

## Segen und Fluch

Überlegungen zu theologisch wenig beachteten Weisen  
religiöser Interaktion\*

Christoph Barben-Müller

---

Was geschieht, wenn Menschen „Segen“ und „Fluch“ erfahren? Was „tun“ Menschen, wenn sie segnen, wenn sie einen Fluch aussprechen? Ich gehe diesen Fragen nach, indem ich sie an biblische Traditionen richte, als einer, der heute fragt.<sup>1</sup> Im zweiten Teil stelle ich Überlegungen an zur Randstellung des Segens in Kirche und Theologie. Schließlich frage ich, was heute, in unseren westeuropäischen Lebenskontexten geschieht, wenn Menschen „Segen“ und „Fluch“ erfahren. Mein Interesse ist, zu zeigen, daß Segen und Fluch provokative und notwendige Interaktionsweisen und Themen für Theologie und Kirche sind oder eher: werden könnten.

\* Für die Drucklegung überarbeitete und um die Anmerkungen erweiterte Gastvorlesung an der Evang.-theol. Fakultät der Universität Bern vom 11. Dezember 1993.

<sup>1</sup> Die (wieder sehr unterschiedlich vermittelten) Gegenwartsbezüge sind nicht nur unvermeidlich, sondern auch hermeneutisch elementar. Nur wenn diese Bezüge bewußt sind, können sie auch reflektiert und irreführende Projektionen wenigstens ein Stück weit wahrgenommen und zurückgenommen werden. Auch setzt die für ein sachgemäßes Verstehen unentbehrliche Distanzerfahrung voraus, daß beide Pole der Distanzerfahrung beachtet werden: Vergangenheit und Gegenwart.

## I. Biblische Orientierungen

### 1. Der Segensgruß – ein elementares „gutes Wort“<sup>2</sup>

„Da machte sich Maria in diesen Tagen auf und wanderte schnell ins Bergland in eine Stadt Judas und ging ins Haus des Zacharias und gab Elisabeth den Segensgruß. Und es geschah, als Elisabeth den Gruß Marias hörte, hüpfte das Kind in ihrem Leib“ (Lk 1,39–41). Der Segensgruß Marias steckt an. Das Kind hüpfte vor Freude<sup>3</sup> – Elisabeth wird vom Geist erfüllt, und der Segen, der verborgene, zukunftsöffnende Lebensenergie entdecken läßt, wird auch an Maria sichtbar: „Gesegnet bist du unter allen Frauen und gesegnet die Frucht deines Leibes.“

So stehen am Anfang des Lukasevangeliums *berachot*.<sup>4</sup> Menschen begegnen sich, sagen sich ein gutes Wort, sprechen einen Segen als Gruß.<sup>5</sup> Der Gruß gehört zum täglich-alltäglichen Leben. Das zeigt besonders schön das Büchlein Ruth, von dem man sagen kann, es habe „unter anderem die Absicht, die Verwendung ‚guter Worte‘ im täglichen Umgang der Menschen miteinander beispielhaft vorzuführen“.<sup>6</sup> Das zeigen auch die Grüße und Glückwünsche im Psalter und der *Seder ha-Berachot*, die weite und tiefe Welt jüdischer Segenssprüche. „Human intercourse is impossible without blessing. . . When people meet, they bless each other“, schreibt Pedersen.<sup>7</sup> Der Segensgruß, ein Friedensgruß oft, schafft Solidarität,<sup>8</sup> wird Symbol elementarer Zusammengehörigkeit im Zeichen der tragenden Lebenskraft; selbst soziale Schranken werden dadurch relativiert: Der arme Wanderhirt Jakob segnet den mächtigen Pharao – in einer anrührenden Szene voll Würde (Gen 47,7–10).

