Sehen und Glauben wird von Jesus selbst am Ostertag neu begründet, weil sonst der Auferstehungsglaube nicht entstehen könnte. Wenn Thomas auf dem Sehen als Basis des Glaubens besteht, bittet er also um nichts anderes als um das, was Jesus von sich aus den Aposteln gewährt hat; und wenn Jesus seine Bitte erfüllt, erweist er ihm dieselbe Zuwen-

16 Vgl. *Hartmut Gese, Vom Sinai zum Zion* (BEvTh 64), München<sup>2</sup>1984 (1974), 224–230.



ding wie allen anderen Jüngern – nur dass die Intensität durch das Berühren (oder wenigstens die Bereitschaft dazu) größer wird, weil der Abstand zum Ostertag gewachsen ist und die Glaubensfragen des Thomas besonders groß sind.

### *Der Lichtblick für Maria Magdalena*

Die Bezüge gehen aber noch weiter ins Osterevangelium zurück. Ein Spannungsbogen baut sich zur Geschichte von Maria Magdalena auf (Joh 20,1.11–18).<sup>17</sup> Auch für sie ist das Berühren und Sehen wichtig, aber anders als bei Thomas.<sup>18</sup> Maria sieht alles, aber sie erkennt nichts. Sie „sieht“ den Stein, der vom Grabeingang weggerollt ist (Joh 20,1); sie „sieht“ die Engel im leeren Grab (Joh 20,12); sie „sieht“ sogar den auferstandenen Jesus, aber sie erkennt ihn nicht, sondern hält ihn für den Gärtner – und sie weiß gar nicht, wie recht sie hat, wenn sie ihn fragt, ob er den Leib des Begrabenen fortgenommen hat (Joh 20,14f.). Aber sie erkennt den Auferstandenen nicht.<sup>19</sup> Sie braucht die direkte Anrede; erst als der, den sie sucht, sie mit ihrem Namen anredet, kann sie ihn erkennen (Joh 20,16f.). Diese Anrede wird zum Moment der wahren Empfindung.<sup>20</sup> „Rabbuni“ scheint christologisch wenig tragfähig zu sein. Aber Maria spricht das Hebräisch – oder Aramäisch – Jesu selbst; sie bekennt ihn als den Lehrer ihres Lebens: Sie baut die persönliche Beziehung wieder auf, die vor Ostern bestand; sie erkennt und begrüßt den Auferstandenen als Jesus. Das ist wahrer Osterglaube. Maria kann Jesus aber nicht berühren, weil er noch auf dem Weg zu seinem himmlischen Vater ist (Joh 20,17).<sup>21</sup> Dass sie es überhaupt will, wird

17 Vgl. *Susanne Ruschmann*, Maria von Magdala im Johannesevangelium (NTA 40), Münster 2002.

18 Vgl. aus der Perspektive feministischer Exegese *Sandra M. Schneiders*, Toucher Jésus le Ressuscité. Marie de Magdala et Thomas le Jumeau en Jean 20, in: *Théologiques* 15 (2007) 163–192.

19 Zu diesem Motiv vgl. *Klaus Scholtissek*, „Mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt“ (Joh 1,26). Die Messias-Regel des Täufers als johanneische Sinnlinie – aufgezeigt am Beispiel der relecture der Jüngerberufungen in der Begegnung zwischen Maria von Magdala und Jesus, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 48 (1997) 103–121.

20 Vgl. *Maria Neubrand*, Eine Geschichte von Bewegungen. Maria von Magdala und die Begegnung mit dem Auferstandenen (Joh 20,1–18), in: Gunda Brüske (Hg.), *Oleum laetitiae*. FS Benedikt Schwank, Münster 2003, 99–108.

