

EINLEITUNG
Auf dem Weg nach Emmaus – und zu einer Biblischen
Hermeneutik in interdisziplinärer Perspektive

Cornelia Richter / Elisabeth Hartlieb

Die Emmaus-Perikope Lk 24,13–35 gehört zu den bekanntesten neutestamentlichen Erzählungen und erfreut sich in Wort und Bild großer Beliebtheit in Religionsunterricht, Gottesdienst oder Bibliodrama.¹ Angesichts ihrer breiten Wirkungsgeschichte in kirchlicher und pädagogischer Praxis ist es umso erstaunlicher, dass sie v. a. in der deutschsprachigen theologischen Forschung erst in jüngster Zeit ausführlich behandelt und selbst in der neutestamentlichen Exegese weit weniger intensiv bearbeitet wird als andere ähnlich markante Narrationen – die Literatur ist durchaus überschaubar und die Arbeiten von Michael Wolter stechen umso mehr hervor.²

¹ Aus der Fülle seien nur exemplarisch genannt: *I. Riedel*: Die Emmaus-Geschichte als Trauer-Weg. Erschließung eines Textes mit bibliodramatischen Elementen, in: JRP 8 (1991) 89–100; *E. Dieterich* (Hg.): Weit ist der Weg nach Emmaus. Familiengottesdienste, Spiele und Bausteine für die Festzeiten im Kirchenjahr, zum Feiern im Gottesdienst, Kindergottesdienst, in Kindergruppe und Schule, Stuttgart ³1991; *G. Miller/F. W. Niehl* (Hg.): Von Babel bis Emmaus. Biblische Texte spannend ausgelegt, München 1993; *E. Hölscher/M. Klessmann*: Die Auferstehung einer Geschichte. Eine bibliodramatische Bearbeitung von Lk 24,13–35, in: EvTh 54 (1994), 391–399; *H. Multhaupt*: Als Kleopas nach Emmaus ging. Biblische Spiele zum Kirchenjahr für Gottesdienst, Schule und Gruppe, Mainz 1997; *Th. Menges*: Licht-Fährte und Emmaus-Weg, in: Katechetische Blätter 132 (2007), 105–112; *S. Loge*: Arnulf Rainers Christusübermalungen als Bilder des Glaubens?, in: Loccumer Pelikan. Religionspädagogisches Magazin für Schule und Gemeinde 1/2005, 7–12 (auch abrufbar unter URL: <<http://www.rpi-loccum.de/arnulf.html>> [22.08.2013]); *Ch. Kalloch*: „Da gingen ihnen die Augen auf“. Bibeldidaktische Überlegungen zur Emmausgeschichte in ausgewählten Kinderbibeln, in: Praxis Gemeindepädagogik 60 (1/2007), 37–39; *R. Göllner/N. Brieden/Ch. Kalloch* (Hg.): Emmaus: Auferstehung heute eröffnen. Elementarisierung – Kompetenzorientierung – Kindertheologie (Bibel – Schule – Leben 8), Berlin 2010; *F. Herbert*: Sehen und Erkennen. Wie Bilder Sinn machen. Zwei Beispiele zur Emmausgeschichte (Lk 24,13–35), in: rhs 53 (5/2010), 252–261; *R. Maschwitz*: Neu auf den Weg geschickt – Emmaus. Lukas 24,13–35, in: *Ders.*: Gemeinsam Gott begegnen. Kinder geistlich begleiten – das Praxisbuch für Schule, Gemeinde und Familie, München 2011, 217–227; *B. Dressler*: Lukasevangelium, in: *Ders./H. Schroeter-Wittke* (Hg.): Religionspädagogischer Kommentar zur Bibel, Leipzig 2012, 452–469.

