

---

# Segen

## Wahrnehmung der Ambivalenzen, Achtsamkeit auf Spannungen und Widersprüche

Christoph D. Müller

Anhand kleinerer »case-studies« sollen vielschichtige Ambivalenzen des Segens aufgezeigt werden. Das Thema wird nicht linear entwickelt, sondern von verschiedenen Perspektiven aus angegangen: Im ersten Kapitel geht es um die Spannung von Segen und Segens-Darstellungen, die sowohl beklemmend als auch lebensvoll erlebt werden können; im zweiten Kapitel wird mit einem semiotischen Ansatz die Ambivalenz der Subjekte thematisiert; im dritten Kapitel kommt die gefährliche Seite des Segens in den Blick, und der Unterschied zwischen Verletzung und Mißbrauch; im vierten Kapitel wird besprochen, wie die spirituelle Kompetenz von zu Segnenden gefördert statt beschnitten werden kann; und im fünften Kapitel folgt ein Plädoyer für »Glücksarbeit«, die Segensgeschichten im Wider-Spruch zu Leidenserfahrungen bewußt in unser Erleben integriert.

### 1. Das beklemmend-beschädigende und das lebensvolle Geschenk

Manchmal, wenn wir in einem angeregten Gespräch sind, manchmal auch, wenn beim »small talk« ineinander und durcheinander geredet wird, passiert es, daß unerwartet eine Stille eintritt. Niemand redet mehr. Ein merkwürdiger Moment, vielleicht peinlich, vielleicht befremdend – oder auch befreiend: jedenfalls ein Augenblick unerwarteten Innehaltens. Die Romands sagen dann: »Un ange passe«. Der Ausdruck ist schwer zu übersetzen; vielleicht: »Ein Engel geht vorüber, passiert den Raum«. Sieben kleine Häuser, schönrostige »cabanes«, sollten solche Augenblicke der Stille und des Innehaltens im Rahmen der Schweizer Landesausstellung Expo. 02 ermöglichen. Sie säumten das Murtenseeufer und waren wie der riesige Monolith mitten im See von Jean Nouvel entworfen. Die Ausstellung hieß »Un ange passe« und wurde mitgetragen vom Verein Schweizer Kirchen an der Expo, zu dem die großen und auch kleine Kirchen gehörten, zum Beispiel die syrisch-orthodoxe Kirche in der Schweiz. Es war das sichtbarste Expo-Projekt der Kirchen. Die sieben Räume, »Himmel«, wie sie hießen, wurden in z. T. sehr beeindruckender Weise von sechs KünstlerInnen gestaltet und waren verschiedenen »Themen des Glaubens« gewidmet.<sup>1</sup>

1. *Dokumentation: Expo. 02* (Hg.), Un ange passe. 7 Räume des Glaubens, Genève [Texte: Ga-

Einer dieser Himmel war der Himmel des »Segens«: Aus drei weißlichen Betonwänden ragen Hände und Unterarme. Sie sind nach unten geöffnet, in einer schützenden Gebärde. Es sind unterschiedliche Hände: von Kindern und älteren Menschen, von Männern und Frauen. Aus den Fingern tropft oder fließt Wasser auf den Betonboden und durch ein Loch in den See. Der Raum ist gegen den Murtensee geschlossen. Oben öffnet sich ein schmaler Schacht zum Himmel hin. Die Leute kommen neugierig in den Raum, einige halten ihre Hände unter die tropfenden Bronzehände, nur wenige fassen sie an, lassen gleich wieder los. Einige kichern. Andere verlassen den Raum gleich wieder.

Der Wasser-»Segen« fließt immer gleich; es spielt keine Rolle, wer seine eigenen Hände darunter hält. Die einzige Möglichkeit der Beteiligung ist dieses immer gleiche und unaufhörliche Empfangen. Die Installation wirkt auf mich beklemmend. Es hört nie auf zu rinnen, und es wird auch nie stärker; es gibt keinen Überfluß, keinen Überschwang, kein Aufhören, nichts Überraschendes. Das Wasser kommt aus der Leitung. Die Hände könnten Lebensgeschichten erzählen; statt dessen sind sie Kanäle eines ständigen Tropfens. Das Wasser läßt den Boden noch grauer erscheinen. Es entsteht nichts Lebendiges. Das Leben ist draußen, in der faszinierenden Seelandschaft mit Bäumen und Büschen, Steinen und dem leisen Geräusch der Wellen; mit Enten, Schwänen, Möwen und Raubvögeln über dem Wasser.

Im Prospekt, den die BesucherInnen bekommen, heißt es: Die Hände »machen die Großzügigkeit des Himmels deutlich ... Gott gibt einfach – und der Mensch ist frei zu nehmen, seinen Durst zu löschen, weiterzugeben, verrinnen zu lassen ... Der Künstler ... weist mit dieser Installation auf den Geschenkcharakter hin, der allem inne wohnt. Bevor der Mensch eine Verbindung zu Gott aufnimmt, schenkt dieser ihm seine Gegenwart und erweist ihm seine Großzügigkeit«.

Meine Dekodierungen weichen wesentlich von dieser Interpretation ab. Ich versuche, meiner Irritation auf die Spur zu kommen. Die Prospektverfasser reden von der »Großzügigkeit« Gottes. Was könnten sie damit meinen? Vielleicht denken sie daran, daß der Wasser-»Segen« immer und für alle fließt, und verbinden das mit Mt 5,45: »Gott läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.« Demnach würde die Installation ausdrücken, daß niemand, nach welchen Kriterien auch immer, von vornherein ausgeschlossen wird. Solches läßt sich tatsächlich erfahren im »Himmel des Segens«. Im Matthäus-Vers ist weiter von der Sonne die Rede, die Gott aufgehen läßt über Böse und Gute. Beides geschieht. Es geschieht immer wieder, aber es ist nicht einfach vorhersehbar. Es bleibt in aller Regelmäßigkeit überraschend, unglaublich, staunenswert. Dieser Aspekt kommt jedoch in der Installation nicht zum Ausdruck, weder die Spannung von Rhythmus und Überraschung noch diejenige von Alltäglichem und Geheimnis. In

briel de Montmollin; Fotografien: Didier Jordan], 2002. Fotos zur Segens-cabane finden sich (allerdings in Farben, die sehr selten so zu sehen waren) auf den Seiten 192-225.

der Bergpredigt sind *Lebens*-Vorgänge beschrieben, bei der Installation findet das Leben »draußen« statt. Vielleicht wirkten die tropfenden Hände auf mich deshalb so beklemmend, weil ihnen die Lebens-Spannungen abhanden gekommen sind, und weil ich bei ihrem Anblick eher daran denke, wie Hände gewalttätig abgehackt oder eingemauert werden. In meiner Dekodierung wird das, was »Segen« gestalten möchte, zu einer Symbolisierung beschädigten Lebens, dessen, was Leben erstarren läßt.