Der Segensgruß ist keine bloße, rasch erledigte Formalität; er gibt Anerkennung, Nähe, Vertrauen zu verstehen und zu spüren. Wer je in der Wüste gereist ist, sagt Pedersen weiter, weiß, was es bedeutet, wenn derjeni-

<sup>2</sup> Ich nehme hier den Titel des immer noch sehr lesenswerten Aufsatzes von B. Landsberger auf: Das „gute Wort“ (in: Altorientalische Studien. Bruno Meissner zum sechzigsten Geburtstag [MAOG 4, 1.2], Leipzig 1928/29, 294–321); vgl. unter dem Aspekt der „Pragmatik der religiösen Sprache“ R. Schaeffler, Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf 1989, 123ff.

<sup>3</sup> „Segnet Gott, ihr Embryos im Mutterleibe“ heißt es im Targum zu Ps 68!

<sup>4</sup> Schließen wird das Lukasevangelium mit dem Abschiedssegens für die Jünger (Lk 24,50f). Zum Segen Simeons (Lk 2,34f) vgl. u. Anm. 21.

<sup>5</sup> Vgl. F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1–9,50 (EKK III/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn, 84ff.

<sup>6</sup> K. Seybold, Der aaronitische Segen. Studien zu Numeri 6,22–27, Neukirchen-Vluyn 1977, 26.

<sup>7</sup> J. Pedersen, The Blessing, in: ders., Israel. Its Life and Culture I–II, London/Copenhagen 1973 (1926), 182–212, Zitat 202.

<sup>8</sup> Dieser Gesichtspunkt ist, wohl etwas einseitig, in bezug auf alttestamentliche Texte v. a. durch J. Scharbert betont worden (Solidarität in Segen und Fluch im AT und seiner Umwelt, Bonn 1958. – „Fluchen“ und „Segnen“ im Alten Testament, in: Biblica 39, 1985, 1–25. – Art. brk, ThWAT I, 808–841); vgl. dazu C. A. Keller, Art. brk, THAT I, 353–367.

ge, der einem begegnet, den Gruß verweigert und das Gesicht großlos verdeckt.<sup>9</sup> Es ist uns nicht fremd. Wer einen Gruß absichtlich verweigert, kündigt dem andern die Beziehung auf, zeigt seine Mißachtung, erklärt ihn für nicht-existent; das kann lebensbedrohlich sein, nicht nur in der Wüste. So wird der Nicht-Gruß zu einer Form des vergiftenden Fluchs.

## 2. Den Segen teilen wie das tägliche Brot – Segen als Schöpfungsphänomen

Der Segen gehört zum täglich-alltäglichen Leben. „Segnen wie auch fluchen kann *jedermann*. Der Segen erscheint somit ursprünglich an keine feste kultische Situation gebunden. Die Gelegenheiten, bei denen ein Segen gesprochen wird, sind äußerst mannigfaltig.“<sup>10</sup>

So wird er etwa über dem täglichen Brot gesprochen, wie auch von Jesus erzählt wird: Er nahm das Brot, sprach den Segensspruch. . . – die üblichen deutschen Übersetzungen wie die entsprechenden Abendmahlsliturgien lassen es nicht mehr erkennen.<sup>11</sup> Wenn über dem Brot der Segen gesprochen wird, bleibt es weiterhin Brot, das Mahl bleibt ein Mahl – nur kann es jetzt als Geschenk des Himmels entdeckt werden. Die Würde von Brot und Mahl wird sichtbar. Das Brot ist mehr als sein Gebrauchswert; es ist nicht bloßes Produkt eines technischen Prozesses, sondern Lebensmittel, Zeichen des Gottes, der die Sonne aufgehen läßt über Bösen und Guten. So kann es nun erst recht genossen werden (vgl. bBer 35a). Es ist von hier aus nicht verwunderlich, daß in der Bibel „das Hochzeitsmahl – nicht die Trauliturgie! – zum Bild der künftigen Gemeinschaft mit Gott“ wird.<sup>12</sup>

In den jüdischen *berachot* wird dieses Täglich-Alltägliche ohne Aufhebens gefeiert; auch in Benediktionen im katholischen Bereich kann dies sichtbar werden.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Pedersen, a. a. O.; zur Bedeutung des (Segens-)Grußes vgl. auch die sehr schönen und beeindruckenden Ausführungen von G. Ebeling in: Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief, Tübingen 1981, 31ff (im Abschnitt „Der apostolische Segensgruß“).