² Generell zur Exegese von Lk 24 und bes. zu Lk 24,13–35 vgl. den jüngsten und herausragenden Kommentar von *M. Wolter*: Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 774–787, der zudem einen guten Überblick über die französische und anglo-amerikanische Literatur bietet. Für den deutschsprachigen Kontext sind darüber hinaus relevant: *E. Lohse*: Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums (BSt 31), Neukirchen-Vluyn 1961; *F. Schnider/W. Stenger*: Beobachtungen zur Struktur der Emmausperikope, in: BZ NF 16 (1972) 94–114, nochmals als: *W. Stenger*: Beobachtungen

Ogleich Lk 24,13–35 in Homiletik, Katechetik und Religionspädagogik als zentraler Text betrachtet wird, um exegetische und systematisch-theologische Fragestellungen zu verknüpfen und in ihrer wechselseitigen Dependenz nicht nur zu reflektieren, sondern auch praktisch zu vermitteln, fehlen entsprechende grundlegende Arbeiten exegetischer und systematischer Provenienz, die Disziplinen übergreifend an den Fragen der Hermeneutik und des Schriftverständnisses, der Christologie und des Verhältnisses von sinnlicher und medialer Repräsentanz arbeiten. Insgesamt steht das Vorhaben daher unter dem Programm der Arbeit an einer Biblischen Hermeneutik, die sich im gegenwärtigen systematisch-theologischen Diskurs einer großen Beliebtheit erfreut, jedoch keineswegs überall zu einer direkten Arbeit an

zur Struktur der Emmauserzählung (Lk 24,13–35), in: *Ders.*: Strukturelle Beobachtungen zum Neuen Testament (NTTS 12), Leiden 1990, 72–92; *J. Wanke*: Die Emmauserzählung (EThSt 31), Leipzig 1973; *Ders.*: "... wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten". Zur Auslegung der Emmauserzählung Lk 24,13–35, in: *BZ NF* 18 (1974) 180–192; *P. Schubert*: Struktur und Bedeutung von Lukas 24, in: *P. Hoffmann* (Hg.): Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu, Darmstadt 1988, 331–359; *H. D. Betz*: Ursprung und Wesen christlichen Glaubens nach der Emmauslegende (Lk 24,13–35), in: *Ders.*: Synoptische Studien. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1992; *A. M. Schwemer*: Der Auferstandene und die Emmausjünger, in: *F. Avemarie/H. Lichtenberger* (Hg.): Auferstehung – Resurrection. The fourth Durham-Tübingen Research Symposium. Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (WUNT 135), Tübingen 2001, 95–117; *H.-J. Eckstein*: Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu. Lukas 24,34 als Beispiel früher formelhafter Zeugnisse, in: *Ders./M. Welker* (Hg.): Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen-Vluyn 2002, 1–30; *A. M. Schwemer*: Das Problem der Mahlgemeinschaft mit dem Auferstandenen, in: *Chr. Grappe* (Hg.): Le repas de Dieu. Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal. Strasbourg 11–15 septembre 2002 (WUNT 169), Tübingen 2004, 187–226; *C. Janssen*: Christologie auf dem Weg. Die Erinnerung an Jesus als Potenzial für politischen Widerstand (Lk 24,13–35)?, in: *BiKi* 58 (3/2003), 156–160; *J. Korbacher*: Die Emmaus Geschichte – etwas anders gelesen (Glauben und Leben 24), Münster 2005; *U. Mittmann-Richert*: Erinnerung und Heilserkenntnis im Lukasevangelium. Ein Beitrag zum neutestamentlichen Verständnis des Abendmahls, in: *L. T. Stuckenbruck/St. C. Barton/B. G. Wold* (Hg.): Memory in the Bible and antiquity. The fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004) (WUNT 212), Tübingen 2007, 243–276; *J. Becker*: Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum, Tübingen 2007, 39–61; *M. Wolter*: Prophet oder Messias? Beobachtungen zu den Christologien von Lk 24,19–27, in: *V. Lehnert/U. Rüsen-Weinhold* (Hg.): Logos, Logik, Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes, FS K. Haacker, Leipzig 2007, 170–184, wiederabgedruckt in: *M. Wolter*: Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas (WUNT 236), Tübingen 2009, 373–387; *F. Bovon*: Das Evangelium nach Lukas (EKK 3/4), Neukirchen-Vluyn/Düsseldorf 2009, 542–572; *C. Janssen*: Alltagserfahrungen. Essen und Auferstehung (Lk 24,13–35), in: *M. Geiger/Chr. M. Maier/U. Schmidt* (Hg.): Essen und Trinken in der Bibel, FS R. Kessler, Gütersloh 2009, 147–159; *M. Bauspieß*: Geschichte und Erkenntnis im lukanischen Doppelwerk. Eine exegetische Untersuchung zu einer christlichen Perspektive auf Geschichte, Leipzig 2012, darin insb.: IV. Offenbarung und Erkenntnis. Die Erscheinung vor den Emmaus-Jüngern (Lk 24,13–35), 249–300; *Knut Backhaus*: Christologia Viatorum. Die Emmaus-Episode als christologisches Programm der Apostelgeschichte, in: *M. Bär/M. Hermann/Th. Söding* (Hg.): König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie, FS C.-P. März, Erfurt 2012, 137–148.