Meine Irritation hat sich nicht geklärt. Und es kommen weitere Überlegungen hinzu: Die Installation zeigt menschliche Hände, aus denen Wasser fließt, und die Hände sind auch als jeweils besondere menschliche Hände gestaltet. Der Segen wird nicht klerikalisiert<sup>2</sup>. Aber könnte ich als Betrachter darauf kommen, daß ich selber segnen kann, selber segnende Hände hätte? Es erscheint mir schwierig. Aus einer Mauer heraus, immerwährend-mäßig, vom Lebendigen abgeschnitten, fix stabilisiert, beziehungslos zum Himmel und den Landschaften tropft der »Segen«. Aber was ist denn Leben ohne die »Erotik des Lebens«, ohne eine lebensvolle *Sinnlichkeit* der Zeichen? Die Starre der Installations-Zeichen und den damit verbundenen Verlust des Staunens, des Geheimnisses, eines lebensvollen Erschreckens auch, empfinde ich als »Signale ihres Todes«<sup>3</sup>.

Ich denke an andere künstlerische Gestaltungen: die Segensgruß-Begegnungen in Verkündigungen, z. B. mit den ungemein eindrücklichen Figurationen des Geheimnisses im Zwischen von Engel und Maria; oder Elisabeth Maria grüßend – und das Kind hüpf!<sup>4</sup> Dort wird Leben stark, farbig, geheimnisvoll und hintergründig inszeniert. Oder ich erinnere mich an eine sehr eindrückliche Gestaltung des Segens in einem von mehrfach behinderten Menschen inszenierten Gottesdienst. Als der Liturg den aaronitischen Segen sprach, mit einiger Mühe und einer unglaublichen Heiterkeit, wurde etwas greifbar vom gelebten »Einspruch des Lebens gegen die Kräfte der Zerstörung und des Todes«<sup>5</sup>.

*Wie wird Segen gestaltet? Welche Gestaltungen begleiten Menschen in ihrem beschädigten, belasteten, geglückten Leben? Welche Geste, welche Form bekommt der Segen?* Menschen müssen sich selber erkennbar sein als Glaubende, sonst wird der Glaube kraftlos. Alles, was wir wirklich wollen, worauf wir wirk-

2. Dazu Rainer *Stuhlmann*, Trauung und Segnung. Biblisch-theologische Gesichtspunkte für die Diskussion aktueller Fragen, in: PTh 84 (1995), 487-503; Christoph D. (*Barben-*) *Müller*, Segenshandlungen als Herausforderung für Kirchen und Theologien, in: EvTh 58 (1998), 351-370, 356f.; Christoph D. *Müller*, Zum Segensverständnis, in: I. *Graesslé/P. Bühler/Chr. D. Müller* (Hg.), Unterwegs zu neuen Horizonten. Gleichgeschlechtlichkeit: Überlegungen und Gesprächsanstöße zu den Stellungnahmen der Evangelischen Kirchen der Schweiz, Berg am Irchel 2001, 65-77.
3. Fulbert *Steffensky*, Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag, Stuttgart 1997 (1984), 78f., vgl. auch 25.
4. Vgl. Lk 1,26-56.
5. Anne M. *Steinmeier*, Diakonie als Wahrnehmung des Lebendigen. Kunst, ästhetische Praxis und Integration. Gedanken zur Integration behinderter Menschen in Gesellschaft und Kirche, in: PTh 89 (2000), 395-410, 410.

lich hoffen und was uns wichtig ist, braucht seine Gestalt. Unsere großen Wünsche brauchen Einübungen, Aufführungen, Inszenierungen, Verleiblichungen, Versinnlichungen<sup>6</sup>. Versinnlichungen können aber auch beklemmen und lähmen. Auch die Gestaltungen des Segens.

## **2. Die Segnende ist nicht die Segnende: Wer segnet? Spannung und Ambivalenz der Subjekte**

Als Abschluß des Seminars zur Auswertung und Weiterführung des (innerhalb unseres Berner Feld-Semesters stattfindenden) Diakoniepraktikums<sup>7</sup> sitzen wir in unserem Raum, in einem Kreis. Wir gestalten den Abschied so, daß wir einander einen Abschiedssegens mitgeben.

Die Leiterin orientiert über den Verlauf des Rituals. Wir können, wenn das Ritual mit leiser Musik begonnen hat, aufstehen, zu jemandem hingehen, hinter ihn stehen und ihm die Hände auf den Kopf oder die Schultern legen, wobei der Segen in unhörbaren Worten im Inneren der Segnenden ausgesprochen wird. Wir können auch, mit geschlossenen Augen, sitzen bleiben und uns segnen lassen. Die Leiterin fragt, ob jemand keine Handauflegung<sup>8</sup> oder keine Berührung am Kopf möchte. Das ist eine echte Frage. In den Tagen, die wir zusammen gelebt haben, ist das Vertrauen untereinander so gewachsen, daß die TeilnehmerInnen darauf zählen können, in ihrer Entscheidung ernst genommen zu werden. Es wird also kein Nachhaken geben, schon gar nicht diagnostizierende Kommentare. Es ist, wie es ist. Einige Studierende tun ihre Entscheidung kund, daß sie nicht am Kopf berührt werden wollen. Wir haben jetzt Zeit und Möglichkeit, zu den sitzenden

6. Vgl. *Steffensky*, *Feier des Lebens* (wie Anm. 3), 39.

7. Das »Praktische Semester« findet im Studiengang Evangelische Theologie der Cetheol. Fakultät der Universität Bern nach etwa der Hälfte des akademischen Studiums statt und bildet einen integrierenden Bestandteil des Lizentiats. Von seiner Zielsetzung her könnte es präziser als »Feld-Semester« bezeichnet werden. Es sollen dabei nämlich nicht in erster Linie pastorale Fertigkeiten eingeübt werden. Es geht vielmehr darum, sowohl durch teilnehmendes Beobachten als auch durch eigene Beteiligung wichtige »Felder« einer wissenschaftlich arbeitenden Theologie erst einmal aufmerksam und differenziert wahrnehmen und kritisch reflektieren zu lernen. Vgl. Art. 43 des Studienreglementes von 1999: »Das Praktische Semester dient der theologischen Reflexion kirchlicher und gesellschaftlicher Erfahrungsfelder im Blick auf ein praxisrelevantes Verständnis der theologischen Disziplinen. <sup>2</sup> Das Praktische Semester wird unter der Verantwortung der Fakultät in Zusammenarbeit mit der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern durchgeführt. Es ist Bestandteil des Studiums und Voraussetzung für die Zulassung zur Lizentiatsprüfung. <sup>3</sup> Die Fakultät sorgt dafür, daß das Praktische Semester auf Begehren der oder des Studierenden in Form der teilnehmenden Beobachtung und ohne Verpflichtung auf weltanschaulich nicht neutrale Handlungen absolviert werden kann.«

8. Zur Handauflegung finden sich zahlreiche Beobachtungen und Reflexionen bei Dorothea Greiner, *Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung*, Stuttgart et al. 1998, 11, 20, 32, 41, 48, 64f., 130f., 136, 138, 155ff., 160ff., 176f., 209, 248. 290 Anm. 91, 307, 310.