<sup>10</sup> H. Gunkel/J. Begrich, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen 1933 (1966<sup>2</sup>), 294.

<sup>11</sup> Ich verdanke hier viel dem Gespräch und hektographierten Synode-Unterlagen von Ina und Thomas Willi-Plein (damals noch Basel, jetzt Hamburg/Greifswald). Wichtig für mich waren auch die Anstöße, die ich durch die Begleitung der Akzessarbeit von P. Wyss Meier erhielt (Aspekte von Segen, Basel 1993).

<sup>12</sup> G. Hartmann, Lebensdeutung. Theologie für die Seelsorge, Göttingen 1993, 203.

<sup>13</sup> Die Gefahr ist allerdings naheliegend, daß die alltäglichen Dinge doch wieder entwertet werden, indem sie allegorisiert und zur bloßen Folie für die anscheinend allein wesentlichen, vermeintlich „geistigen“ Wirklichkeiten umfunktioniert werden. Die kritischen Bemerkungen von J. Baumgartner zum Entwurf des Benediktionale sind in dieser Hinsicht noch recht zurückhaltend (Segnungen – veraltet oder zeitgemäß? Schöpfungswirklichkeit und Reform des Benediktionale, in: ders. (Hg.), Wiederentdeckung der Volksreligiosität, Regensburg 1979, 163–290). Wichtig sind hier die Arbeiten von J. Hennig, z. B.: Die Heiligung der Welt im Judentum und Christentum, in: Archiv für Liturgiewissenschaften Bd. X/2, Regensburg 1968, 355–374 (Lit.!).

„Gesegnet sei Jahwe, unser Gott, der König der Welt, der Brot aus der Erde hervorgehen läßt“.<sup>14</sup>

Der Segen bildet hier eine andere „Figur“ als der Dank, in dem sich Menschen direkt an den göttlichen Geber wenden. Die Phänomene selber werden fokussiert, treten ins Licht und werden im göttlichen Licht gerade *als irdische Dinge neu entdeckt*.<sup>15</sup>

### 3. Der Segen an Wendepunkten

Der Segen gehört zum täglich-alltäglichen Leben – und er gehört zu Wendepunkten im Leben der Menschen.

Der Segen durchzieht als Leitmotiv die jahwistischen Jakobs- und Abrahamsgeschichten. In der Jakobsgeschichte ist es vor allem der Segen als Mit-Sein Jahwes.<sup>16</sup> Dieses Mit-Sein segnet nicht einfach ab, was ist. Es schafft auch Wirklichkeit, kontrafaktisch, relativiert feststehende patriarchale Normen, erzählt vom Segen so, daß er in kein Erklärungssystem einzupassen ist.

Die Geschichte geht von Anfang an nicht auf. Wie soll das Geburtsorakel<sup>17</sup> in Erfüllung gehen, wenn doch Esau zuerst auf die Welt kommt? „Daß der Vater seinen großen Sohn (27,1), also den Älteren, mit dem Erstgeburtssegens bedenken will, ist selbstverständlich.“ Wie soll das damit zusammengehen, daß „die Mutter eben diese Erstgeburtsstellung aufgrund ihres andersgearteten mütterlichen Wissens dem Jüngeren zugedacht“ weiß?<sup>18</sup> Isaak muß betrogen werden, um das Richtige zu tun. Rebekka setzt in ihrer „juristischen Narrenfreiheit“ ins Werk, „wozu die

<sup>14</sup> Vgl. *Assembly of Rabbis of the Reform Synagogues of Great Britain* (Hg.), *Forms of Prayer for Jewish Worship*, London, repr. 1990, 271ff; dort weitere Segnungen, z. B.: Washing the hands before a meal; For wine; For cake and pastry; For fruits which grow on trees; On smelling flowers; On smelling perfumes; On seeing the wonders of nature; For thunder; On seeing people of unusual appearance; On seeing a place where a wonderful thing happened to you. – Instruktiv in diesem Zusammenhang ist *J. Kirchberg*, *Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen*, Innsbruck/Wien 1991.

