

# CHRISTOLOGIA VIATORUM

## Die Emmaus-Episode als christologisches Programm der Apostelgeschichte

*Knut Backhaus*

„Seltsame Grille des Volkes! Es verlangt seine Geschichte aus der Hand des Dichters und nicht aus der Hand des Historikers. Es verlangt nicht den treuen Bericht nackter Thatsachen, sondern jene Thatsachen wieder aufgelöst in die ursprüngliche Poesie, woraus sie hervorgegangen.“

Heinrich Heine<sup>1</sup>

Der Bindestrich in Luke-Acts wird ständig länger. Längst ist er zum Gedankenstrich geworden, und mitunter wird er bereits gegen eine Konjunktion ausgetauscht: „Luke and Acts“.<sup>2</sup> In der deutschsprachigen Exegese waltet die originelle Wendung „lukanisches Doppelwerk“ zwar noch unangefochten, doch eigentlich ohne Grund: Obwohl etwa die auktoriale, generische und konzeptionelle Konsistenz der *Historiae* und *Annales* außer Frage steht, käme man schwerlich auf den Gedanken, die beiden getrennt publizierten (und rezipierten) Werke „taciteisches Doppelwerk“ zu nennen. Dagegen steht die konzeptionelle Einheit von Lk und Apg auf dem Prüfstand, die generische wird selten vermutet, und selbst die auktoriale stößt mittlerweile auf Widerspruch. Als gesichert gilt, dass beide Werke getrennt veröffentlicht und getrennt rezipiert wurden.

---

<sup>1</sup> Heine, H., Reisebilder. Zweiter Theil (Sämmtliche Werke 2/2), Hamburg 1861, 36.

<sup>2</sup> Vgl. Dawsey, J., The Literary Unity of Luke-Acts: Questions of Style – A Task for Literary Critics, in: NTS 35 (1989) 48–66; Parsons, M. C. / Pervo, R. I., Rethinking the Unity of Luke and Acts, Minneapolis, Minn. (1993) 2007; Walters, P., The Assumed Authorial Unity of Luke and Acts. A Reassessment of the Evidence (MSSNTS 145), Cambridge 2009. Unter rezeptionsgeschichtlichem Aspekt: Rowe, C. K., History, Hermeneutics and the Unity of Luke-Acts, in: JSNT 28 (2005) 131–157; Gregory, A., The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus. Looking for Luke in the Second Century (WUNT II/169), Tübingen 2003, bes. 352–354; ders., The Reception of Luke and Acts and the Unity of Luke-Acts, in: JSNT 29 (2007) 459–472; Rowe, C. K., Literary Unity and Reception History: Reading Luke-Acts as Luke and Acts, in: JSNT 29 (2007) 449–457. Einen Überblick über die aktuelle Diskussion geben Bird, M. F., The Unity of Luke-Acts in Recent Discussion, in: JSNT 29 (2007) 425–448, und Spencer, P. E., The Unity of Luke-Acts: A Four-Bolted Hermeneutical Hinge, in: Currents in Biblical Research 5 (2007) 341–366.

Die Zeit, in der es als methodischer Fortschritt galt, die „narrative unity of Luke and Acts“ zu verfolgen,<sup>3</sup> scheint vorüber.

Anders sieht es im exegetischen Alltag aus. An den großen Spannungsbögen, die seit je in den beiden lukanischen Schriften beobachtet wurden, wird nicht gerüttelt: die Theologie des Weges, das Thema des Geistes, das Anliegen einer verheißungsgeschichtlichen Kontinuität. Vielmehr werden neue Einsichten gewonnen, die die konzeptionelle Verklammerung von Jesus-Bios und Jünger-Historia durchaus belegen. Dabei tritt neben den Prooemien vor allem die lukanische Vorerzählung in den Blick.<sup>4</sup> Namentlich die Simeon-Weissagung (vgl. Lk 2,25–35) wird als christologisches Programm *beider* Schriften gelesen, dessen zweiter Teil erst in Apg eingelöst und dessen Einlösung mittels literarischer Inklusionstechnik in der Schlusszene der Apg gemeldet wird.<sup>5</sup> Stärker als zuvor gerät die narrative Rekurrenz ins Licht: In der Wiederkehr kennzeichnender Verlaufsmuster – etwa im Wirken und Geschick Jesu, Petri und Pauli – durchzieht sie Lk und Apg und trägt so zur konzeptionellen Einheit beider Schriften bei.<sup>6</sup> In diesem Beitrag sei eine weitere, direkte Erzählbrücke überprüft: die erste der beiden österlichen Christophanien im Evangelium, die Emmaus-Episode (Lk 24,13–35),<sup>7</sup> die fließend in die nachfolgende Begegnungsszene samt der Himmelfahrtsepisode übergeht. Dabei sei folgende These

---

<sup>3</sup> So der Titel des erzählanalytisch angelegten Kommentars von *Tannehill, R. C.*, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, 2 Bde., Philadelphia, Pa./Minneapolis, Minn. (1986/1990) 1991/1994; ähnlich *Borgman, P.*, *The Way according to Luke. Hearing the Whole Story of Luke-Acts*, Grand Rapids, Mich. 2006. Vgl. den wichtigen Tagungsband *Verheyden, J.* (Hg.), *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142), Löwen 1999, bes. die Problemskizze des Hg., ebd. 3–56.