21 Die Übersetzung ist strittig. Das Verbot im Imperativ Präsens kann auf die Beendigung einer länger andauernden Handlung zielen (*Heinrich von Siebenthal*, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Gießen 2011, § 212: „Fass mich nicht länger an“; *Walter Bauer – Kurt Aland*, Griechisch – deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin 1988, s.v.: „Lass mich los!“) oder das unterbinden wollen, „was schon geschehen oder versucht ist“ (*Friedrich Blaß/Albert Debrunner*, bearb. v. Friedrich Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 2001, § 336.4); so übersetzt die Vul-

gar nicht erklärt, passt aber zur Intensität der Begegnung und ist insofern das positive Gegenbild zu Thomas. Dass Jesus sich nicht berühren lässt, ist keine Zurückweisung, sondern bewahrt diesen einzigartigen Moment des Überganges vom Tod zum Leben. Maria wird an ihren Ort gestellt: auf der Erde und in der Welt, die sich durch die Auferstehung grundlegend geändert hat. Auf diese Weise kann sie zur Apostelin der Apostel werden. „Ich habe den Herrn gesehen!“, ist ihre Botschaft an die Apostel (Joh 20,18). Diese Botschaft ist genau so wahr und liegt auf derselben Ebene wie das Osterzeugnis der Zwölf, das Johannes nur indirekt erwähnt, das aber nach Joh 21,7 der Lieblingsjünger in seinem Wort: „Es ist der Herr!“, zusammenfasst. Auch Maria verkündet Jesus als Kyrios – wie nachher Thomas. Alles, was sie in der Begegnung erfahren hat, bringt sie auf das Sehen, weil es der „Erscheinung“ Jesu entspricht, seiner Offenbarung, von der in anderen Ostertraditionen ausdrücklich die Rede ist. Der Vergleich mit Thomas ist dann vielschichtig: Sie hat geglaubt, weil sie gesehen hat; sie hat nicht berühren dürfen, weil sie nicht eigentlich den Auferstandenen, sondern den Auferstehenden gesehen hat. Thomas hingegen hat nicht nur sehen, sondern berühren dürfen, weil Jesus nicht mehr auf dem Weg zum, sondern vom Vater ist. Dieser Weg der österlichen Erscheinungen ist die eschatologische Antizipation jenes Wiederkommens, das er in den Abschiedsreden verheißen hat: Er muss weggegangen sein, um wiederkommen zu können; er kommt wieder, weil er den Seinen einen Platz bei Gott bereitet hat, um sie dorthin mitzunehmen, wo er immerschon ist: in die Liebe des Vaters (Joh 14,1ff.). Diese Verheißung hatte, weil sie mit einem Abschied verbunden ist, die ganze Ratlosigkeit und Angst der Jünger begründet, die aus der Frage des Thomas gesprochen hat, welchen Weg Jesus einschlagen werde. Deshalb wird in den österlichen Erscheinungen nicht nur die Furcht der Jünger, von Gott verlassen und von Jesus verraten zu werden, aufgelöst. Es zeigt sich auch, dass Maria Magdalena und Thomas an zwei Polen einer hermeneutischen Ellipse stehen, die das Verstehen des Osterglaubens abbildet.

### *Der Lichtblick für Petrus und den Lieblingsjünger*

Die Dialektik von Sehen und Glauben prägt auch das Osterzeugnis, das Petrus und der Lieblingsjünger letztlich gemeinsam ablegen. Von beiden wird bei ihrem Besuch am leeren Grab (Joh 20,2–10) gesagt, dass sie sahen: Petrus sieht die „Leinenbinden“ und das „Schweißstuch“ (Joh 20,6f.): Reliquien Jesu, die be-

gata: *Noli me tangere*. Die erste Übersetzung würde eine Proskynese wie in Mt 28,9 voraussetzen; das übersetzt die Einheitsübersetzung von 1979: „Halt mich nicht fest!“. Aber die Szenerie von Joh 20 setzt eine andere Körpersprache voraus: die Zuwendung und das Anschauen.

zeugen, dass er da war, aber nicht ist. Der Lieblingsjünger, der vom Eingang aus zuvor schon das Grabtuch gesehen hatte (Joh 20,5), geht nach Petrus in die Grabkammer hinein. Von ihm schreibt der Evangelist dann kurz und bündig: „Er sah und glaubte“. Damit ist er wieder schneller als Petrus (vgl. Joh 20,3ff.); was er alles mit seinem Blick erfasst hat, wird nicht beschrieben. Im Wesentlichen kann es nur die Leere des Grabes gewesen sein, die von den Tüchern noch unterstrichen wird. Der Glaube, zu dem der Lieblingsjünger gelangt, ist vollgültiger Glaube. Er zieht den Schluss aus einer vieldeutigen Beobachtung, weil er Gott ins Kalkül zieht, so wie Jesus ihn zu Wort hat kommen lassen. Das leere Grab war das volle Grab; beides spiegelt für Johannes den Zusammenhang zwischen Inkarnation und Pascha. Die leibliche Auferstehung, deren Zeichen das leere Grab ist, entspricht der bleibenden Menschlichkeit Jesu und seiner dauernden Anteilnahme am Leben der Menschen, die zur Gotteskindschaft berufen sind.