<sup>15</sup> Der Segensspruch über dem Brot macht Moralisierungen überflüssig. Wo freilich Gott zu einem Gedankenkonstrukt gemacht und aus der Welt der Dinge entlassen worden ist, wie dies im evangelischen Bereich weitgehend geschah und sogar theologisch nahegelegt wurde, ist seine nachträgliche Zitierung über die Moral kaum zu vermeiden. Und Moralismus führt eben nicht zur Moralität, eher zu heillosen Lähmung oder Überheblichkeit. Für den ganzen Bereich der Theologie (keineswegs nur für die Seelsorge!) höchst bedeutsame Überlegungen dazu finden sich bei Hartmann (s. Anm. 12), v. a. 196ff (z. B. die Abschnitte: „Unsere Beziehung zu ‚Gebrauchsgegenständen‘“; „Gott in den Dingen – die Dinge als Gottes Gaben: Verlegenheiten bei der theologischen Beschreibung unserer Beziehung zu den Dingen“).

<sup>16</sup> Vgl. Gen 28,15.20; 31,42; 35,3 und bes. 32,10–13; dazu *H.-D. Preuss*, „... ich will mit dir sein!“, in: *ZAW* 80, 1968, 139–173, und *D. Vetter*, *Jahwes Mit-Sein: ein Ausdruck des Segens*, Stuttgart 1971.

<sup>17</sup> Gen 25,23: „der Ältere wird dem Jüngeren dienen“ – ein Jahwe-Wort an Rebekka!

<sup>18</sup> *I. Willi-Plein*, *Genesis 27 als Rebekkageschichte. Zu einem historiographischen Kunstgriff der biblischen Vätergeschichten*, in: *ThZ* 45, 1989, 315–334, Zitat 327.

Väter als Patriarchen in all ihrer rollenspezifischen Macht gerade nicht die Vollmacht gehabt hätten“:<sup>19</sup> die *Gotteserfahrung als Quer-Erfahrung*, in der scheinbare Automatismen durchbrochen werden und das Unwahrscheinliche wahr wird. Und dies geschieht in Gen 27 anhand des Leitworts בָּרַךְ.

Gen 32 nimmt dies nochmals auf. Der gesegnete Jakob ist in die Fremde gegangen, und sein Erfolg dort ist beeindruckend. Nun kehrt er zurück – und der Weg wird ihm, der alles so klug und trickreich vorbereitet hat, versperrt. Ein Unbekannter (wahrlich kein eindeutiges Gottesbild!) tritt ihm in die Quere und verwickelt ihn in einen Kampf auf Leben und Tod, am Flußübergang, nachts. Er, der den Segen glaubte einfordern zu können wie ein Recht, ringt nun um ihn – und er bekommt ihn nicht anders als durch dieses Ringen. Er bekommt einen neuen Namen. Offenbarung geschieht hier nicht dadurch, daß der Unbekannte *seinen* Namen nennt, sondern indem er *Jakob* einen neuen Namen gibt, ihm, Jakob-Israel, gesegnet und behindert, gezeichnet und ausgezeichnet.<sup>20</sup>

Der Gezeichnete wird seine Zukunft nicht mehr erfliegen können, er wird sie erhinken. Eben so geht ihm die Sonne auf. Der nicht „schönende“ Segen macht es möglich, daß Jakob neu sieht.<sup>21</sup> Er sieht sich neu, er sieht den Bruder neu. In offenbar bewußter Leserlenkung nimmt der Jahwist das Motiv vom Sehen Gottes auf und läßt den hinkenden Jakob zu Esau sagen: „Ich habe dein Angesicht gesehen, wie man das Angesicht Gottes sieht“ (33,10). Die Segenserfahrung öffnet dem Hinkenden die Augen für eine Wirklichkeit, die ihm vorher verdeckt war. Nicht im Verdrängen, nur im „Durchschmerzen“ und „vom schweren Engel über uns zu Gott verrenkt“ (Nelly Sachs) geht diese Wahrheit auf.<sup>22</sup> *Sie läßt sehen, was ist – in der Perspektive heilsamer, göttlicher Lebenskraft.*