<sup>4</sup> Vgl. *Busse, U.*, Das „Evangelium“ des Lukas. Die Funktion der Vorgeschichte im lukanischen Doppelwerk, in: *Busmann, C./Radl, W.* (Hg.), *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas*. Festschrift Gerhard Schneider, Freiburg/Br. 1991, 161–179; *Radl, W.*, Die Beziehungen der Vorgeschichte zur Apostelgeschichte. Dargestellt an Lk 2,22–39, in: *J. Verheyden* (Hg.), *Unity*, 297–312.

<sup>5</sup> Vgl. jetzt *Butticaz, S. D.*, *L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle* (BZNW 174), Berlin 2011, 392–414.

<sup>6</sup> *Pars pro toto* sei eine rhetorisch konzentrierte Studie zur Rekurrenz in Lk/Apg genannt: *Rothschild, C. K.*, *Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography* (WUNT II/175), Tübingen 2004, 99–141.

<sup>7</sup> Die diachrone Fragestellung dürfen wir hier ausklammern, da der Redaktor, sofern er die Szene nicht ohnehin selbst geformt und mit einem narrativen Beglaubigungsapparat versehen hat, in jedem Fall die Tradition seinem Darstellungsanliegen dienlich gemacht hat. Einen aktuellen Überblick über die Diskussion gibt *Bovon, F.*, *Das Evangelium nach Lukas IV (EKK III/4)*, Neukirchen-Vluyn – Düsseldorf 2009, 552–554. Die eingehendste traditions- und redaktionskritische Untersuchung bietet *Wanke, J.*, *Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24,13–35* (ETHSt 31), Leipzig 1973, bes. 109–125; vgl. auch *ders.*, „... wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten“. Zur Auslegung der Emmauserzählung Lk 24,13–35, in: *BZ 18* (1974) 180–192.

vertreten: *Die Emmaus-Episode legt die Perspektive für die christologische Lektüre der „Apostelgeschichte“ frei. Lk und Apg sind konzeptionell durch den Hauptaktanten Jesus Christus verbunden.*

## 1. Lk 24,13–35 als ekklesiologische Schlüssepisode

Selten passt der deiktische Auftakt *καὶ ἰδοὺ* besser als in dieser Straßenszene: Der Leser wird mit auf den „Weg“ genommen. Der Erzähler liebt die Symbolik von Orten. Von allen Orten ist *la strada* das für sein Werk markanteste Setting: Die Vita Jesu ist als Wanderung nach Jerusalem inszeniert. Im Aufbruch befährt das Evangelium die Straße nach Gaza auf dem Wagen des Äthiopiens (Apg 8,26–40). Dreifach wird der Weg des Paulus nach Damaskus geschildert, und vor allem geht es in nachdrücklicher Zielgenauigkeit um den Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Apg ist Reise-Erzählung: *πορεύεσθαι* (Lk 24,13.28; vgl. Vv. 17.33) fasst zusammen, was es bedeutet, im Gefolge Jesu ein Jünger zu sein. Das Verbum ist mit 51 Belegen in Lk und 38 Belegen in Apg ein bezeichnender Lukanismus.<sup>8</sup> Jeweils 20 Belege weist das Nomen *ὁδός*, das den Erzählrahmen schließt (Lk 24,32.35), in den beiden lukanischen Schriften auf, wobei mehr als die Quantität die inhaltliche Färbung des Begriffs ins Auge sticht: *ὁδός* rangiert in Apg als Begriff für soziale Lebensgestalt und existentielle Lebensform des Christseins schlechthin.<sup>9</sup> Die beiden Wanderer sind, so gesehen, Urbild für die Jünger aller Zeiten.<sup>10</sup>

Da sie es nicht wissen, gehen sie gramvoll einher. Sie neigen dazu, ihren Kyrios für tot zu halten. Der gemeinsame Weg ist für sie Gelegenheit zum Disput, und zwar einem solchen, der am Wesenskern des Evangeliums vorbeiführt. Sie erweisen sich als blind für die Auferstehung, blind für die Schriften, blind für Christus als ihren Begleiter. Die Bilanz scheint nach zweitausend Jahren

<sup>8</sup> Mk: 3; Mt: 29; Joh: 16; Corpus Paulinum: 8; Katholische Briefe: 9 (Zählung nach: Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament II, hg. v. K. Aland, Berlin 1978).

<sup>9</sup> Vgl. *Lyonnet, St.*, „La voie“ dans les Actes des Apôtres, in: RSR 69 (1981) 149–164; *Völkel, M.*, Art. *ὁδός*, EWNT II, Stuttgart 1981, 1200–1204, hier 1203f.; *Geiger, G.*, Der Weg als roter Faden durch Lk-Apg, in: *J. Verheyden* (Hg.), Unity, 663–673, bes. 669–671.

<sup>10</sup> Auf die kognitiven und emotiven Mängel, die den Auferstehungsglauben als solchen gefährden, hebt die eindringliche Untersuchung von *S. Grasso* ab: *Grasso, S.*, Emmaus, testo della criteriologia ecclesiale per la fede nella risurrezione di Gesù (Lc 24,13–35), in: RivBib 56 (2008) 433–453, bes. 435–440. Auch *H. D. Betz* legt die Erzählung als Fundamentaldeutung von Christsein aus: *Betz, H. D.*, Ursprung und Wesen christlichen Glaubens nach der Emmauslegende (Lk. 24:13–32) (1969), in: *ders.*, Synoptische Studien. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1992, 35–49. Vgl. auch *Myllykoski, M.*, On the Way to Emmaus (Luke 24:13–35): Narrative and Ideological Aspects of Fiction, in: *Mustakallio, A.* (Hg.), Lux Humana, Lux Aeterna. Festschrift Lars Aejmelaus (SESJ 89), Helsinki – Göttingen 2005, 92–115, hier 112f.