Seminar-TeilnehmerInnen zu gehen und auch wieder selber schweigend da zu sein. Nach dem Schluß-Segen werden wir dann gemeinsamen zu Mittag essen. Es folgt eine dichte, besondere Zeit, beim Segnen und beim Gesegnet-Werden. Kein Wort fällt. Es sind nur die Sprachen der Hände, der Bewegung, des Schweigens, der Distanz und Nähe, des inneren Hörens und Sprechens. Was geschieht in dieser Zeit? Wir reden nachher nicht darüber, aber aus den Praktikumsberichten geht hervor, daß diese Dreiviertelstunde stark erlebt wird.

Ich kommentiere die Szene aus semiotischer Perspektive<sup>9</sup>. Die Art der Zeichenträger, der Signifikanten, ist sehr unterschiedlich. Die verbale Sprache ist nicht blockiert, sie ist aber auf einen »inneren Bereich« fokussiert. Sie verläuft auch nicht in den Bahnen der Diskussionen, die wir in den Seminar-Tagen geführt haben. Wenn ich hinter *diesem* Studenten stehe, die Hände, *meine* Hände auf seine Schultern lege, werden mir vielfältige Erinnerungen an die vergangenen Tage gegenwärtig: Bilder, Szenen, eine Frage, ein Gesichtsausdruck, eine Geste, Ausgesprochenes, Nicht-Gesagtes, Vermutetes.

Was teile ich in meinem Segen mit? *Ich* segne – und es ist nicht *mein* Segen<sup>10</sup>. Manchmal bin ich einfach präsent, ohne Worte zu suchen oder auf solche zu warten; manchmal sage ich still den aaronitischen Segen; manchmal bitte ich Gott um seinen mir unhörbaren Segen. Wenn ich sitze, spüre ich manchmal eine sachte Berührung auf meinen Schultern; einmal lasten schwere Hände auf mir, und ich frage mich, was mir da wohl aufgebürdet wird.

Wenn ich, dies im Nachhinein reflektierend, sagen würde: »Segen fließt«, »Vitalkraft« strömt durch mich hindurch: Wäre das angemessen? Später, als ich jemandem davon erzähle, fragt er: »Ist das nicht ›Magie‹?« Ich frage mich selber: Weshalb ist es ein »Segen«? Und welche Rolle habe ich dabei übernommen?

Die Segenshandlung ist ein vielfältiger Komplex von Zeichenträgern, Referenzen, Interpretanten<sup>11</sup>. Die Zeichen sind nicht an sich, es sind stets Zeichenfunktionen – und kein Zeichen ist ohne den Vorgang der Interpretation zu erfassen. Worum es geht, was »Objekt« bzw. Referent ist, steht also nicht von vornherein fest, so daß dieses nur noch interpretiert werden müßte. Worum es geht, das wird im Prozeß der Semiose erst konstituiert<sup>12</sup>.

9. Als ausgezeichnete und verständliche Einführung in die Semiotik aus theologischer Perspektive: Michael Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik, Rheinbach, 2., überarb. und erw. Aufl. 2002 [1. Aufl.: Vorlagen NF 25, Hannover 1995]; eine sehr instruktive Forschungsübersicht findet sich in: *ders.*, Der Ertrag semiotischer Theorien für die Praktische Theologie, in: BThZ 14 (1997), 190-219.
10. Zu dieser für den Segen ganz spezifischen Sprachhandlung vgl. Greiner, Segen und Segnen (wie Anm. 8), 43-54, 182 ff.
11. Ein Zeichen ist »something which stands to somebody for something in some respect or capacity«, vgl. Charles S. Peirce, Collected Papers. Volume II: Elements of Logic, Paragraph 228, (Hg. von Charles Hartshorne u. Paul Weiss, 1932), 135.; ungenau zitiert bei Umberto Eco, Einführung in die Semiotik, München<sup>6</sup>1988, 76; zitiert bei M. Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen (wie Anm. 9), 63.
12. Die Konsequenzen einer solchen Epistemologie können kaum überschätzt werden. Zahlrei-

Ich möchte die Problemstellung von der Peirce'schen Kategorienlehre aus noch präziser in den Blick nehmen. Der Segensvorgang, von dem ich ausgegangen bin, kann dann so beschrieben werden<sup>13</sup>: In der Kategorie der »*Erstheit*« ist es ein sinnlicher Vorgang; Körperkontakt, Affekte, Gegenwärtigkeit sind zentral. In der Kategorie der »*Zweitheit*« kommt der Segensvorgang als Erlebnis in Sicht; als Erlebnis von »Kraft«, »Energiefluß«, »Wärme«, »Geborgenheit«; als Widerfahrnis einer guten Macht, einer stark beeindruckenden Atmosphäre. Daß »Gott« als Subjekt des Segens genannt wird, kann in diesem Wahrnehmungsmodus direkt evident sein. In der »*Drittheit*« werde ich mir bewußt, daß ich von Anfang an als deutendes Subjekt mit im Spiel bin. Wenn ich mit anderen darüber spreche, zeigen sich unterschiedliche Deutungen, unterschiedliche Empfindungen und Körpergefühle. In Fragen (»Ist das nicht ›Magie‹?«), im Austausch und in der Reflexion unterschiedlicher Erlebnis- und Deutungsweisen wird offenkundig, daß keine Deutung objektiv vorgegeben ist – sofern die Deutung nicht in einer »geschlossenen« Gruppe mit (vermeintlich) selbstverständlich vorgegebener und befolgter Code-Regelung geschieht.

Die Komplexität des Zeichenvorgangs wird bei der Segenshandlung dadurch verstärkt, daß gleichzeitig zwei Handlungssubjekte erscheinen, die sich dem Gesegneten zuwenden. Ich segne – oder ein anderer segnet mich. Subjekt dieser *Sprachhandlung*, sichtbar im Handlungsverlauf, ist ein bestimmter Mensch. Aber als Subjekt des *Segens* erscheine nicht ich und erscheint nicht der andere. Dies zeigt sich in Syntax und Sprachhandlung: »Gott segne und behüte dich«. Ich bin Subjekt der Sprachhandlung, »Gott« das Subjekt des Segens – so der Glaube, die Hoffnung oder vielleicht auch die konventionelle Annahme des Subjekts der Sprachhandlung. Keines der beiden Subjekte ist im Zeichenkomplex des Segensvorgangs ohne das andere. Diese Weise der »*cooperatio*« kann mit herkömmlichen theologischen Kategorien nicht angemessen reflektiert werden<sup>14</sup>.