„Ich habe dein Angesicht gesehen, wie man das Angesicht Gottes sieht“ – dieser Gruß drückte eine außergewöhnliche, umstürzende Erfahrung aus. Was wäre, wenn daraus eine tägliche Grußformel würde? Könnte sie nicht dazu dienen, der geheimnisvollen Tiefe der geschöpflichen Abhängigkeit, des Angewiesenseins aufeinander, auch in undramatischen Beziehungen Rechnung zu tragen? Könnte „Grüß Gott“ so gehört werden?<sup>23</sup>

<sup>19</sup> A.a.O. 332.

<sup>20</sup> Vgl. die treffliche und tiefsinnige Auslegung von Hartmann (s. Anm. 12), 111ff.

<sup>21</sup> Beim Segen Simeons (Lk 2,34f) 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 Widerstreit 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. Maria wird eine neue Lebens-Perspektive zuteil. Vgl. dazu die beeindruckende und mit einem eigenen Segens-text schließende Besinnung von J. Scharfenberg, Den Widerstand auf sich nehmen, in: Schritte ins Offene 16, 1986, Heft 4, 28f.

<sup>22</sup> Zu N. Sachs und zum ganzen Zusammenhang vgl. G. Fuchs, Angeschlagen und ausgezeichnet. Zur Aktualität der Geschichte vom Jakobskampf (Gen 32,23–33), in: KatBl 5, 1978, 385–394.

<sup>23</sup> Vgl. Hartmann, 217: „Eine indische Grußformel lautet: ‚Namaskar‘. Zu deutsch etwa: ‚Ich beuge mich vor dem göttlichen Funken in dir‘. Diese mit einer Verbeu-

#### 4. Segen und Fluch als universale Phänomene

In den jahwistischen Überlieferungen wie in der priesterschriftlichen Urgeschichte ist der Segen ein Phänomen, das die ganze Menschheit und die Schöpfung betrifft. Der Segensbegriff in Gen 1 hat „die weiteste Bedeutung, die er überhaupt je in der Bibel hat“.<sup>24</sup> Der Schöpfer segnet *alle* Menschen, *alle* lebendigen Kreaturen und den Sabbat als Krone der Schöpfung. Prägnant leuchtet der universalistische Horizont des Segens im jahwistischen Bereich auch in Gen 12 auf, in einem in drei Versen fünffach variierten Wort vom Segen, dem der Fluch als Konkretion des Segens zugeordnet wird. „So können denn in dir Segen finden alle Sippen der Erde“ (12,3).

Warum brauchen alle Sippen der Erde Segen? Das ist, wie H. W. Wolff überzeugend gezeigt hat, von Gen 12,3 aus als die „geheime Leitfrage“ der sogenannten Urgeschichte enthüllt.<sup>25</sup> Der Jahwist hat vorher das Wort „Segen“ vermieden. Stattdessen erschien unüberhörbar mehrmals die Wurzel אָרַר: den Fluch bezeichnend – zuerst über der Schlange und dem Acker, präsent in den Fluchworten über den Menschen, dann Kain und Kanaan treffend als Väter von Völkern. Die Menschheitsgeschichte wird damit als Fluchgeschichte gezeichnet, als Blutgeschichte, als Ätiologie schmerzlicher und zerstörerischer Erfahrungen. Die jahwistischen Traditionen nehmen dies mit der Abrahamsverheißung nicht zurück. Die Fluchgeschichten halten vielmehr eine Erinnerung an den Ursprung frei, die zum Vorschein auf eine messianische Zeit werden wird: Nein, es darf kein Arrangement mit dem status quo geben, in der das, was sich durchgesetzt hat, gar noch als natürlich oder schöpfungsgemäß ausgegeben wird. Daß die Frau dem Mann untertan ist – das sieht die Erzählung keineswegs als *natürliche* Gegebenheit. Sie stellt es im Horizont des *Fluchs* dar, wie die oft tödlichen Schmerzen der Geburt und die Feindschaft zwischen Mensch und Tier.<sup>26</sup> *Der Fluch ist hier unbestechliche, scharfe Kennzeichnung eines weltweiten, schöpfungswidrigen, heillosen und heillos wirkenden Zustandes.*

gung gesprochene Formel drückt beides aus: Sie gibt dem Gegenüber die Ehre, indem sie sagt, daß man sich zu ihm persönlich in Beziehung setzt und daß man zugleich seine Unverfügbarkeit achtet.“