Kirchengeschichte nicht verfrüht: Die Beschreibung trifft die Verfasstheit der Christenheit aller Zeiten recht genau. Dass Lk, der im Ganzen eher die urchristliche Harmonie unterstreicht, es ähnlich sieht, belegt die Sorgfalt, mit der er den Streit der Jünger verbal ausmalt: ὁμιλεῖν πρὸς ἀλλήλους, ὁμιλεῖν, συζητεῖν, ἀντιβάλλειν πρὸς ἀλλήλους. Entsprechend entmutigt wirken die beiden Wanderer: Sie bleiben σκυθρωποὶ stehen (V. 17). Der Grund für die Trübsal wird eingehend beschrieben. „All das Widerfahrene“ (V. 14), „das Geschehene“ (V. 18) hat sie nicht nur in Trauer, sondern in doppelte Verwirrtheit gestürzt: Einerseits wurde die Erlösungshoffnung, die sie als Israeliten hegten, enttäuscht (V. 21). Andererseits hat das österliche Hörensagen zwischen „einigen unserer Frauen“, angeblichen Engeln und „einigen der Unseren“ sie außer sich gebracht (ἐξέστησαν): „Er selbst“ nämlich blieb unsichtbar (αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον) (Vv. 22–24). Die Krisis dieser beiden Platzhalter ist die Krisis – recht besehen: die einzige Krisis – der Kirche aller Zeiten.

Die Ursache solcher Krisis fasst der Kyrios scheltend mit dem Hendiadyoin ὃ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ zusammen (V. 25). Einzig darauf kommt es an, die Prophetenbotschaft zu verstehen, das heißt: ihren christologischen Kern. Mit einem ähnlichen Appell schließt die letzte große Rede des Paulus im zweiten Teil der Großerzählung (Apg 26,27). Die Gefahr der blinden Augen und des gelähmten Herzens begleitet die Christus-Botschaft bis in das jesajanische Schlusszitat (Apg 28,26f.). Die beiden Verwirrungen heben sich gegenseitig auf. Im Licht des sichtbar gewordenen Kyrios wird aus dem Hörensagen das verbindliche Osterzeugnis, und die Hoffnung der Israeliten wird als irdisch verkürzt durchschaut.<sup>11</sup>

Der biblische Sinn von Ostern wird hier in das denkbar einfachste Bild gesetzt. Nicht wie es den Jüngern geht, ist entscheidend, sondern wer mit ihnen geht. Doch wird dies nicht erläutert. Es wird gezeigt. Der Auferstandene tritt, in der Weise des Erzählens, vor Augen: καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς. Letztlich konzentriert sich die entschlüsselte Osterbotschaft auf die Wendung ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς (V. 15). Das durative Moment im Imperfekt des Kompositums besitzt ekklesiologische Qualität. Dass Ostern die Krisis der Jünger nicht löst, erklärt unsere Erzählung damit, dass deren Augen gehalten waren,<sup>12</sup> „um dass (finaler Infinitiv) sie ihn nicht erkannten“ (οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν) (V. 16). Die ὀφθαλμοὶ sind für den „Maler Lukas“ ein christologisches Organ, programmatisch für seinen gesamten Geschichtsentwurf bereits in der Simeon-Weissagung Lk 2,30. Das dort geschaute Objekt τὸ σωτήριον

<sup>11</sup> Vgl. Wolter, M., Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 778–784.

<sup>12</sup> Zur Diskussion der Wendung M. Wolter, Lk, 778.

wird in leserlenkender Rahmung<sup>13</sup> in der Schlusspassage der Apg aufgenommen, versehen mit der – ebenfalls prophetisch konnotierten – Warnung vor den verschlossenen Augen und unverständigen Herzen (Apg 28,26–28; vgl. auch Lk 19,42 diff. Mk/Mt).

Das Thema, das die Emmaus-Jünger ansprechen, zielt, wie vorläufig und verkürzt auch immer, auf das gesamte Kerygma: τὰ περὶ Ἰησοῦ (V. 19; vgl. Apg 18,25!), also: Jesu prophetisches Auftreten, Werk und Wort, Israel als Adressat, die Feindschaft der Elite, Kreuzigung, Erlösungshoffnung, klärungsbedürftig: die Osterberichte. Ebenso umfassend ist die Auflösung: τὰ περὶ ἑαυτοῦ (V. 27). Messianisches Leiden und österliche Doxa des Kyrios sind in Tora und Propheten eingeschrieben. In der Substanz wird Apg christologisch nicht mehr zu sagen haben als eben dies.

Dass Jesus „so tut, als ob“ (προσεποιήσατο) er weitergehen wolle (V. 28), hat der Rezeption einerseits Verlegenheit bereitet – der Auferstandene täuscht seine Jünger –, andererseits unerwartbar kreatives Potential entfaltet – die Legitimierung der theologischen Fiktion (vgl. Augustinus, quaest. Ev. 2,51,1). Im Erzählkontext ermöglicht die vorgespülte Trennung die inständige, nachgerade nötigende Bitte (παραβιάζομαι) an den Kyrios, er möge „bleiben“ (V. 29): μείνον μεθ’ ἡμῶν, ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἔστιν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα. Vom Blickpunkt der johanneischen Abschiedsreden betrachtet, liegt genau hierin das wesentliche Gebet der Ekklesia. In unserem Kontext hat die Bitte, symbol-sprachlich eingefärbt, eine ähnliche Funktion. καὶ εἰσηλθεν τοῦ μείναι σὺν αὐτοῖς: Dieser Finalsatz birgt die österliche Mitte auch der lukanischen Konzeption von Kirchlichkeit.