Allerdings fügt der Evangelist an: „Denn sie hatten die Schrift noch nicht verstanden, dass er von den Toten auferstehen muss“ (Joh 20,9). Mit diesem Kommentar spitzt Johannes nicht nur seine Schrifthermeneutik zu: dass die Bibel Israels pures Glaubenszeugnis ist; er relativiert auch die Glaubenseinsicht des Lieblingsjüngers und den Blick des Petrus, indem er sie in die Übergangsperiode einzeichnet. Der Kommentar greift schon auf den Makarismus Jesu (Joh 20,29) und die editorische Schlussnotiz vor (Joh 20,30f.): Es bestand die Notwendigkeit, durch das Sehen zum Glauben zu kommen, weil es die geöffnete Realität des Lebens, des Todes und der Auferstehung ist, auf die der Glaube antwortet; das zieht sich bis in die Osterzeit hinein, die durch die Auffindung des leeren Grabes und die Erscheinung vor Thomas – bzw. die am See von Tiberius (Joh 21) – begrenzt wird. Aber es besteht die Möglichkeit, nach Ostern ohne das körperliche Sehen zu glauben, weil es die inspirierte Erinnerung an diese Ereignisse im Buch des Evangelisten gibt<sup>22</sup>. Thomas steht an der Schnittstelle.

### III. Glauben und Bekennen

Thomas ist zum Glauben gekommen, weil er sehen und berühren darf. Es ist ein echter Glaube, den er bekennt. Jesus attestiert ihm ausdrücklich, dass er „geglaubt“ hat (Joh 20,29). Das Wort ist keine Frage (wie das „Münchener Neue Testament“ meint), sondern eine Feststellung; denn Jesus distanziert sich nicht von Thomas, sondern wendet sich ihm zu. Beide Verben stehen auf Griechisch im Perfekt. Betont ist das Resultative: Es war ein langer Weg, bis der ungläubige

<sup>22</sup> Vgl. *Jean Zumstein*, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannes-evangelium* (ATHANT 84), Zürich 2004.

zum gläubigen Thomas geworden war, weil er lange warten musste, bis er sehen konnte, was er zum Glauben brauchte. Aber jetzt hat sich ihm das Bild des verwundeten Auferstandenen tief eingeprägt; es steht ihm dauernd vor Augen. Der Evangelist hat das Bild festgehalten; dadurch kann es sich allen Leserinnen und Lesern des Johannesevangeliums einprägen. Der Glaube des Thomas hat einen langen Weg mit einer tiefen Krise durchlaufen; aber jetzt steht der Glaube fest – mit seiner Geschichte; er bleibt – mit seiner Dramatik; er hat Zukunft – mit seiner Vergangenheit.

Dass es eine Zukunft des Glaubens jenseits der irdischen und österlichen Präsenz Jesu gibt, mindert nicht das Bekenntnis des Thomas, sondern steigert noch seine Bedeutung.<sup>23</sup> Es erreicht den Gipfel johanneischer Christologie. Im Griechischen ist das noch deutlicher als im Deutschen zu erkennen; denn „Herr“ und „Gott“ stehen mit dem direkten Artikel, der im Johannesevangelium – wie im urchristlichen Bekenntnis (vgl. 1 Kor 8,6) – dem einen, einzigen, lebendigen Gott vorbehalten ist. Thomas spricht das Bekenntnis, indem er sein Ich auf das Du Gottes bezieht, der ihm im auferstandenen Jesus erscheint. „Mein Herr und mein Gott“ erweist sich, gesamt-biblisch betrachtet, als Antwort auf das: „Ich bin der Herr, dein Gott“ aus der Präambel des Dekaloges (Ex 20,2; Dtn 5,6). Im Kontext des Johannesevangeliums ist es auch ein österliches Echo auf die Epiphanie Jesu im Sturm auf dem See: „Ich bin's. Fürchtet euch nicht!“ (Joh 6,20). Das Personale des Glaubens ist in der Personalität der Offenbarung Gottes in Jesus Christus begründet. Es ist eine Verwirklichung jener Liebe, von der Jesus im hohepriesterlichen Gebet als Anfang des ewigen Lebens gesprochen hat (Joh 17). Das Bekenntnis des Thomas ist in seiner Intensität auch ein Ausdruck des Dankes, dass Jesus ihn durch seine österliche Gegenwart und Zuwendung zum Glauben gebracht hat.