den Texten und/oder deren Bezug auf elementare Lebensvollzüge führt, obgleich das Programm einer „Hermeneutik der Lebenswelt“³ seit Jahren gerne zitiert wird. Der vorliegende Band ist daher aus dieser doppelten Perspektive heraus verfasst und insgesamt der Arbeit an der Hermeneutik in der Weise verpflichtet, dass sich erstens die Botschaft des Textes aus dem gemeinsamen Gespräch der theologischen Disziplinen entwickelt und darin zweitens der lebensnahe und lebensbewusste Bezug auf Brüche und Dissonanzen wie auf Vertrautheit und stimmige Weiterführung thematisiert wird – eine Programmatik, die künftig die Arbeit am *Bonner Institut für Hermeneutik* in besonderer Weise prägen wird.

Diese doppelte Perspektive prägt auch die Emmausgeschichte: Die Jünger, gebeutelt von den Ereignissen um Karfreitag und Ostern, sind von keinerlei Osterfreude erfüllt, sondern gehen in tiefer Trauer aus Jerusalem weg, verzweifelt ob der verlorenen Hoffnung auf die reale Einlösung von Jesu Verkündigung, verstört ob des Verlusts von Jesu Leichnam, erschüttert in ihrer eigenen, nun mühsam neu zu findenden Rolle. In diese Situation hinein tritt Jesus an ihre Seite, lässt sie ihren Kummer erzählen und legt ihnen dann die Schrift aus. Die lehrhafte Auslegung reicht freilich noch in keiner Weise hin, denn weder verstehen die Jünger, was Jesus sagt, noch erkennen sie ihn. Lukas erzählt diese Szene in einer tiefgründigen Komik, die jedoch von höchster theologischer Konsequenz ist: So unabdingbar das gemeinsame Gespräch mit Jesus ist, in dem die Jünger ihre eigene Deutung bzw. ihr eigenes Unverständnis erst einmal artikulieren dürfen, so wenig reicht die kognitive Auseinandersetzung mit Jesu Auslegung zum Verstehen. Erst wenn Gespräch, Auslegung und neuerlicher elementarer Lebensvollzug zusammenkommen – im Brechen des Brotes beim gemeinsamen Essen – gehen den Jüngern die Augen auf, ist wahres Verstehen möglich. Damals wie heute wird unser theologisches Verstehen im Alltag von der Lebenserfahrung initiiert, gerade wenn es um krisenhafte Ereignisse geht, die einer sofortigen Bearbeitung bedürfen, wie z. B. in der Krankenhaus- oder Notfallseelsorge, aber auch in der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen angesichts der vielfältigen Probleme individueller Identitätsfindung. Gelingt es uns als PfarrerInnen, LehrerInnen oder schlicht als aufmerksame Mitmenschen in solchen Situationen, ein biblisches Wort oder eine Narration zur rechten Zeit und in die rechte Stimmung hinein zu setzen, vermag sich eine Wirkung zu entfalten, die wir selbst nicht hervorzubringen in der Lage gewesen wären.

Für die schriftliche Reflexion solcher Zusammenhänge haben wir uns entschieden, mit der klassischen Textthermeneutik zu beginnen, weil in der lesenden und lebensberuhigten Rezeption die eingehende AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM TEXT am Anfang stehen darf. Der Band wird daher eröffnet durch drei exegetische Partien, die jeweils unterschiedliche Aspekte der Emmausperikope in den Blick neh-

³ *B. Waldenfels*: In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt a. M. ²1994. – In der Programmatik anschließend vgl.: *M. Moxter*: Kultur als Lebenswelt (HUTH 38), Tübingen 2000; *P. Stoellger*: Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont (BHTh 39), Tübingen 2000; *J. Lauster*: Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt 2005; *H. Blumberg*: Theorie der Lebenswelt, (aus dem Nachlass veröffentlicht) Berlin 2010; *I. U. Dalferth/P. Bühler/A. Hunziker* (Hg.): Hermeneutische Theologie – heute? (HUTH 60), Tübingen 2013.