Jesus, ins Haus eingetreten, übernimmt ebenso überraschend wie selbstverständlich die Rolle des Hausvaters. Der Anagnorismos entfaltet sich in drei Stadien:

(1) Unmittelbarer Anstoß zur Rekognition ist die *Brotbrechung* (Vv. 30f.35). Dieses Charakteristikum ihres Begleiters lässt die beiden Jünger dessen Identität erkennen, öffnet, buchstäblich, ihre Augen. Die Sequenz „das Brot nehmen – segnen – brechen – ihnen geben“ ist auf das Abschiedsmahl Jesu zu beziehen (vgl. Lk 22,19) und eucharistisch konnotiert.<sup>14</sup> Das anschließende „Entschwinden“

<sup>13</sup> Vgl. S. D. Buttica, L'identité de l'Église, 399–404.

<sup>14</sup> Lk 22,19 bietet die gleichen Verben in gleicher Folge, allerdings statt εὐλογοῦ das Funktionsäquivalent εὐχαριστέω. Mitunter wird der engere eucharistische Bezug von Lk 24,30f. in Frage gestellt, so bei Frenschkowski, M., Offenbarung und Epiphanie II (WUNT II/80), Tübingen 1997, 240f. Zweifellos liegt in der mehrlinigen Applizierbarkeit der Reiz symbolsprachlicher Darstellung, doch wirkt es künstlich, den eucharistischen Bezug auszuschließen oder hintanzusetzen, wenn anders man das eucharistische Mahl in der lukanischen Erfahrungswelt überhaupt voraussetzt.

(αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν) widerspricht nur scheinbar der ausdrücklich formulierten Absicht, bei den Jüngern zu bleiben. Es ist nicht ontischer, sondern optischer Natur. Dies wird die folgende Jerusalemer Begegnung handgreiflich vor Augen führen.

(2) Das Brotbrechen öffnet den Jüngern die Augen, doch es ist die *Erschließung der Schriften*, die sie, wäre es recht zugegangen, den Herrn auf dem Weg hätte erkennen lassen. In der Retrospektive jedenfalls haftet das „brennende Herz“ daran, dass ihnen der unerkannte Begleiter „alle Schriften“ eröffnet hat (vgl. Vv. 25–27.32). Dabei geht es nicht um ein theoretisches Verstehen des messianischen Geschicks, sondern um die Erkenntnis des Messias als Mitte von Mose und Propheten. Derlei biblische Christologie – so wird den wandernden Jüngern bewusst – findet im Tempus der Gegenwart statt.

(3) Erst nach dem Aphanismus erreicht die Rekognition ihr Ziel: Die Jünger kehren unverzüglich in die heilsgeschichtliche Mitte Jerusalem und zum versammelten Kreis der Elf zurück. Dort, in der *Gemeinschaft der Osterzeugen*, sind sie selbst es, die von der – in Lk gar nicht geschilderten – Christophanie vor Simon vernehmen, bevor sie ihr eigenes Zeugnis hinzufügen können (Vv. 33–35). Das österliche Erleben findet im Apostelkreis seinen genuinen Echoraum.<sup>15</sup> Dem entspricht die weitere – fließend angehängte – Szenenfolge: In diesem Kreis erscheint der Auferstandene – jetzt kontrastreich in leibhafter Dauer.<sup>16</sup> Einerseits öffnet er nunmehr allen Versammelten „den Sinn für das Verstehen der Schriften“; andererseits sagt er ihnen die Geistsendung an, die sie für ihr Osterzeugnis vor den Völkern brauchen (Lk 24,36–49). Der Segen des zum Himmel Erhöhten rundet die Osterszenen ab. Danach (Lk 24,52f.) wechselt die Perspektive zur Jerusalemer Urgemeinde als Handlungsträger im Wartestand – ein Abschluss, in dem sich die Fortsetzung der Apg bereits abzeichnet: „An die Stelle Jesu treten die Jünger, und das Ende der Jesusgeschichte wird an dieser Stelle zum Beginn der Jüngergeschichte.“<sup>17</sup> Ist freilich die apostolische Gemeinschaft hier vor allem als Möglichkeitsbedingung der *plena recognitio Christi* gezeichnet, so ist dieser Akantenwechsel nicht mehr als eine narrative Blickwinkelveränderung. In der christologischen Wirklichkeit bleibt der himmlisch erhöhte Kyrios Protagonist.

## 2. Die Apostelgeschichte als christozentrische Schrift

Es ist offen, welcher zeitliche Abstand zwischen den beiden lukanischen Schriften liegt und in welcher Weite und Weise der dritte Evangelist den zweiten Logos bereits im Sinn hatte, als er den ersten schrieb. Indes sahen wir, dass das Ende des Evangeliums den Anfang der Apostelgeschichte vorinszeniert. Vor

---

<sup>15</sup> Vgl. J. Wanke, Brotbrechen, 186–188. Zur verstehensleitenden Funktion der Schriften in der „hermeneutischen Tischgemeinschaft“ S. Grasso, Emmaus, 445–452.

<sup>16</sup> Zu Lk 24,36–43 als Kontrasterzählung zur Emmaus-Episode vgl. M. Myllykoski, Way, 110–112.