Der existentiellen Intensität entspricht die christologische Substanz des Bekenntnisses. Die Anrede Jesu als „Kyrios“ ist vielfach in der Evangelientradition als Erinnerung an intime Glaubensbegegnungen bezeugt, bei Johannes im Munde der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4,11.15.19), des königlichen Beamten aus Kapharnaum, der um die Heilung seines todkranken Sohnes bittet (Joh 4,49), des Gelähmten am Teich Bethesda, der Jesus nicht um Hilfe zu bitten wagt (Joh 5,7), der Juden in der Synagoge von Kapharnaum, die von Jesus das tägliche Brot geliefert haben wollen (Joh 6,34), des geheilten Blinden, der Jesus noch nicht richtig erkannt hat (Joh 9,38), der beiden Schwestern Maria und Martha (Joh 11,3.21.27.39), der Menge, die am Grab des Lazarus versammelt ist (Joh 11,34), auch der Jünger, die zu Jesu Wort stehen (Joh 6,68) und nicht wis-

23 *Ernst Haenchen* (Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, aus den nachgelassenen Manuskripten hg. v. Ulrich Busse, Tübingen 1980, 573f. 578) meint allerdings, dass Jesus sich nach Johannes von dem Bekenntnis distanziert.

sen, wie Jesus Lazarus helfen wird (Joh 11,18), speziell des Petrus, der nicht will, dass der Herr ihm den Sklavendienst der Fußwaschung leistet (Joh 13,6.9; vgl. 13,13ff.), und beteuert, für ihn sein Leben einzusetzen, obwohl er ihn verraten wird (Joh 13,36f.), und des Lieblingsjüngers, der ihn nach dem Verräter fragt (Joh 13,25). Nicht alle diese Anreden schlagen den hohen Ton der Christologie an; aber viele schlagen auf der nach oben offenen Richterskala der Christologie weit aus. Das gilt auch für die Frage nach dem Weg, die Thomas (Joh 14,5) – wie Philippus (Joh 14,8) und Judas Thaddäus (Joh 14,22) – dem „Kyrios“ im Abendmahlssaal stellt. Weil Jesus der „Herr“ ist, kennt er seinen Weg, während die Jünger nicht begreifen können, dass es der Passionsweg ist.

Im johanneischen Osterevangelium weiß Maria Magdalena gar nicht, wie nahe sie bei der Wahrheit ist, als sie denjenigen, den sie irrtümlich für den Gärtner hält, als „Herr“ anredet (Joh 20,15). Aber erst bei Thomas – und später beim Lieblingsjünger (Joh 21,7) – wird „Kyrios“ zum Bekenntnis. Gerade die Zusammenstellung mit Gott zeigt dies. Doppelt hält besser: Die Septuaginta übersetzt das Tetragramm, zumal in Verbindung mit *Elohim*, regelmäßig mit *Kyrios Theos*: Herr, Gott. So auch beim Hauptgebot: „Herr (Kyrios), unser Gott“ (Dtn 6,4). „Gott, mein Herr“ (Dtn 3,24; 9,26) und „Herr, mein Gott“ (Dtn 4,5) ist die Gottesanrede des Mose im griechischen Deuteronomium; „Mein Herr und Gott“, beten David (1 Sam 7,18ff.22.28f.; 2 Chron 17,16f.; vgl. Ps 3,8; 7,2.4.7; 13,4; 18,29; 30,3.13 u. ö.) und Salomo (1 Kön 3,7; 5,18; 8,28; 2 Chron 1,9; vgl. 6,19); „Herr, mein Gott“, rufen Elija (1 Kön 17,20f.), Jesaja (Jes 25,1) und Jona (Jon 2,7), „Gott, mein Herr“, betet Amos (Amos 7,5). „Mein Gott und Herr“ und „Mein Herr und Gott“, betet Jeremia (Jer 1,6–32,17; 32,25). Am nächsten kommt Davids Bußgebet Ps 32,23: „Mein Herr und mein Gott...“. Deshalb hat das Thomasbekenntnis ein starkes biblisches Fundament – und ist eine Provokation, weil Thomas im auferstandenen Jesus Gott selbst sieht, der ihm erscheint und sich ihm dadurch als sein Gott erweist, der ihn leben lässt.