men. *Michael Wolter* versteht die vielfältig lesbare Emmausgeschichte zunächst mit einem räumlichen und zeitlichen Rahmen, indem er die Schwierigkeit der topographischen Bestimmung thematisiert und darüber die vorlukanische Überlieferung von der lukanischen Fassung zu unterscheiden weiß. Die von Lukas literarisch hergestellte Nähe zu Jerusalem wie die Zuordnung zum Ostermontag verdanken sich seiner „narrative[n] Inszenierung von Theologie“ im Sinne einer zum Teil hoch ironischen „Fiktionalisierung“⁴ im Dienste einer konzeptionellen Christologie. *Rudolf Hoppe* bezieht sich in dieser Szenerie auf den Topos der Schriftlehre, und zwar sowohl in der Bedeutung des Schriftverweises in Lk 24,1–12 wie in Jesu Rolle als Schriftausleger in Lk 24,13–35. Obgleich die Schrift in dem gesamten Textkorpus eine so bedeutende Rolle spielt, reicht sie den Jüngern doch nicht zur Erkenntnis hin, die sich vielmehr erst im Brotbrechen einstellt. Doch auch dann bedarf es der Weiterführung, denn erst durch Jesu eigene Einordnung seiner Geschichte in den universalen Heilsplan Gottes (Lk 24,44–49) wird eine klarere Einsicht erreicht. Vertieft zur schriftgemäßen Deutung der Erniedrigung und Erhöhung Jesu wird dies schließlich von Lukas in Apg 8, genauer in der Auslegung von Jes 53,7f. durch Philippus, der offenkundig „als erster den Auftrag des Auferstandenen“ realisiert habe.⁵ *Christoph Levin* weist uns bereits auf den Weg von der Exegese in die Wirkungsgeschichte, indem er der Wendung „brannte nicht unser Herz in uns?“ (Lk 24,32) nachspürt, an der sich ein eindrückliches Changieren der semantischen Bedeutung als Ausdruck von Trauer und Schmerz wie von bestätigender Begeisterung zeigen lässt. Im Ausgang von zeitgenössischen Beispielen wie einem Song der „Toten Hosen“ folgt Levin dem Motiv zurück zu Joseph von Eichendorff, Matthias Claudius und Michael Schirmer bis zur Emmausgeschichte und deren Vorbilder in den Psalmen, in den Konfessionen des Jeremia und im Testament Naftalis. Aus den alttestamentlichen Belegen lässt sich die entscheidende Transformation der Semantik verstehen, weil sie in besonderer Weise zeigen, dass es jeweils die Lebenserfahrung ist, von der her sich Schrift und theologische Deutung erschließen. Das brennende Herz kann darüber in der Emmauserzählung zum Ausdruck der „Selbsterkenntnis“ werden, „dass sich in der schmerzhaften Erfahrung [...] die Schrift spiegelt“.⁶

Die Exegese ist in solch einem Verfahren ein bestimmender Faktor, aber sie steht nicht alleine. Denn die Sicht auf den Text verändert und weitet sich, wenn man aus ihr übergeht in die Wirkungsgeschichte. Die HISTORISCHE REZEPTION wird im nächsten Abschnitt daher von *Johannes Schilling* anhand der Auslegungsgeschichte der Emmaus-Perikope weiter vertieft. Beginnend mit Augustins Fokussierung der Präsenz des Auferstandenen auf den Moment des Brotbrechens, zeigt Schilling die Aufnahme und Erweiterung dieses Motivs in verschiedenen Predigten Luthers, wo es besonders mit der Frage des angefochtenen Glaubens in Verbindung gebracht wird. Calvin hingegen akzentuiert die Bedeutung der durch den Geist erschlossenen Glaubenserkenntnis und der daraus erwachsenden affirmativen Verkündigung der Herrlichkeit Christi. Neben der wortgewaltigen Rezeption durch die Reformatoren

⁴ *Wolter*, 26.

⁵ *Hoppe*, 40.