Wie kann die Spannung, die mit dem Interpretanten »*cooperatio*« impliziert ist, so durchgehalten werden, daß das menschliche Subjekt nicht doch ausgeblendet wird, indem es z. B. nur noch als »Kanal«, als bloßes Werkzeug oder als ein-

che Kommunikationsschwierigkeiten auch im theologischen Gelände haben damit zu tun, daß man meint, mit dem Gebrauch bestimmter Wörter bzw. (vermeintlicher) Fachtermini auch schon einen präzis bestimmten Gegenstandsbereich vor sich zu haben.

13. Eine knappe, durch die interdisziplinäre Orientierung spannende Einführung zu Peirce findet sich bei Hartmut *Raguse*, *Der Raum des Textes. Elemente einer transdisziplinären theologischen Hermeneutik*, Stuttgart et al. 1994, 220 ff. Im Blick auf systematisch-theologische Zusammenhänge ist richtungweisend: Martin *Vetter*, *Zeichen deuten auf Gott. Der zeichentheoretische Beitrag von Charles S. Peirce zur Theologie der Sakramente* (Marburger Theologische Studien 52), Marburg 1999; zur Kategorienliste, vgl. 54 ff.
14. Magdalene L. *Frettlöh*, *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*, Gütersloh 1998, bringt diese Kategorie ins Spiel, muß sie aber wieder in die ihr vorgegebene Dogmatik zurückbiegen; in frappanter Weise geschieht dies zum Beispiel in ihrer Interpretation einer rabbinischen Erzählung (395 ff.).

seitiger Geschenkempfänger erscheint? Und woran wird lesbar, was für ein »Gott« in dieser Segenshandlung ins Spiel kommt? Woran wird die Segenskraft als solche identifizierbar? Wodurch wird sie von einem lebensschädigenden »Fluch«<sup>15</sup> unterscheidbar?

Die Fragen stellen sich dann nicht, wenn semiotische Aspekte außer Acht bleiben und eine Art »Phänomenologie« ins Spiel gebracht wird, deren Voraussetzungen, Axiome und Selektivität als »gegeben« erscheinen, wie dies über weite Strecken in der »energetischen Seelsorge« von M. Josuttis<sup>16</sup> der Fall ist. Die Darstellung und Interpretation bleibt (semiotisch ausgedrückt) »zweistellig«, anscheinend auf eine gegebene Relation zwischen Zeichen und Wirklichkeit beschränkt. Die Interpretanten werden nicht als fragliche, diskutabile und möglicherweise auch ambivalente Interpretanten kenntlich gemacht. Der Interpret scheint nur mit großem Engagement festzustellen, was ist.

### 3. Der gefährliche Segen – schmerzlicher Aufbruch oder Übergriff

Eine *Segenshandlung* ist nicht ungefährlich und kein harmloses Gelände. Die TeilnehmerInnen am Abschiedsritual, die mitteilten, daß sie keine Berührung am Kopf möchten, haben etwas davon signalisiert: Das Berühren könnte ein Übergriff sein, der Segen könnte verletzend, entwürdigend wirken. Die Handlung geschieht ja in einem singulären Kontext. Durch diesen Kontext und im *Wie* der Handlung könnte ein Übergriff passieren. Jedoch: Wäre es dann noch eine Segnung?

In der Sprache des Körpers wird etwas greifbar, was in jeder Kommunikation geschehen kann, auch in einer primär verbalen. Eine abfällige Bemerkung, eine obszöne Frage<sup>17</sup>, eine Predigt, ein Gebet – alles kann Menschen entwürdigen und verletzen. Der Übergriff wird noch potenziert, wenn es um eine »heilige« (Sprach-)Handlung geht – oder, präziser, um eine Handlung, in der ausdrücklich Bezüge zur Transzendenz, zum Heiligen angesprochen und in Anspruch genommen werden. Umso dringender wird die Frage, wie ein geschützter Raum entstehen kann – so, daß die TeilnehmerInnen vor Übergriffen sicher sind und Segen

15. Klaus-Peter Jörns hat die Frage nach dem Verhältnis von Segen und Fluch wieder deutlich gestellt in: Segen – und kein Fluch? Überlegungen zur Einheit Gottes im Vorfeld der Praktischen Theologie, in: *ders.*, Der Lebensbezug des Gottesdienstes. Studien zu seinem kirchlichen und kulturellen Kontext, München 1988, 259-279. In meinen Erwägungen zu »Segen und Fluch. Überlegungen zu theologisch wenig beachteten Weisen religiöser Interaktion«, in: *EvTh* 55 (1995), 351-373 habe ich Jörns' Frage aufgenommen und der Behauptung einer Kongruenz von Segen und Fluch widersprochen; vgl. auch Michael Meyer-Blanck, Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneueren Agenda, Göttingen 1997, 128 ff.

16. Manfred Josuttis, *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, München 2000.

17. Aron Ronald Bodenheimer, *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, Stuttgart 1984.

mitgeteilt und als solcher wahrgenommen werden kann. Das wurde oben bereits besprochen. Darüber hinaus stellt sich nun die Frage: Kann Segen selber verletzen?

Gewiß wird Segen häufig als etwas erfahren, das Verletzungen heilt, Leben (gerade belastetes Leben!) trotzdem möglich werden läßt, schützt, stärkt, fördert, zum Überfließen bringt – wie in jenem Gottesdienst von und mit behinderten Menschen. Aber es gibt auch Geschichten wie Gen 32<sup>18</sup>, in welcher der Gesegnete hervorgeht als ein »gelähmter, ein geschlagener Mann, der mühsam vorwärtshinkt!«<sup>19</sup>. Der Segen hat Jakob nicht »stabilisiert«; vielmehr verändert ihn die Erfahrung tiefgreifend, und er bleibt auch körperlich gezeichnet und belastet<sup>20</sup>.

Beim Segen Simeons (Lk 2,34 f.) verhält es sich in mancher Hinsicht ähnlich. An der Lebensgrenze des Greises kommt mit dem Segen eine zentrale Erfahrung in Sicht; sie wird Maria gegenüber als harte Spannung von Frieden und Licht, Leiden und Schmerz angesprochen: »aber auch deine eigene Seele wird ein Schwert durchdringen« (2,35). Der Widerstreit wird nicht harmonisiert, er wird unverdeckt benannt. Erst dann kann Simeon in Frieden sterben<sup>21</sup>.

Segen ist kein harmloses Gelände. Es wird nicht nur nicht stabilisiert, sondern es geschieht möglicherweise auch eine gefährliche Fluß-Passage und ein noch unabsehbarer Neu-Aufbruch. Gesegnete werden konfrontiert mit schmerzlichen Widersprüchen und mit der Erfahrung, daß sie etwas nicht mehr erliegen, sondern nur noch erhinken können. Segen kann eine Auseinandersetzung mit dem, was lange verdeckt wurde, initiieren; Widersprüche und schmerzliche Spannungen werden nicht zugedeckt, geschönt oder harmonisiert, sondern im Gegenteil zugänglich gemacht und angesprochen. Insofern ist es unvermeidlich, daß Segen auch als schmerzvolle Belastung, ja sogar als Verletzung erlebt werden kann.