<sup>17</sup> M. Wolter, Lk, 797.

diesem Hintergrund lässt sich die Emmaus-Episode als christologisches Programm der Apg lesen.<sup>18</sup> An den Anfang seines Evangeliums setzt Lk eine Vorgeschichte (Lk 1f.), gewissermaßen ein Stück Altes Testament im Neuen, das die Lektüre des Jesus-Bios *verheißungstheologisch* prädisponiert. Das „Alte Testament“ wird christozentrisch ausgerichtet. An den Ausgang seines Evangeliums setzt Lk die Emmaus-Episode, gewissermaßen ein Stück Jünger-geschichte im Jesus-Bios, das die *christozentrische* Lektüre des zweiten Logos vorbereitet. Die Kirchengeschichte wird christozentrisch rückgebunden. Es geht Lk also gerade nicht darum, die Zeiten Israels, Jesu und der Kirche zu trennen.<sup>19</sup> Zu den Ordnungsleistungen des Historiographen gehört es zwar, verschiedene „Epochen“ voneinander abzuheben, doch nicht minder hat er auch deren innere Stimmigkeit und Einheit aufzuzeigen. Es ist diese zweite Aufgabe, in der Lk sein *opus theologicum* sieht.

Das Grundproblem aller „Kirchengeschichte“ liegt darin, dass der Kyrios – oft schmerzhaft – unsichtbar bleibt. Die Kunst einer christlichen Geschichtsschreibung liegt deshalb darin, die Augen für die Gegenwart des Auferstandenen zu öffnen. Die drei Anagnorismos-Motive, die wir beobachtet haben, ziehen sich als Wegzeichen des Kyrios durch den gesamten Verlauf der Apg und leisten damit für die *ὁδός* der Christus-Gläubigen nichts anderes als der unerkannte Begleiter auf dem Weg nach Emmaus.

(1) *Brotbrechung*: Gemessen an der Häufigkeit der Motivverwendung, erscheint die Brotbrechung in Apg nicht auffällig. Als Missionsgeschichte ist die Makroerzählung an binnengemeindlichen Vorgängen weniger interessiert. Anders verhält es sich mit der narrativen Verortung des Motivs. Die Brotbrechung figuriert an leserlenkenden Schaltstellen als wichtiges Signum der urchristlichen *Koinonia*.<sup>20</sup> Sie rahmt die Schilderung des Binnenlebens der Jerusalemer Gemeinde, wie sie, unmittelbar als Folge des Pfingstgeschehens, im ersten Summarium urbildlich vor Augen tritt (2,42.46). Im zweiten Teil der Apg wird Paulus gezeichnet, wie er in einer Gemeindeversammlung zu Troas das Brot bricht, und zwar abermals im Erzählrahmen (vgl. 20,7.11). Recht auffällig ist die Brotbrechung im Seesturm auf der Überfahrt nach Rom (27,35). In der Sequenz „Brot nehmen – danken – brechen“ fehlt das Austeilungsmotiv, wohl wegen des paganen Charakters der Reisegesellschaft. Das überraschende Mahl des Paulus auf bewegter See ist

<sup>18</sup> Zur intertextuellen Einbindung der Emmaus-Episode in die erzählerische Strategie der beiden lukanischen Schriften, bes. zur Korrelation mit Lk 1,1–4; Apg 8,26–40 und Apg 28,17–31, vgl. auch *Gilman, J.*, The Emmaus Story in Luke-Acts Revisited, in: *Bieringer, R. / Koperski, V. / Lataire, B.* (Hg.), Resurrection in the New Testament. Festschrift Jan Lambrecht (BETHL 165), Löwen 2002, 165–188.

<sup>19</sup> Zum heilsgeschichtlichen Drei-Phasen-Modell klassisch *Conzelmann, H.*, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHT 17), Tübingen (1954/<sup>4</sup>1962)<sup>7</sup>1993.

<sup>20</sup> Eine Übersicht zur Bedeutung des Motivs in beiden lukanischen Schriften bietet *Decock, P. B.*, The Breaking of Bread in Luke 24, in: *Neotest.* 36 (2002) 39–56.

offenkundig von der Zusage des göttlichen Beistands (27,23–25.34) nicht zu trennen. Dass der Held in bewegter Not etwas für ihn besonders Kennzeichnendes und von der Not Unberührtes tut, ist auch sonst belegt, eindrücklich in Petrons Schellenroman, wo der Verseschmied Eumolpus noch im Schiffbruch, *in vicinia mortis*, sein Poem abzuschließen sucht (Satyrica 115,1–5). Paulus bricht *in vicinia mortis* das Brot: Eindrücklicher lässt sich die programmatische Bedeutung des Brotbrechens für die werdende Kirche kaum illustrieren.