⁶ *Levin*, 50.

lenkt Schilling zudem unseren Blick auf bildende Kunst und Musik, für die er – wie später auch Wilhelm Gräß – auf Rembrandt und Schmidt-Rottluff hinweist, wie auf Werke von Johannes Weyrauch und Rudolf A. Schröder, der die Emmausperikope in Reimform ausgelegt hat. Auch *Walter Sparn* untersucht die Auslegungsgeschichte zu Emmaus, nun im Kontext der intermedialen Frömmigkeitsgeschichte von Luther bis Barth, für die Texthermeneutik und Inszenierung eine komplexe Interaktion eingehen. Während Luther „die Emmausgeschichte als Zeugnis eines hermeneutischen Ereignisses“ versteht, dominiert bei Calvin der „historisch-philologische[...] Kommentar“.⁷ In der folgenden lutherischen Rezeption bei Strigenitz, Arndt und Spener rückt die hermeneutische Erschließungskraft der gemeindlichen Kommunikation zunehmend in den Vordergrund, in Wechselwirkung mit der jeweiligen frommen Selbsterfahrung. Letztere bleibt – von Spalding bis Schleiermacher – der Ansatzpunkt einer aufgeklärten bzw. philosophisch reflektierten Theologie, die auf Vernunft und Sittlichkeit setzt, ohne die affektiv-ästhetische Dimension zu schwächen, die bei Schleiermacher schließlich im Moment der unmittelbaren Wirkung kulminiert. Die Reihe schließt mit Barths Charakterisierung der Emmausgeschichte als eines Kommentars zu den „übrigen unentbehrliche[n] Ostergeschichte[n]“: Kommentar, weil sie nicht lehrt, sondern „nur“ erzählt, darin aber die Trias von Bibelhermeneutik, innerer Erleuchtung und kommunikativem Geschehen dauerhaft prägnant thematisiert.

Mit dieser Trias sind wir im nächsten Abschnitt angelangt: CHRISTUS IM DENKEN, FÜHLEN, BITTEN UND VERSTEHEN, in dem es vorrangig um die systematisch-theologische Reflexion geht.⁸ *Philipp Stoellger* eröffnet diesen Teil mit einer Analyse der *media salutis* als Präsenzmedien, deren sinnliche Materialität gerade kein philosophisch zu idealisierendes Vehikel, sondern im strengen Sinne konstitutiv ist – in Abendmahl und Predigt wie für die in der Emmauserzählung thematisierte Christologie. Sie wird in dreifacher Perspektive narrativ bearbeitet, von Lukas, den Jüngern und Christus selbst, um ihre Wirkung zuletzt pneumatologisch zu entfalten, und zwar „aus dem Geist der Narration“ dessen, der als Erzählter auf dem Weg zum Erzähler wird und seine Geschichte selbst erzählt.⁹ Die Frage nach der Wirklichkeit göttlichen Seins und göttlicher Präsenz wird auch von *Jens Trusheim* traktiert, nun in der Lektüre von Barth und Tillich. Für Barth kann Auferstehung nie auf das historische Faktum oder die dogmatische Erkenntnis reduziert werden, sondern ist reine Aktualität, in der sich im Glauben ein Geschehen vollzieht, das von uns nicht selbst

⁷ *Sparn*, 76.

⁸ Aus der systematisch-theologischen bzw. philosophischen Literatur seien ebenfalls exemplarisch genannt: *J.-L. Marion*: „They recognized him; and he became invisible to them“, in: *MoTh* 18 (2/2002), 145–152, zu Marion vgl.: *S. MacKinlay*: *Eyes Wide Shut. A response to Jean-Luc Marion's account of the journey to Emmaus*, in: *MoTh* 20 (3/2004), 448–456; *Doris Hiller*: *Gottes Geschichte – hermeneutische und theologische Reflexionen zum Geschehen der Gottesgeschichte, orientiert an der Erzählkonzeption Paul Ricoeurs'*, Neukirchen-Vluyn 2009, darin v. a.: 3.4.1 Die Emmausgeschichte im mimetischen Prozess u. 3.4.2 Emmaus als mimetisch-christologische Grunderzählung, 360–372; *H. Deuser*: *Geistesgegenwart. Pneumatologie und kategoriale Semiotik*, in: *ZNT* 13 (2010), 78–85.