Damit daraus kein Mißbrauch wird, ist Segen in potenziertes auf einen geschützten Raum angewiesen, auf eine Atmosphäre des Vertrauens und auf verlässliche Beziehungen, in denen Widerständigkeit möglich ist, intensives Ringen, auch mit dem Unbekannten, mit dem »dunklen Gott«<sup>22</sup>. Dies wird selten dadurch zustande kommen, daß man es theologisch dekretiert oder liturgisch beschwört.

18. Zum Folgenden: Christoph D. (Barben-) Müller, Segen und Fluch. Überlegungen zu theologisch wenig beachteten Weisen religiöser Interaktion (wie Anm. 15), 351-373.

19. B. Jacob, zitiert bei Walter Dietrich, Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33), 2001, in: *ders.*, »Theopolitik«. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2002, 173-183, 180.

20. »Der Jakob-Zyklus läßt sich als eine Geschichte des Kampfes um Segen lesen«, Dietrich, a. a. O., 179.

21. Sehr eindrücklich dazu: Joachim Scharfenberg, Den Widerstand auf sich nehmen, in: Schritte ins Offene 16, Heft 4 (1986), 28-29.

22. Samuel Laeuchli, Das Spiel vor dem dunklen Gott. »Mimesis« – ein Beitrag zur Entwicklung des Bibliodramas, Neukirchen-Vluyn 1987.

Vielmehr braucht es einen bewußten Umgang mit den *unerläßlichen »enabling conditions«*, und eine Reflexion darüber, wie ein Möglichkeitsraum, ein »potential space«, entstehen kann<sup>23</sup>.

Die Syntax des Segens könnte hier eine entscheidende Orientierung geben: Die Segnende wendet sich dem zu Segnenden zu, übernimmt die damit verbundene Verantwortung und bringt ihn nicht in ein Herrschaftsverhältnis einseitiger Abhängigkeit. Vielmehr gestaltet sie diese Zuwendung so, daß sie offen ist zum göttlichen Geheimnis, zur unverfügbaren Quelle von Leben und Segen.

Gegenüber einer Theologie, die deduktiv-indikativisch bzw. behauptend vorgeht (und damit diese Fragen umgeht und das praktiziert, was ich »Schmuggelhermeneutik«<sup>24</sup> nenne), scheint es mir eine zentrale Aufgabe gerade Praktischer Theologie zu sein, sich mit der *Wie-Frage den schwierigen, komplexen, widersprüchlichen, ambivalenten Wahrnehmungen zuzuwenden und auszusetzen und damit die Was-Frage wirklich ernst zu nehmen*. Folgende Fragen werden dann unumgänglich und zentral: Wie kann die Segnende sich zuwenden und zurücknehmen? Welches sind die Sprachhandlungen, Gesten, Berührungen, welches sind die Kommunikationsbedingungen, die solche Zuwendung und Distanznahme ermöglichen bzw. verhindern – die also einen Spielraum eröffnen bzw. verschließen, in dem Menschen entdecken und realisieren, daß sie gesegnet sind, jetzt wieder konkret gesegnet werden, als verletzte, angeschlagene, beglückte Menschen?

#### **4. Segensräume: Ermöglichung oder Beschneidung spiritueller Kompetenz**

Die folgende »case-study« bezieht sich auf eine Kinder- (nicht eine Säuglings-)Taufe. Im Rahmen eines größeren empirischen Projekts unseres Berner Instituts für Praktische Theologie zum Thema »Rituale und Ritualisierungen in Familien. Religiöse Dimensionen und intergenerationelle Bezüge« fokussiere ich die Taufe. In diesem Zusammenhang ist eine Lizentiatsarbeit von Petra Burri zur

23. »Nur dadurch, daß der Raum des Lesens sich in einen potential space verwandelt, geschieht im Lesen von Texten Offenbarung oder genauer: »etwas wie: Offenbarung. Gegenüber dieser Offenbarung ist es sinnlos zu fragen, ob sie erfunden oder gefunden sei. Damit ist innerhalb des potential space die Alternative zwischen Autonomie und Heteronomie ebenso sinnlos« (Hartmut Raguse, Der Raum des Textes (wie Anm. 13), 166 f.). H. Raguse hat in seiner Habilitationsschrift in eindrücklicher Weise Grundkonzepte von D. Winnicott für eine reflektierte theologische Hermeneutik fruchtbar gemacht – und dies auch in überzeugende Relation zu Überlegungen von Ch. S. Peirce gebracht.

24. Ich bezeichne damit das Verfahren, theologische oder ideologische Axiome als scheinbar semiotisch exterritorial der Befragung und Kritik zu entziehen; dies geschieht durch die Einführung imaginärer Subjekte (»der Glaube«) und »großer Wörter« (»Offenbarung«, »Kerygma«), oder mit Zeichenfiguren, deren Textsorte verdeckt wird (»der auferstandene Herr«). Dadurch werden die damit immer verbundenen realen menschlichen Subjekte und ihre soziokulturellen Kontexte zum Verschwinden gebracht – und mit ihnen schwierige hermeneutische Probleme.

Kinder-Taufe entstanden<sup>25</sup>. Sehr aufschlußreich sind die dabei geführten Interviews mit Eltern und getauften Kindern.

Bei Karins Geburt war ihr Bruder sechs Jahre alt. Weil die Eltern mit der Kirche schlechte Erfahrungen gemacht hatten, ließen sie ihren Sohn und dann auch Karin nicht taufen.

Von klein auf hat Karin, wie ihre Mutter sagt, ein »Gspüri (Gespür) für Spirituelles«, was von der Mutter auch gefördert wird. Bezug oder Kontakt zur Kirche haben beide nicht. Die Kinder leben bei der Mutter, der Vater kann wegen Drogenabhängigkeit keine Verantwortung übernehmen. Karin wie ihre Mutter fühlen sich »neben dem Rahmen« gesellschaftlicher (und kirchlicher) Normalität.

Im Alter von acht Jahren wird für Karin die Tauffrage aktuell: »Mit einer Freundin spielt sie ›Puppentaufen‹, in der Schule sprechen die Kinder über ›getauft sein und nicht getauft sein‹. Karin äußert zuhause den Wunsch, getauft zu werden. Die Mutter ist erstaunt und ratlos, spürt aber die Ernsthaftigkeit von Karins Anliegen und läßt sich darauf ein.«<sup>26</sup> Sie nimmt bei ihrer Tochter eine starke »spirituelle Verbindung« wahr – zu »Gott« oder, wie sie eher sagen würde: zu einer »Urkraft oder Energie«. Ein intensiver Prozeß beginnt.