(2) *Schrifterschließung*: Die Emmaus-Episode führt zu einem Zirkelschluss: Der Auferstandene eröffnet die Schrift Israels. – Die Schrift wird zum Ort, dem Auferstandenen zu begegnen. Archimedischer Punkt solcher Hermeneutik ist die personale Beziehung zum lebendigen Kyrios.<sup>21</sup> Das Motiv von „Mose/Gesetz und Propheten“ bzw. den „Schriften“ in der *interpretatio Christiana et christologica* bildet einen Leitfaden der Apg (vgl. bes. 18,28; 24,14f.; 26,22f.; 28,23). Der im geschichtlichen δεῖ (vgl. Lk 24,26) zur Geltung gebrachte göttliche Heilsplan ist in den Schriften Israels vorformuliert. Programmatisch wird dieser Zusammenhang an zwei Stellen entfaltet. In der Synagoge im pisidischen Antiochien hält Paulus seine bibelfest-jüdische Grundsatzrede (Apg 13,15–41). Nicht weniger repräsentativ wirkt die erste Einzelbekehrung: Im äthiopischen Hofeunuchen kommt das „Ende der Welt“ dem Evangelium entgegen und wird, prophetischer Ansage gemäß (Jes 56,3–8), ein Verschnittener (vgl. Dtn 23,2) in das endzeitliche Gottesvolk aufgenommen (Apg 8,26–40). Lk führt an dessen Jesaja-Lektüre (Jes 53,7f.) subtil vor, wie der Prophet auf Jesus Christus, sein Leiden und das Hineingehen in die Herrlichkeit, transparent wird. Die Klage οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ (Apg 8,32) wird – da sich „ein Geschlecht“ findet, „das erzählt“ (vgl. V. 33) – zu einem Hinweis auf jene Boten, die die Schrift erschließen, um in ihr den Auferstandenen zu entdecken: ἀνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσαστο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν (V. 35). Noch der ursprüngliche Trauersatz αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ (V. 33) weist prophetisch auf die Himmelfahrt. Jesus spricht durch die Schrift im Mund der Boten. Im Modus von „Mose und Propheten“ bleibt er, letztlich nicht anders als in Emmaus, lebendige Gegenwart. So wird es erklärlich, dass in Apg immer wieder „Herzen“, wenn nicht brennen, so doch in anderer Weise von der in den Schriften bezeugten Gegenwart des Auferstandenen berührt und verwandelt werden: Ἀκούσαντες δὲ κατενόγησαν τὴν καρδίαν ... (2,37; vgl. 2,25f.; 11,23; 15,9; 16,14). Auf der anderen Seite ist es das verkrümmte Herz, das erklärt, wenn Menschen – nächstliegend: aus dem Volk der Schrift – nicht zum Kyrios finden, den sie doch durch die Schrift kennen sollten (7,51.54; 28,27; vgl. 5,3f.; 8,21f.). Es verrät viel über das Kirchenbild der Apg, wenn das „Herz“ als Personmitte zugleich zum Zentralorgan der Ekklesia wird (vgl. 2,46; 4,32). Sie bietet den sozialen und theologischen Raum, um dem Auferstandenen „leibhaftig“ zu begegnen.

(3) *Gemeinschaft der Osterzeugen*: Die Rekognition, so nahmen wir in der Emmaus-Episode wahr, zielt auf die apostolische Gemeinschaft der Osterzeugen. Es

---

<sup>21</sup> Vgl. näher *Ernst, J.*, Schriftauslegung und Auferstehungsglaube bei Lukas (1970), in: *ders.* (Hg.), Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament, München 1972, 177–192.

liegt zutage, dass auch dieser Strang in Apg weitergeknüpft wird, deren erster Teil diese Gemeinschaft durchgehend schildert und in den Summarien als solche thematisiert (vgl. 2,42–47; 4,32–37; 5,12–16). Als Äquivalent für die apostolischen Auferstehungszeugen fungiert im zweiten Teil des Werkes die österlich geprägte μαρτυρία des Paulus. Die Christophanie des Erhöhten dient hier, perspektivisch variiert, als *cantus firmus*. An drei Wendepunkten der Verheißungsgeschichte wird sie nachgerade „eingehämmert“ (9,1–19; 22,3–21; 26,9–18): Es ist die Aufgabe des Paulus, des „Werkzeugs der Erwählung“ (9,15), das Osterzeugnis vor die Völker, das Volk der Juden eingeschlossen, zu tragen, um so auf seine Weise „Zeuge seiner Auferstehung“ (vgl. 1,22!) zu werden. Dieses Zeugnis, gründend in der Begegnung mit dem Erhöhten, wird zur Stiftungsurkunde der Ekklesia. Dabei ist die paulinische Gemeinschaft als solche ebenso wenig wie die apostolische Urzelle auf dauerhafte Fortschreibung angelegt. Jedoch hält die Abschiedsrede vor den ephesischen Presbytern in Milet fest, dass die „Herde“ auch dann vom Geist als Lebensraum des Auferstandenen bewahrt wird, wenn Paulus selbst Lauf und Dienst vollendet hat (vgl. bes. 20,24–28).

„Emmaus“ ist, so gelesen, nicht die letzte Etappe des Lebenswegs Jesu, sondern die erste Etappe der Geschichte seiner Jünger. Pointiert: *Emmaus ist die bleibende Mitte der Zeit, weil es die bleibende Mitte der Kirche ist*. Die Emmaus-Szene selbst führt vor Augen, dass die „Zeit Jesu“ der „Zeit der Kirche“ nicht vorausgeht, sondern sie begleitet, trägt und führt. Die formative Phase der Kirche ist ohne die normative Phase des Bios Jesu und der – auf Jesus Christus bezogenen – Schriften Israels nicht zu verstehen. So bietet unsere Erzählung den Schlüssel für die Geschichte der werdenden wie der gewordenen Ekklesia. Sie legt leserlenkend die Perspektive für die lukanische Historiographie fest. Die Historia der Kirche setzt den Bios des Kyrios organisch fort, ist „Biographie“ des Erhöhten. Wenn Apg anfänglich darauf verweist, dass der erste Logos von all dem handelt, was Jesus zu tun und zu lehren *begonnen* hat (1,1),<sup>22</sup> schließt dies ein, dass der zweite Logos von dem handeln wird, was Jesus zu tun und zu lehren auf neue Weise *fortsetzt*. Der Auferstandene ist, buchstäblich, der „mitgehende Anfang“.