<sup>24</sup> C. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, Gütersloh 1981<sup>2</sup>, 61; die wegweisende Monographie von Westermann erschien zuerst München 1968 und wurde 1992 nochmals bei Chr. Kaiser aufgelegt.

<sup>25</sup> H. W. Wolff, *Das Kerygma des Jahwisten*, in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1973<sup>2</sup>, 345–373, Zitat 359.

<sup>26</sup> F. Crüsemann, „... er aber soll dein Herr sein“ (Genesis 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments, in: F. Crüsemann/H. Thyen, *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau*, Gelnhausen/Berlin 1978, 13–106, hier v. a. 61ff.

## 5. Die vom Segen aufgebrochene Fluch-Wirklichkeit

Die Fluch-Wirklichkeit ist nicht die einzige Wirklichkeit. Der Fluch kann *aufgebrochen* werden. Von Anfang an geschieht das, so erzählen die Urgeschichten.<sup>27</sup> Kain bekommt ein Mal auf die Stirn, nicht das Mal des Verfluchten, sondern das Mal des Trotz-allem-Geschützten – Segen für den Verfluchten. Mitten in den Mühen und Schmerzen der Fluchgeschichte gibt es den Trostnamen Noah, die Chance, „aufzuatmen“ (Gen 5,29). Und die Katastrophengeschichte wird unterbrochen mit dem Versprechen, das Lebendige hinfort vor der totalen Vernichtung zu schützen: „Solange die Erde steht, soll nicht mehr aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ (Gen 8,22).

In der Menschheit und in der Natur muß nicht immer alles beim alten bleiben: das ist die Hoffnung der jahwistischen Erzähler, gestaltet in Geschichten von Fluch und Fluch-Unterbruch, verkörpert in Abraham.

Die Hoffnung bleibt auch über die jahwistischen Erzählungen hinaus in Visionen lebendig – Stacheln gegen die Absegnung dessen, was sich durchgesetzt hat:

In *Jesaja 11* ist es die Vision vom Tierfrieden, die Hoffnung auf ein „Ende der Feindschaft“ – nicht die Vernichtung des Feindes;<sup>28</sup> der „Fluchspruch über die Schlange aus Gen 3, der die Erbfeindschaft zwischen Mensch und Schlange als Element aller geschichtlichen Erfahrung konstituiert, ist in Jes 11,8 aufgehoben. Frieden realisiert sich nicht in der Tilgung des Widrigen, sondern in seiner Konversion zu Nicht-mehr-Widrigem.“<sup>29</sup>

In *Jesaja 19,23–25* ist es die Vision einer Straße von Ägypten nach Assur, von Israel als dritter Kraft, gesegnet gemeinsam mit Ägypten und Assur – ohnegleichen ist die „Kühnheit, in der die alten Prädikationen des erwählten Israel an Ägypten und Assur herangehalten werden: ‚mein Volk‘, ‚Werk meiner Hände‘“.<sup>30</sup>

*Segen als Gotteserfahrung in elementaren Lebensbezügen, als Erfahrung der lebensbegründenden, lebenstragenden „Kraft“ und „Macht“ wird erinnerte Zukunft und erhoffte Vergangenheit.*<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Der Fluch ist nicht einfach die Kehrseite des Segens, wie K.-P. Jörns schreibt: Segen – und kein Fluch? Überlegungen zur Einheit Gottes im Vorfeld der Praktischen Theologie, in: ders., Der Lebensbezug des Gottesdienstes. Studien zu seinem kulturellen Kontext, München 1988, 259–279, Zitat 261. Die Inkongruenz und damit auch das Ungleichgewicht von Segen und Fluch scheinen mir konstitutiv zu sein; darauf verweist bereits vom semantischen Befund her G. Wehmeier, Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk, Basel 1970, 6; vgl. auch Westermann (s. Anm. 24), 28f Anm. 1.