*Also ich merke, ich habe mich schon gelöst von den alten ... also vieles war sehr lange verbunden mit Druck und Macht ... und ... zum Teil auch Mißbrauch von Macht eigentlich ... und ja ... schon nur das Wort »Gott«, da hättest du mich damit vertreiben können eine Zeit lang mit dem. Und ich merke, wie ... also es bekommt andere Relationen jetzt ... und wo ich eben das Gefühl habe, eigentlich wäre dies das Wirkliche ... also weißt du, der Gehalt von ... dem, was hinter der Kirche ist. So wie ich es erfahren habe, Druck und Macht und ...*

Die Mutter nimmt Kontakt mit demjenigen Pfarrer auf, den Karin als Vater einer Schulfreundin schon kennt. Für Karin sind das Auswählen und Anfragen der PatInnen sehr wichtig. Das achtjährige Kind handelt dabei völlig eigenständig. Das ist für Karin auch essentiell am Tauf-Geschehen: daß ihr ermöglicht wird, selber die Initiative zu ergreifen und damit das eigene, die Mutter stark belastende Familiensystem zu öffnen, mit von ihr sehr selbständig gewählten Menschen außerhalb der Familie, die ebenso überrascht wie erfreut sind angesichts der Frage, ob sie Karin Gotte oder Götti sein wollen.

Karin beteiligt sich auch intensiv an den Vorbereitungen für den Festtag. Das Taufritual in der Kirche und das anschließende Fest mit vielen Kindern und Erwachsenen bleiben als Gemeinschaftserlebnis in starker Erinnerung. Die Taufe als komplexes Zeichen- und Handlungssystem, in dem das Taufritual eine Sequenz bildet, wird zu einem »Segensraum«<sup>27</sup>, in dem auch der Mutter ermöglicht

25. Petra Burri, Taufe von älteren Kindern. Erfahrungen aus der Praxis [Akzessarbeit im Fach Praktische Theologie, CTheol. Fakultät Bern] 2001. Die folgenden Auszüge aus dem Interview finden sich im Anhang 1 ff., 25 ff.

26. Burri, a. a. O., 18.

27. Ulrike Wagner-Rau, Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart et al. 2000.

wird, ihre Situation neu zu sehen und ihre Lebenswelt, die ihr als einengende gesellschaftliche Konvention, als fixes »Schema« begegnet, zu durchbrechen. Es ist für sie eine sehr anspruchsvolle Entscheidung, aber dieses bewußte Entscheiden-Können erfährt sie auch als einen Zuwachs von großer Kraft und als »cooperatio«.

*Also ich denke, die Taufe war für uns alle jetzt wie auch ein Schritt wieder für mehr Verbundenheit mit dieser Spiritualität, losgelöst von festen Schemen, und wie man müsste. ... Es ist so wirr und irr und trotzdem ... einen Teil spüren von Richtigkeit. Also, halt jetzt nicht nach den Regeln, wie man sollte ...*

In diesem Segensraum ist auch der abwesende Vater von Karin nicht exkommuniziert. Es ist ein sehr »wunder Punkt«, wie die Mutter sagt, bei ihr und bei Karin.

*Er war ... eh ... im Oktober ... ging er in die psychiatrische Tagesklinik in B. Er hatte Probleme mit Drogen und ... einfach ... wie die Verbindung zu sich selber verloren ... irgendwie ... er war einfach nicht in der Realität ... Und er kam ziemlich verletzend auf mich zu. Da merkte ich, das schaffe ich nicht. Ich schaffe es nicht, ihm in diesem Rahmen zu begegnen. Das ist mir nicht möglich ... Und ich sagte das Karin. Sie war erst sehr traurig und ... dann fragten wir: »Du, was können wir machen? ... daß Papa trotzdem im Positiven dabei ist ....« Und wir nahmen dann noch eine Kerze mit, die ich anzünden ging, bevor wir einzogen, für den Vater. Das wußte Karin, das hatten wir zusammen abgemacht. Und ich nahm sie dann auch mit in den Raum. Und dann war er einfach so dabei. Und Karin sagte dann auch ... wie sagte sie jetzt das? ... wie sagte sie? ... irgend jemand fragte dann wegen dem Vater. Und dann sagte sie: »Ja, Papa war auch dabei.« Und ich dachte: was? Und dann sagte sie: »Er hat durchs Kerzenlicht hindurchgespäht!« Das war so klar für sie. Wo ich merkte, doch sie konnte wirklich dann ... einen guten Teil von ihm so mitnehmen ... auch versucht, das so zu machen ... also mit dem Teil, daß sie traurig war.*

Der Pfarrer begegnet Karin und ihrer Mutter so, daß er die »religiöse Kompetenz« der beiden wahrnimmt und respektiert. Diese »religiöse Kompetenz« ist bei der Mutter durch ihre eigene Kirchnerfahrung zwar stark beschädigt worden, aber erstickt werden konnte sie nicht<sup>28</sup>. Bei Karin ist eine Offenheit für das »Spirituelle« da, das die Mutter nicht übersieht, und das sie selber darin bestärkt, sich auf einen für sie sehr ungewohnten und beängstigenden Prozeß einzulassen. Es sind nicht die traditionell theologischen und die entsprechenden »kirchlich veralltäglichten« Tauf-Interpretationen, die wichtig werden<sup>29</sup>. Vielmehr wird die Taufe als Segensraum, als eine einmalige und deutungsoffene »Schlüsselszene des christlichen Glaubens« (wie ich die Taufe charakterisieren möchte) durch folgende Komponenten charakterisiert:

28. Mit der Kategorie der »religiösen Kompetenz« nehme ich Bezug auf Joachim Matthes, Die Mitgliedschaftsstudien der EKD im Spiegel asiatischer Gesprächspartner, in: PTh 85 (1996), 142-156. Matthes stellt fest, daß die Ausdrucksmöglichkeiten dieser Kompetenz »arg beschnitten« sind und »der Zweifel an ihrer Legitimität ... aus dem »stahlharten Gehäuse« kirchlicher und theologischer Lehre längst auch in das religiöse Selbstverständnis der Menschen eingewandert (ist) und ... dort jenes, »schlechte Gewissen« in Sachen »Religion« (erzeugt), das so kennzeichnend ist für unsere heutige volkskirchliche Wirklichkeit.« (154 f.).

29. Zur »kirchlichen Veralltäglichung« vgl. Matthes, a. a. O., 148 ff.

- mit der Puppentaufe ist von Anfang an die Lebenswelt des Kindes im Spiel
- mit der eigenständigen Wahl der Patinnen und deren Zustimmung erhält das Kind die Möglichkeit, Beziehungswirklichkeit mitzukonstituieren und sich trotz allem auf einen neuen Weg zu begeben
- der Prozeß ist auch eine »passage« zusammen mit der Mutter und ihren schmerzlichen Erinnerungen
- der Pfarrer versteht etwas von »pluraler Hermeneutik«<sup>30</sup> und ist deshalb bereit und imstande, mit Karin und der Mutter außerhalb des konventionellen Rahmens diese Taufe vorzubereiten und zu gestalten
- die vor dem Gottesdienst in der Kirche angezündete Kerze ist ein Anzeichen einer noch nicht erstickten religiösen Selbstausslegung<sup>31</sup>, die belastetes und beschädigtes Leben nicht verdeckt, sondern in diesem Leben unerwartete Perspektiven eröffnet
- der festliche Tag ist als solcher ein wesentlicher Faktor.