Im Johannesevangelium ist das Bekenntnis zu Jesus als Gott gut vorbereitet. Er ist nicht der Gott, der Vater, aber Gott, der Sohn. Das ist bereits im Prolog – je nach Lesart – angelegt oder ausgedrückt. Der letzte Vers, die Überleitung zum Évangelium kennzeichnet abschließend, wer Jesus ist und weshalb sein Evangelium wahr ist: „Der Eingeborene, Gott, der an der Seite des Vaters ist, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18). Die „Kunde“ ist die Offenbarung des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist als Anteilgabe am ewigen Leben. „Eingeboren“ ist der inkarnierte Logos als der einzige Sohn des einzigen Vaters; „eingeboren“ (*μονογενής*) ist ein theologisches Christusprädikat erster Güte, das in Joh 1,14 mit der Inkarnation und in Joh 3,16.18 mit der Liebe Gottes zur Welt und der eschatologischen Gabe des Vaters verbunden ist (vgl. 1 Joh 4,9). Es geht auf das Liebeslied zurück, dass „Salomo“ der Weisheit singt (Weish 7,22). Bleibt dort

noch offen, ob die „Sophia“ auf die Seite des Schöpfers oder der Schöpfung oder gerade auf die Schwelle zwischen beidem gehört, ist der Johannesprolog klar. Schon im ersten Vers sagt er, dass der Logos „Gott“ ist – ohne bestimmten Artikel und insofern vom Vater unterschieden, aber kein „zweiter Gott“, wie Philo den Logos nennt, um den Monotheismus zu wahren, sondern „bei“ Gott, dem Vater und „auf“ ihn „zu“ (Joh 1,1), wie Johannes sagt, um den Monotheismus zu konkretisieren. Nach Joh 1,18 ist sein Platz „im Schoß“ oder „an der Seite“ des Vaters, direkt an seinem Herzen. Was Joh 10,30 die Einheit von Vater und Sohn nennt, ist hier in ein Bild gefasst. In der Textkritik wird diskutiert, ob in Joh 1,18 „Sohn“ oder „Gott“ gestanden hat. Der Handschriftenbefund, getragen von Papyrus<sup>66</sup>, vom Sinaiticus und Vaticanus, überdies von Papyrus<sup>75</sup>, spricht für „Gott“ (θεός)<sup>24</sup>. Die Lesart „Sohn“ (υἱός), für die vor allem der Alexandrinus zeugt, erklärt sich aus der Korrespondenz zu „Vater“ und als Angleichung an Joh 3,16: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn (τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ) gab...“. Die christologische Differenz der Lesarten ist minimal. Aber der Spannungsbogen zum Thomasbekenntnis schwingt sich noch höher hinauf, wenn am Anfang wie am Ende Jesus „Gott“ genannt wird: am Anfang von denen, die sagen: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater“ (Joh 1,14), am Ende von Thomas, der den aufgestandenen Jesus mit seinen Wundmalen gesehen hat und berühren durfte.

Im Neuen Testament ist strittig, ob es andere Stellen gibt, an denen Jesus „Gott“ genannt wird. Diskutiert werden christologische Spitzenaussagen der paulinischen Tradition (Röm 9,5; Tit 2,13).<sup>25</sup> In jedem Fall ist das Thomasbekenntnis ein nachösterliches Wort, das mit den am weitesten vorgeschobenen Bekenntnissen des Urchristentums kompatibel ist und am weitesten die Tür zur kommenden christologischen Entwicklung aufstößt. Im Ersten Johannesbrief stellen diejenigen, aus deren Blickwinkel das Evangelium geschrieben worden ist, sich selbst vor: „Wir wissen, dass der Sohn Gottes gekommen ist und uns die Einsicht gegeben hat, dass wir den Wahren erkennen; wir sind in dem Wahren: in seinem Sohn Jesus Christus; er ist der wahre Gott und das ewige Leben“ (1 Joh 5,20). Es ist das „Wir“ derer, die nach dem Präskript (1 Joh 1,1ff.) Jesus selbst gesehen und berührt haben und das, was ihnen klargeworden ist, weitergeben. Es ist auch das „Wir“ derer, die im Prolog des Evangeliums ihren Standpunkt inmitten des eschatologischen Heilsgeschehens beschrieben haben, weil sie durch den Glauben im Geist Anteil am Leben Gottes selbst ge-