### 3. Christus praesens

Aus unseren Beobachtungen wird deutlich, warum die jesajanisch inspirierte Metaphorik der geöffneten bzw. verschlossenen Augen oder, damit verwandt, von Licht und Blindheit beide lukanischen Schriften durchzieht, und zwar christologisch gezielt und keineswegs auf das „verstockte Judentum“ begrenzt.

<sup>22</sup> In den Kommentaren wird das Prädikat ἤρξατο vielfach unprägnant verstanden; für die „full natural force“ plädiert *Barrett, C. K.*, *The Acts of the Apostles I* (ICC), London (1994) 2006, 66f.

Die Aufgabe, die sich aus unserer Lektüre der Emmaus-Szene ergibt, ist keine geringere als die, die zweite lukanische Schrift neu zu lesen, und zwar mit Christus als sublimem Hauptakteur.

Die einzige Ostererscheinung vor den Elf im Matthäus-Evangelium (28,16–20) stellt heraus, dass der Auferstandene „alle Tage bis zur Vollendung des Aions“ mit den Seinen ist, und schließt damit die Klammer zur Vorgeschichte, in der Jesus den programmatischen Beinamen Immanuel erhält (Mt 1,23). Die „Himmelfahrt“ geschieht in Mt, so gesehen, in die Ekklesia hinein.<sup>23</sup> In Apg kann dagegen der Eindruck entstehen, dass die Himmelfahrt Jesus von den Seinen trennt und diese Trennung bis zur Parusie währen wird. Apg steht damit vor der Herausforderung, die Kluft christologisch zu überwinden. Charles F. D. Moule hat dieses Phänomen als *absentee christology* wahrgenommen.<sup>24</sup> George W. MacRae hat es systematischer verfolgt und vier Weisen benannt, in denen der Erhöhte irdisch bedeutsam wird: (1) das Pneuma, (2) der Gegenwart setzende „Name“ des Kyrios,<sup>25</sup> (3) die Anwesenheit mittels Verkündigung, (4) die Gegenwart in Gestalt von Leben, Leiden und Wundertaten der Jünger.<sup>26</sup> Diese Modi der *praesentia Christi* hat Friedrich Avemarie eingehend untersucht und mit triftigen Textbeobachtungen die These vertreten, „dass sich in den vielerlei übernatürlichen Manifestationen und Zwischenfällen, von denen die Apostelgeschichte erzählt, im Grunde nichts anderes ereignet als eine Fortsetzung der

---

<sup>23</sup> Vgl. näher *Backhaus, K.*, Kirchenkrise und Auferstehungschristologie. Zum ekklesiologischen Ansatz des Matthäusevangeliums, in: *Ernst, J. / Leimgruber, St.* (Hg.), *Surrexit Dominus vere*. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. Festschrift Johannes Joachim Degenhardt, Paderborn 1995, 127–139, hier 134–139.

<sup>24</sup> Vgl. *Moule, C. F. D.*, The Christology of Acts, in: *Keck, L. E. / Martyn, J. L.* (Hg.), *Studies in Luke-Acts*. Festschrift Paul Schubert, London (1966) 1968, 159–185, hier 179f. Moule beschreibt die *absentee christology* (ebd. 179) folgendermaßen: „More consistently than in any other New Testament writing, Acts presents Jesus as exalted and, as it were, temporarily ‚absent‘, but ‚represented‘ on earth in the meantime by the Spirit (except that, undeniably, in the vision of Acts 18:10 Jesus says ἐγώ εἰμι μετὰ σοῦ).“ Freilich verrät die Klammerbemerkung eine gewisse Unklarheit der These: Es geht dem Erzähler weniger um die *Abwesenheit* des Erhöhten als solche als um die Modi seiner *Gegenwart!*

<sup>25</sup> Vor einer undifferenzierten Konzeptionalisierung des ὄνομα-Motivs in Apg warnt *Ziesler, J. A.*, The Name of Jesus in the Acts of the Apostles, in: *JSNT* 4 (1979) 28–41. Er vermag im Namensmotiv „not a way of supplying the absence of Christ“ zu sehen (ebd. 38), wird aber den beiden für die abgewiesene Deutung maßgeblichen Denkfiguren kaum gerecht: Dcr Name stiftet eine Beziehung. – Der Träger dieser Beziehung ist als „Erhöhter“ gleichzeitig.

<sup>26</sup> *MacRae, G. W.*, „Whom Heaven Must Receive until the Time“: Reflections on the Christology of Acts (1973), in: *ders.*, *Studies in the New Testament and Gnosticism*, hg. v. *D. J. Harrington / S. B. Marrow*, Wilmington, Del. 1987, 47–64, hier 58–64.

Geschichte Jesu Christi unter den veränderten Voraussetzungen, die durch seine Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes geschaffen sind<sup>27</sup>.