⁹ *Stoellger*, 107.

hergestellt werden kann – und doch in dogmatischer Dialektik zu bezeugen ist. Die darin enthaltene Selbstimmunisierung Barths hat Tillichs Kritik hervorgerufen, die theoretisch überzeugt und sich doch ihrerseits als ebenso anfällig für aufhebungstheoretische Inkonssequenzen erweist. Karl Barth bleibt Referenzautor, wenn *Katharina Eberlein-Braun* die Figur der Reminiszenz mit ihm zur Denkform erhebt. Sie sondert die verschiedenen Reminiszenz-Ebenen der Emmausgeschichte und setzt sie ins Verhältnis zu Barths Lehre vom Wort Gottes in KD I/1: Selbstreflexivität, die im Modus der Reminiszenz das Andere allererst stattfinden lässt. Von der Reflexivität zum Gefühl geht es weiter bei *Thorsten Dietz*, der die anthropologische Grundrelation von Gefühl und Vernunft in verschiedenen Modellen Revue passieren lässt, nämlich als Entwicklungslogik, Gegensatzlogik und Vermittlungslogik, um schließlich mit Rudolf Otto eine Vorlage zu finden, in der beide Pole in der „Intentionalität der Gefühlszustände“¹⁰ in gelungener Weise ins Verhältnis gesetzt werden. Die hier noch polare Relation wird von *Katrin Schindehütte* in ein dynamisch-zirkuläres Verhältnis gesetzt: Sie nimmt die Inszenierung der räumlichen Bewegung in der Emmausperikope ernst und analysiert diese in den Momenten des Gehens, Stehens, Sitzens und Fortgehens: Das „krisengleiche[...] Gehen“ wie das „selbstvergewissernde[...] Stehen“¹¹ der Jünger, das gemeinsame Sitzen, das einander Zuwenden im Augenblick des Erkennens, das sie mit neuer Kraft auf die Beine bringt und sich wieder auf den Weg machen lässt, bringt die tiefgründige leibhaftige Dimension jeder Glaubensbewegung erst zum Vorschein. Die darin anklingende Dringlichkeit wird von *Gabriel Brand* zum Thema gemacht. Er geht dem scheinbar nebensächlichen Detail nach, dass die Jünger Jesus dem Text nach „nötigten“, als sie ihn des Abends zum gemeinsamen Verweilen eingeladen haben. Mit Rekurs auf Kants praktische Philosophie wird der Begriff der Nötigung als Relationsbegriff bestimmt, konnotiert mit der Idee der Autonomie (des Willens), mit Verbindlichkeit und Pflicht, mit dem Phänomen eines praktischen Gefühls und dem Gedanken der Selbstbilligung. In einem zweiten Schritt bezieht Brand dies auf das Gebet als einer Ausdrucksform „zwischen Nötigung und Bitte“ bzw. zwischen „Bitte und Gebet“¹² und kann das Gebet darüber als Prozess selbstreflexiver wie performativer Anerkennung explizieren. Die darin enthaltene Reflexion selbstbestimmter Freiheit und Abhängigkeit ist ebenso Thema bei *Monica Schreiber*, nun in der Verhältnisbestimmung von kirchlicher Identität und Gastfreiheit mit dem Ziel, „im Dialog mit der Emmausperikope den Charakteristika einer prozessual-dynamischen Bestimmung christlicher Identität nachzugehen“¹³. Mit dem niederländischen Theologen J. Hendriks und in Bezug auf die aktuelle religiös-plurale Situation in den Niederlanden diskutiert sie die Gastfreiheit als Spezifikum kirchlicher Identität, der als Raum für das gemeinsame Finden und Gehen neuer Wege sehr viel mehr Bedeutung zukomme denn „normativer oder inhaltlicher Aussagen über Gott und Christus“. Verbunden mit dem identitätstheoretischen Ansatz von Karl E. Weik rückt die Kommunikation der die Gruppe konstituierenden „stories“ in den Vordergrund, die in

¹⁰ Dietz, 144.

¹¹ Schindehütte, 154.

¹² Brand, 162 u. 164.

¹³ Schreiber, 170.