## 5. Segen und »Glücksarbeit«

In meinen Überlegungen zur Frage, weshalb »Glück« nur ganz am Rand ein Thema theologischer Reflexion und kirchlichen Nachdenkens ist, habe ich die Vermutung geäußert, daß dies auch etwas mit der Vernachlässigung des Segens zu tun haben könnte<sup>32</sup>. In Analogie zu »Trauerarbeit« plädierte ich für »Glücksarbeit«. Der Terminus »Glücksarbeit« scheint mir immer noch aus verschiedenen Gründen sinnvoll zu sein:

1. So wichtig es ist, Trauer nicht zu marginalisieren, nicht als Krankheit zu medicalisieren, vielmehr als eine lebenswichtige Herausforderung in differenzierter Weise anzunehmen, so wichtig ist es auch, »Glück« nicht (z. B. theologisch) zu marginalisieren, nicht als bloße Oberflächlichkeit zu diskreditieren, vielmehr als lebenswichtige Herausforderung in differenzierter Weise anzunehmen.

30. Das Projekt einer »plural-dialogischen Hermeneutik« steht kurz vor dem Abschluß. Ich versuche darin, Grundprobleme in der Pluralität unterschiedlicher und zum Teil inkompatibler Hermeneutiken zu benennen und nach Möglichkeiten zu suchen, wie diese Hermeneutiken sich gegenseitig in Frage stellen, erweitern, relativieren und korrigieren können.

31. Die dominierenden Kirchen errichten »ein Monopol der rechten Gläubigkeit, und das ist die, die die haben, die sie als Institution betreiben. Damit wird die religiöse Selbstausslegung der Menschen im Alltagsleben ausgetrocknet; die religiöse Phantasie der Menschen stirbt ab, und sie leiden daran. Weshalb sollten sie sich, auf lange Sicht, einer Kirche verbunden fühlen, die ihnen dies antut?« (ein indischer Religionswissenschaftler, zitiert von J. Matthes, a. a. O., 149.).

32. Christoph D. Müller, Glück als Thema der Theologie oder: Über die Bereitschaft zur Glückserfahrung. Pastoralpsychologische Überlegungen zum Umgang mit positiven Erfahrungen, in: ThZ 46 (1990), 266-281 [übersetzt ins Chinesische in: Christian Culture Review (Hongkong), Heft 5 (1997), 11-29.].

2. Die Widersprüchlichkeit des Terminus »Glücksarbeit« scheint mir einen bedeutsamen Aspekt von »Glück« zu beleuchten: Es gibt zwei grundverschiedene Arten von »Glück« – »Glück«, das überraschend zufällt, und »Glück«, das Aufmerksamkeit, Achtsamkeit, Selbstwirksamkeit<sup>33</sup> erfordert, zum Beispiel im Aufarbeiten von Glückserfahrungen, die aus dem Gedächtnis exkommuniziert worden sind.
3. Die Bereitschaft und die Befähigung zu Trauerarbeit scheint der Bereitschaft und der Befähigung zu Glücksarbeit zu *entsprechen*.
4. Daß ein »Segensraum« für die »passage« durch belastetes und beschädigtes Leben in verschiedener Hinsicht grundlegend werden kann, hat U. Wagner-Rau in einleuchtender Weise gezeigt<sup>34</sup>. Mir scheint das selbe für die Glücksarbeit zu gelten.

In seiner Studie zu »Glück und Heil«<sup>35</sup> hat G. Greshake darauf hingewiesen, daß »Glück« und »Heil« bis zum Beginn der Neuzeit den antiken Begriff der *eudaimonia* = *beatitudo* wiedergaben und deshalb synonym gebraucht wurden; dies ganz im Unterschied zum heutigen Sprachgebrauch, in dem die beiden Bezeichnungen fast völlig auseinandergedriftet sind. »Heil« entwickelte sich zu einer religiösen Sondervokabel, zu einem Versprechen jenseitiger, künftiger, von Gott geschenkter Vollendung. Merkwürdig parallel dazu lief eine Entwicklung, in der in theologischen Nomenklaturen der Begriff »Segen« durch den Begriff »Heil«<sup>36</sup> verdrängt, aller menschlichen Erfahrung als Kontrastfolie entgegengesetzt – und damit gegen Empirie immunisiert wurde. »Glück« wird demgegenüber auf banale, kitschige Oberflächlichkeit reduziert, womit nochmals eine ernsthafte theologische Auseinandersetzung abgewehrt wird. »Glück und Heil sind also beide in ähnlicher – freilich gegenläufiger – Weise beschnitten«<sup>37</sup>.

Eine Rückbesinnung auf den Segen zeigt hier andere Perspektiven. Anders als ein (ebenso reduzierter wie aufgeblähter) Heilsbegriff ist der Segensbegriff integrativ<sup>38</sup>. Die unübersehbaren Erfahrungsbezüge des Segens stören eine deduk-

33. Dazu Lisbeth Zogg Hohn, Sandro, Elena, Adrian, Andrea und Co ... Von Schwierigkeiten und Chancen des Aufwachsens in der modernen Welt, in: G. Lämmermann/Chr. Morgenthaler/K. Schori/Ph. Wegenast (Hg.), *Bibeldidaktik in der Postmoderne*. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart et al. 1999, 166-181, 175 ff.

34. U. Wagner-Rau, *Segensraum* (wie Anm. 27).

35. Gisbert Greshake, *Glück und Heil*, in: F. Boeckle et al. (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 9 der Enzyklopädischen Bibliothek, Freiburg/Basel/Wien 1981, 101-146.

36. Vgl. dazu D. Greiner, *Segen und Segnen* (wie Anm. 8) in einer Anmerkung (150 Anm. 59). Ebenso wird »Segen« durch »Verheißung« verdrängt und unsichtbar gemacht, daß »in sog. Heilsschilderungen eine Vision vom Leben im Segen entworfen wird«, 86 mit Verweis auf C. Westermann.