Zwar steht der Kyrios, wie Stephanus sieht, zur Rechten Gottes erhöht in der ganz anderen Welt des Himmels (vgl. Apg 7,55f.), aber dies hindert ihn keineswegs daran, auf der Erde einzugreifen, im Einzelfall, wie bei der Bekehrung des Saulus, in nahezu hektischer Betriebsamkeit (vgl. 9,3–6.10–16; vgl. 22,17–21). Sein Kommunikationsmittel wird in der Zeit seiner Erhöhung das ὄραμα,<sup>28</sup> das freilich reales Mit-Sein widerspiegelt (vgl. 18,10). Alle wesentlichen Veränderungen, Abschlüsse und Neuaufbrüche werden in der Apg durch himmlische Interventionen angestoßen, modifiziert und legitimiert<sup>29</sup> und damit letztlich vom erhöhten Kyrios – in Funktionseinheit mit Gott – bewirkt. So erweist sich die „Apostelgeschichte“ als *Geschichte Jesu Christi mit seinen Jüngern*. Der, dessen Thron der Himmel ist – auch dies weiß Stephanus –, benutzt die Erde als Fußschemel (vgl. 7,49). So wenig wie Gott lässt sich der Auferstandene „verorten“: Er ist dort, wo die Jünger sind – und nur deshalb sind sie Jünger. Der Leser muss in „Emmaus“ gewesen sein, um die Jüngergeschichte zu durchschauen. „Kirchengeschichte“, theologisch verstanden, ist angewandte Christologie.

Von hier aus lässt sich am Ende die lukanische Himmelfahrt-Episode (Lk 24,50f.; Apg 1,9–11) tiefer verstehen. Im Evangelium ist die Schlussweisung von der Himmelfahrt getrennt und diese durch Segensgestus und separative Wortwahl (διέστη ἀπ’ αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν) als Abschied inszeniert. Die Erhöhung schließt den Jesus-Bios ab. Ganz anders in der Version des zweiten Logos: Diese rekapituliert nicht einfach die erste Fassung, sondern verschiebt sie perspektivisch, indem sie das österliche Ende des Evangeliums als Auftakt von „Apostelgeschichte“ sehen lässt. Die Weisung Jesu wird stärker auf die Zukunft ausgerichtet und mit der Erhöhung verschränkt; der abschiedliche Gestus fehlt. Stattdessen wird der aufsteigende Kyrios, „während sie zusahen“, durch eine Wolke „vor ihren Augen verborgen“ (βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν). Damit

---

<sup>27</sup> *Avemarie, F.*, Acta Jesu Christi. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte, in: *Frey, J. / Rothschild, C. K. / Schröter, J.* (Hg.), Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie (BZNW 162), Berlin 2009, 539–562; Zitat: ebd. 543 (dort kursiviert).

<sup>28</sup> Vgl. *F. Avemarie*, Acta, 550f.

<sup>29</sup> Genannt seien hier nur: Pfingstereignis (2,1–13); Berufung des Paulus als „Werkzeug der Erählung“ (9,1–22 u. ö.); erste Heidentaufe (10,1–11,18); Abschluss der apostolischen Phase (12,1–24); Übergang nach Makedonien (16,6–10); Fahrt nach Rom (23,11; 27,23–26 u. ö.). Eine bemerkenswerte Ausnahme ist der Apostelkonvent, der ohne himmlischen Eingriff geschildert wird (vgl. allerdings 15,7–11).

wird der ekklesiale Sehzustand *post Christum ascensum* bezeichnet. Die beiden Engel – die in der Lk-Parallele nicht vorkommen – richten den Blick der „Männer von Galiläa“ entsprechend auf die Erde zurück, auf der dieser Gemeinde ein langer Weg bis zur Parusie zu Füßen liegt. Zwischen Himmelfahrt und Parusie ist Jesus nicht „fort“, sondern „erhöht“, und zwar zum Kosmokrator. Die Himmelfahrt wird so zur österlichen Verstehens Erfahrung für die Weltreise des Evangeliums. Stephanus sieht nicht die Kluft zwischen Erde und Himmel: Zur Rechten Gottes steht der Menschensohn als der vollmächtige Herr der Geschichte. An dieser privilegierten Perspektive hat der Leser teil.<sup>30</sup>

Dagegen wird das Privileg der historischen Nähe zu Jesus aufgehoben. Mit Kierkegaard gesagt: Nach Emmaus gibt es keine Jünger erster und zweiter Hand mehr, denn im Verhältnis zum Erhöhten zählt nur die Gegenwart. Emmaus ist, so gesehen, die Erzählung *bleibender* Gleichzeitigkeit. Darin findet die konzeptionelle Einheit von Evangelium und Apostelgeschichte ihre Mitte: Die beiden lukanischen Schriften führen das gleiche christologische Thema in der generischen Varianz von Bios und Historia aus. Sie beschreiben verschiedene Etappen auf dem *einen* Weg des Kyrios.

---

<sup>30</sup> Der innere Zusammenhang zwischen der Erhöhung des Kyrios, seiner fortwirkenden Handlungsmacht und seinem höchst gegenwärtigen Heilsanspruch ist ein Leitgedanke der unter der Ägide des Jubilars erarbeiteten Erfurter Dissertation von *Schnauß, M.*, Die Jesus-Geschichte als Repräsentation des Erhöhten. Der Erhöhungsgedanke als innere Orientierung des Lukasevangeliums – eine bibeltheologische Studie (EThSt 100), Würzburg 2011. Was dort für das dritte Evangelium gezeigt wird, findet seine unmittelbare Anwendung in Apg. – Es stimmt mich dankbar, dass ich jetzt bereits der vierten Generation Erfurter Lukas-Exegese begegnen darf. Gern nutze ich die Gelegenheit, mit diesem Beitrag zur lukanischen Christologie meine Verbundenheit mit Claus-Peter März, dem Protagonisten der dritten Generation, zu bekunden.