Emmaus wie in heutigen Gesellschaften eine kollektive Selbstverständigung mit offenem Ausgang ermöglichen – auch wenn es in Emmaus angesichts der Begegnung mit Transzendente[m] weniger um die Schaffung als um das Finden von Identität geht. Eine ganz andere Form von Anerkennungsprozessen thematisiert schließlich *Melanie Mordhorst-Mayer*, die die Emmausgeschichte mithilfe der jüdischen Schriftauslegung, und zwar der sieben Regeln des Hillel, ein Stück weit entschlüsselt. Die darin formulierten Analogie- und Relationsschlüsse zeigen die in den narrativen Stil von Jesu Schriftauslegung eingebetteten hermeneutischen Kunstgriffe, mit deren Hilfe Jesus den schriftkundigen Jüngern die Augen wie die Schrift öffnet und sie den Bezug sehen lässt zwischen dem, was geschrieben steht und den Ereignissen um Kreuz und Auferstehung.

Die bei Mordhorst-Mayer bereits thematisierte Frage nach der Methodik hermeneutischer Auslegungskunst stellt die Überleitung her zum nächsten Abschnitt, in dem es nun allerdings nicht mehr vorrangig um eine Texthermeneutik geht, sondern um eine ästhetische Hermeneutik bzw. um eine Hermeneutik des Ästhetischen: SINNLICH-MEDIALE INSZENIERUNG UND LEIBHAFTIGES ERLEBEN treten nun explizit in den Vordergrund, beginnend mit einer Bildstrecke aller in den Beiträgen analysierter Kunstwerke. Es war uns ein besonderes Anliegen, die wunderbaren Kunstdrucke wie die Notenbilder den LeserInnen vor Augen stellen zu können, auch wenn uns das Bemühen um Bildrechte und Abdruckgenehmigungen auf einen ganz eigenen Weg mit Hindernissen, Fallstricken und zähen Durchgangsverhandlungen gebracht hat. Nun aber danken wir allen Künstlern, Agenturen, Verlagen, Galerien und Museen für ihre Zusagen und empfehlen diese Seiten Ihren ganz besonderen Mußestunden an.¹⁴ Die Analyse beginnt mit einer Bildmeditation von *Wilhelm Gräb*: So wie es Lukas gelungen ist, das Undarstellbare mit Worten in darstellbare Szenen zu setzen, so haben Rembrandt, Schmidt-Rottluff, Arnulf Rainer und andere das Darstellbare auf das Undarstellbare hin durchsichtig zu machen gesucht. In der reflexiven Betrachtung ihrer Bilder gehen wir mit den Jüngern den langen Weg der Verzweiflung oder sehen, wie die Augen aufgehen, paradoxerweise in dem Moment, in dem alles Darstellbare in die Undarstellbarkeit entschwindet. Was im Bild (nicht) zu sehen ist, ist in der Musik zu hören – im akustischen Schweigen wie in der leuchtenden Klangfülle in Bachs D-Dur: *Klaus Röhrling* präsentiert Messiaens „L'apparition du Christ ressuscité à Marie-Madeleine“. Nicht die Emmausgeschichte ist darin vertont, sondern jene Szene aus Joh 20,11–18, in der Maria am Grab sitzt und weint, bis sie ein Fremder beim Namen ruft und sie in ihm ihren Meister erkennt. Gott – „Adoro te!“ – wie Mensch – „Marie!“ – werden musikalisch beim Namen gerufen und treten ein in das Wort- und Hörgeschehen, das zum gegenseitigen Erkennen führt. Auch in Messiaens „Meditations sur le mystère de la Sainte Trinité“ lässt sich die kunstvolle Vertonung narrativer Theologie hören, dort bezogen auf Himmelfahrt und anbrechende Apokalypse. Ein weiteres Beispiel musikalischer Theologie wird von *Stefan Berg* kompositionstheoretisch interpretiert:

¹⁴ Zu kunstgeschichtlichen Auslegungen vgl. oben (Anm. 1) und exemplarisch: *R. Pindel*: „Da gingen ihnen die Augen auf und sie erkannten ihn“. Die Analyse Lk 24,13–35 und die Wirkungsgeschichte anhand der Werke Rembrandts von Rijn, in: *Analecta Cracoviensia* 37 (2005), 309–339.