37. G. Greshake, *Glück und Heil* (wie Anm. 35), 103 f.

38. D. Greiner, *Segen und Segnen* (wie Anm. 8), 34. »Es ist eine Stärke des »Segens«, dass Segen sowohl Diesseitiges, Irdisches wie auch Jenseitiges, Himmlisches beinhalten kann« (133). Daß »Segen unser einziger Akt ist, in dem die Vermittlung von Wohl und Heil beieinander ist, der ganze Mensch berührt wird, ist vergessen worden« (249).

tive, verbalistische und empiriediffuse<sup>39</sup> Theologie auf. Sie verweisen auch auf starke Stränge biblischer Anthropologie, die nicht bei der »Sünde«, sondern der guten Schöpfung Gottes ansetzen. Schöpfung und Rettung, Heil und Heilung werden nicht auseinander dividiert. »Sozein«, »retten«, kann auch im NT irdisch erfahrbar werden<sup>40</sup>. Symbole des Glücks<sup>41</sup> werden in der Botschaft vom Reich Gottes evident und können schon jetzt den Erfahrungshorizont entscheidend konstituieren. Lebenszerstörendes, Unheil und Bosheit werden dadurch in ihrem Widersinn erst voll bewußt. Die *Klage* setzt die Segens- und Glückserfahrung voraus. *Wo es keine Liturgie des Glücks gibt, des überfließenden, farbigen Lebens, da gibt es auch keine Liturgie der Klage, des beschädigten und zerstörten Lebens.*

Ich gehe deshalb mit U. Wagner-Rau einig, daß die »Segnung von Lebensgeschichten« für die Kasualpraxis wohl eine angemessenere Bestimmung ist als die »Rechtfertigung von Lebensgeschichten«. Mit »Rechtfertigung« wird zuerst auf den sündigen Menschen fokussiert. »Segen hingegen gilt auch den Seiten des Lebens, die als gute Schöpfung Gottes«<sup>42</sup> erkennbar werden. Der Fluch wird dadurch nicht ausgeblendet, im Gegenteil. Vom lebensschaffenden Segen her kommt er als »Fluch« erst eigentlich angemessen in Sicht<sup>43</sup>. Damit wird auch die gefährliche Ambivalenz im Mißbrauch von Segen und Fluch greifbar. Beide können von Menschen instrumentalisiert werden, besonders wenn sich diese als reine Medien einer höheren Macht ausgeben. Dies alles hat auch für die Beachtung des Glücks erhebliche Folgen. Ich beschränke mich auf drei Hinweise.

Der erste Hinweis: Nicht nur lebensverstümmelnde Traumata und bedrückende Ereigniszusammenhänge werden häufig verdrängt und aus dem Gedächtnis ausgesperrt, auch *Glückserfahrungen* werden oft der Erinnerung entzogen. W. Kurz hat in seinen Überlegungen zur Seelsorge als »Sinn-Sorge« gezeigt, wie hilfreich und richtungsweisend die Wieder-Entdeckung und das Aufarbeiten solch *positiver Schlüsselerfahrungen* werden kann<sup>44</sup> – gerade um sich auch dem beschädigten Leben zu *stellen*. »Beware of the stories you tell yourself – for you

39. Ich versuche mit dem Ausdruck »empiriediffus« den Sachverhalt zu fassen, daß Theologie immer schon auf Erfahrung (unterschiedlichster Art und Valenz) Bezug nimmt, dies aber sehr oft unter der Hand, unklar und unreflektiert geschieht.

40. Sehr informativ ist immer noch das Themenheft 1 der ThPr 24 (1989); vgl. auch Walter J. *Hollenweger*, Geist und Leib (Eine Gemeindeliturgie für Kranke und Gesunde; »Heilet die Kranken!« – Beispiel einer Liturgie; Zwei Fallbesprechungen; »Denn durch deine Pharmakia sind verwirrt worden alle Völker«; Ausserchristliche und aussermedizinische Heilungen), in: *ders.*, Geist und Materie. Interkulturelle Theologie 3, München 1988, 21-59.

41. Vgl. Joachim *Scharfenberg*, Symbole des Glücks in theologischer und psychologischer Sicht, in: R. *Riess* (Hg.), Perspektiven der Pastoralpsychologie, Göttingen 1974, 11-22.

42. U. *Wagner-Rau*, Segensraum (wie Anm. 27), 171.

43. Christoph D. (*Barben-*) *Müller*, Segen und Fluch (wie Anm. 18).

44. Wolfram *Kurz*, Seel-Sorge als Sinn-Sorge. Zur Analogie von kirchlicher Seelsorge und Logotherapie, in: WzM 37 (1985), 225-237.

surely will be lived by them« (Howard)<sup>45</sup>: Es geschieht etwas mit uns, wenn in den Geschichten, die wir (auch uns) von uns erzählen, starke Segensgeschichten vorkommen.

Der zweite Hinweis: Der Zwang zur affektiven Dürtigkeit und zur Verdrängung von Glückserfahrungen äußert sich in den oft ebenso effektiven wie lebensfeindlichen Verfahren, die wir durchführen, um Gefühle (erst recht spannungsvolle und widersprüchliche Gefühle) nicht wahrnehmen zu müssen. Zahlreiche Abwehrmaßnahmen werden aufgebaut, unter denen die Intellektualisierung, die Nötigung, *darüber zu sprechen*, zu analysieren oder Erklärungen abzugeben, bevor etwas *wahrgenommen* wurde, nur eine Variante darstellt. Solche Schein-Intellektualität mag Imponiergehabe und akademische und pastorale Verbalradikalisierungen produzieren. Eine lebensförderliche und auch intellektuell wirklich starke Reflexion wächst auf anderem Boden.

Der dritte Hinweis: Im Bezugssystem des Segens kann auch die körperliche und gegenständliche Dimension wahrgenommen und genossen werden. Praktische Theologie beginnt sich diesen Dimensionen zuzuwenden: der körperlichen wie der »gegenständlichen«<sup>46</sup>.

Es gibt uns als lebendige Wesen nicht ohne erste, zweite und dritte Haut<sup>47</sup>. Und es gibt keinen gelebten Glauben, der nicht auch gegenständlich signifiziert würde.

Glück und Segen bleiben als zentrale Lebensphänomene durch Ambivalenzen, Spannungen und Widersprüche gezeichnet – »preiset das leben/das hart ist und schön/preiset DEN/der ein gott von lebendigen ist«<sup>48</sup>. Beides gehört zusammen: das Wahrnehmen dessen, was Leben ermöglicht, hält, zum Überfließen bringt – und das Wahrnehmen des Schreckens. Trauer, Glück und Segen sind so lebenseröffnend und subversiv, so spannend und widersprüchlich wie die Makarismen, die Glücks- und Segenssätze der Bergpredigt.

45. Zitiert bei Christoph *Morgenthaler*, *Subjekt, Story und Tradition*, in: G. *Lämmermann/Chr. Morgenthaler/K. Schori/Ph. Wegenast* (Hg.), *Bibeldidaktik in der Postmoderne* (wie Anm. 33), 90-103, 95.

46. Jakob baut nach der Jabbok-Segenserfahrung einen Altar (Gen 33,20). Wo sind unsere »Altäre« zu finden?

47. Wilfried *Engemann*, *Körperlichkeit und Gegenständlichkeit christlicher Religiosität. Rituelle Verkörperungen des Glaubens. Bericht zu einem Symposium der Sektion Theologie und Religionswissenschaft in der Deutschen Gesellschaft für Semiotik*, in: *WzM* 54 (2002), 301-305.

48. Kurt *Marti*, *Leichenreden*. Mit einem Vorwort von Peter Bichsel, Zürich 2001 [Erste Aufl. Neuwies/ Berlin, 1969], 23.