24 Nestle-Aland<sup>27</sup> entscheidet sich für diese *lectio difficilior*.

25 Positiv votieren – gegen die exegetische Majorität – Hans-Christian Kammler, Die Prädikation Jesu als „Gott“ und die paulinische Christologie. Erwägungen zur Exegese von Röm 9,5b, in: ZNW 94 (2003) 164–180; Hanna Stettler, Die Christologie der Pastoralbriefe (WUNTII/105), Tübingen 1998, 332f.

wonnen haben (Joh 1,14). Diese Einsicht führt das Evangelium unter Berufung auf die Glaubenssicht des Lieblingsjüngers aus (Joh 19,25 vgl. 21,24). In dessen Erinnerung, die das Evangelium literarisch gestaltet, spielt die Ostererfahrung des Thomas eine Schlüsselrolle, weil er das Sehen und Berühren brauchte und noch einmal sehen und berühren durfte.

In diesem Bekenntnis bricht noch einmal die ganze Spannung der johanneischen Christologie auf. Denn Thomas ruft ja gerade deshalb: „Mein Herr und mein Gott!“, weil er den Auferstandenen nicht etwa wie Stephanus im offenen Himmel zur Rechten Gottes (Apg 7,56), sondern auf Erden mit seinem Wundmalen wahrnimmt, also in seiner bleibenden Menschlichkeit und mit den Stigmata seiner Leidensgeschichte. Es wäre deshalb eine Banalisierung der Christologie, würde man sagen, für Johannes sei die Auferstehung der Beweis für die Göttlichkeit Jesu. Jesus wird nicht irgendwann Gottes Sohn, sondern ist es immer schon. So legt er auch bei seinem Weg durch den Tod hindurch zur Rechten des Vaters nicht sein Menschsein ab, sondern nimmt seine ganze Identität und Personalität, seine ganze Geschichte, seine volle Anteilnahme am Leben der Menschen in das Geheimnis, den Glanz und die Liebe Gottes hinein. Das gerade ist die Erkenntnis des Thomas: dass in Jesus Christus Gott und Mensch eins sind. Deshalb kann Thomas zweimal sagen: „Mein...“. Denn dadurch, dass der Auferstandene noch die Wundmale trägt und ihm zeigt, offenbart er ihm, wie unendlich weit die Liebe Gottes geht und wie begründet die Hoffnung auf jene Einheit mit Gott ist, um die Jesus für seine Jünger und für alle Welt gebetet hat (Joh 17).

Walter Kasper hat in seinem magistralen Werk „Jesus der Christus“ nicht nur den theologiegeschichtlichen Weg der Christologie vom Neuen Testament in die Neuzeit und ihr großes Thema der Freiheit nachgezeichnet, sondern sie auch trinitätstheologisch begründet und vom Personbegriff her erschlossen. Den neutestamentlichen Schlüssel liefert die johanneische Christologie. Mit Bezug auf sie schreibt Walter Kasper: „Wir können es als einen wesentlichen Grundzug der neutestamentlichen Christologie bezeichnen, dass jeweils von ein und demselben Subjekt sowohl göttliche wie menschliche Aussagen gemacht werden.“<sup>26</sup> Er hat festgestellt, „was nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in Geschichte und Geschick Jesu begegnet, daß nämlich in Jesus Christus Gott selbst in eine menschliche Geschichte eingetreten ist und uns in dieser Geschichte in einer voll und ganz menschlichen Weise begegnet“<sup>27</sup>. Nach dem Johannesevangelium ist der ungläubige Thomas der Kronzeuge dieser These. Den auferstandenen Kyrios erkennt er als Jesus, und den Gekreuzigten erkennt er im Osterlicht als Gott.

26 Jesus der Christus, Mainz 1974, 273.

27 Ebd. 280.