die „Auferstehungshistoria“ von Heinrich Schütz. Auch er beginnt mit Maria am Grabe (Joh 20), geht dann weiter zu Emmaus und Jesu Erscheinung vor den Jüngern (beides Lk 24) und erweckt damit „den Eindruck, dass das Erkennen je komplizierter wird, desto weiter es sich vom Ostermorgen entfernt“: Die Musik dient dabei gerade nicht nur der bloßen Vertonung der erzählten Expression, sondern ist „aus sich selbst expressives ‚musikalisches Sprechen‘“.¹⁵ Am Ende fallen damit Wort und Musik zusammen, gehen eine Symbiose ein, die über die konzertante Aufführung hinaus schließlich der je eigenen Expressivität bedarf. *Elisabeth Joß, Insa Rohrschneider und Frithard Scholz* haben den Weg nach Emmaus daher konsequenterweise in eine Text-und-Musik-Performance mit Feier des Abendmahls transponiert und die Gemeinde mitgenommen auf diesen Weg. Lk 24 wird mit Zitaten aus Werken von Dietrich Korsch sowie anderen literarischen und liturgischen Texten ins Gespräch gebracht und so im liturgischen Gespräch reflektiert.

Im Brotbrechen des gemeinsamen Mahls werden wir vorbereitet, uns im letzten Abschnitt neu die FRAGE NACH DER IDENTITÄT des Auferstandenen wie nach unserer eigenen Identität zu stellen; einer Frage, die sich nur in der kommunikativen Interaktion und d.h. in einem Gespräch beantworten lässt: *Wilhelm Lütterfelds* versucht sie aus der Perspektive verschiedener philosophischer Identitätsmodelle (synthetisch, semantisch, essentialistisch, über Familienähnlichkeiten, kontinuierlich) zu beantworten, um die theologisch-dogmatische Aussage zu verstehen, dass der sich zu den Jüngern gesellende Begleiter (tatsächlich) der gekreuzigte und auferstandene Herr sei. Kann es sich hierbei um eine Aussage personaler Identität handeln? Wenn überhaupt, dann scheint dies nur im Sinne einer dialektischen Identitätsstruktur möglich zu sein. *Dietrich Korsch* hingegen wählt den Weg einer meditativen Hermeneutik, die das literarische Genus einer mehrstufigen Narration als Teil der Identitätsbestimmung in der Emmausgeschichte versteht. Das logische Problem der Identität einer Person kann darüber nicht gelöst werden, wird jedoch in seiner konstitutiven Widersprüchlichkeit besser verstanden: „Identität gibt es nur im fortlaufenden Selbstbezug, der an immer wieder anderer Selbstausslegung haftet und sich in der Beziehung auf solche Lebensmomente konkretisiert.“¹⁶ Die Identität einer Person lässt sich deshalb nicht durch allgemeine, begriffliche Zuordnungen erfassen, sondern ist abhängig davon, dass und wie sie erzählt wird – vom Individuum selbst wie von den anderen. Erzählen jedoch braucht einen Kontext, braucht den mit anderen geteilten Lebensvollzug. Sinnliche Präsenz ist dafür konstitutiv, wenn auch nicht ausschließlich in der direkten Präsenz; auch die indirekte, erinnerte und im gemeinsamen Vollzug gegenwärtige Präsenz des Entzogenen vermag uns dessen Identität zu versichern und uns darüber selbst neue Wege zu erschließen.

Die Emmausjünger machen sich auf den Weg nach Jerusalem, um sich und anderen von ihrer Begegnung zu erzählen und die Erzähl- und Mahlgemeinschaft mit anderen neu zu beginnen. Wir selbst wenden uns an dieser Stelle aus dem Kreis des Symposions Ihnen, den Leserinnen und Lesern zu. Mit denen wir (vielleicht) die erinnernde Mahlgemeinschaft teilen, mit denen wir aber sicherlich gemeinsam haben, das Leben immer wieder auf neue Wege hin prüfen zu müssen. Sie sind zuwei-

¹⁵ *Berg*, 218.

¹⁶ *Korsch*, 260.

len nicht nur steil und steinig, sondern können geradezu gebirgig und entsprechend abgründig erscheinen, so dass sogar der Weg selbst verborgen zu sein scheint. Und doch bleibt nur übrig, im gemeinsamen Gespräch weiter zu gehen – in der Gewissheit, dass sich sogar der Weg in den Tod als Weg in das Leben hinein erweist. Eine rein eschatologische Perspektive ist damit freilich nicht gemeint: Denn was sich eschatologisch hoffen lässt, kann die Präsenz bestimmen. Deshalb gilt: Die Gegenwart ist es wert im Jetzt gelebt zu werden, in der Begegnung mit dem Anderen, von dem her wir uns erst richtig verstehen lernen.