<sup>28</sup> Vgl. dazu J. Ebach, Ursprung und Ziel. Erinnerte Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn 1986, 75ff.

<sup>29</sup> A.a.O. 80; Ebach macht darauf aufmerksam, daß die jesajanische Konversionshoffnung keineswegs die biblische Linie der Problemgeschichte markiert; es findet sich auch die Erwartung von Erniedrigung und Ausrottung.

<sup>30</sup> Wolff (s. Anm. 25), 371.

<sup>31</sup> In bezug auf das Zeitverständnis und die Hermeneutik von Texten der Hebräischen Bibel verdanke ich sehr viel den Arbeiten von J. Ebach (Ursprung und Ziel

## 6. Der durch den Segen provozierte und der heillose Fluch

Die Erfahrungen heilvoller Lebensmöglichkeit – Segen als Mitteilung von Lebensenergie und Lebensglück<sup>32</sup> – werden als Ausdruck des göttlichen Charmes, des „sourire de Dieu“<sup>33</sup> lesbar. Damit werden aber die schmerzlichen und heillosen Erfahrungen von vergeblichen Mühen und ziellosem Irren, von Zerstörung und Menschenverachtung, von Unfrieden und Rechtlosigkeit erst recht wahrgenommen. Die Fluchwirklichkeit *kann* nicht mehr übersehen werden.

Prophetische Texte lassen dies unverblümt sichtbar werden, in Weherufen etwa, die aus der Fluch-Tradition stammen: „Wehe denen, die Haus an Haus reihen und Acker an Acker fügen, bis kein Raum mehr da ist und ihr allein im Lande wohnt. . . Wehe denen, die Böses gut und Gutes böse nennen, die Finsternis zu Licht machen und Licht zu Finsternis! . . . Darum, wie Feuerlohe die Stoppeln frißt und in der Flamme dürres Gras zusammensinkt, so soll ihre Wurzel zu Moder werden und ihre Blüte gleich dem Staub verfliegen. . .“ (Jes 5,8.20.24). Fragilität und Sterblichkeit der Mächtigen werden im Fluch zur Schau gestellt: der Popanz kann gestürzt werden.<sup>34</sup>

Das Wahrnehmen der Wirklichkeit vor Gott ist offensichtlich nichts Harmloses, kann Bisheriges umstürzen, *proviziert den Konflikt mit Lebenszerstörendem*, kann Teufelskreise unterbrechen, kann aber auch ein sehr schmerzliches und leidvolles Nein mit sich bringen.

Der Fluch ist sehr gefährlich: sowohl der Fluch als unbestechliche, scharfe Kennzeichnung eines vergifteten, heillosen und heillos wirkenden Zustandes als auch der Fluch als Verfluchung – als lebensnotwendiges Nein(-sagen-Müssen) zum Unrecht, zum Zerstörerischen, zum Gemeinschaftswidrigen, zur Verleugnung Gottes als dem, der Wirklichkeit kon-

[s. Anm. 28]. – Cassandra und Jona. Gegen die Macht des Schicksals, Frankfurt 1987. – . . . und Prediger 3 auslegen hat seine Zeit. Über Zusammenhänge von Exegese und Zeit, beobachtet beim Auslegen von Koh 3,1–15, in: Einwüfe 6, 1990, 95–123. – „Hoch und heilig wohne ich – und bei dem Zermalnten und Geisterniedrigten“. Versuch über die Schwere Gottes, in: R. Jost u. a. (Hg.), Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Luzern 1992, 85–113. – In deiner Hand meine Zeiten [Psalm 31,16]. Biblische Erinnerungen zur Zeit, in: Anstöße 39, 1992, 112–117. – Vergangene Zeit und Jetztzeit. Walter Benjamins Reflexionen als Anfragen an die biblische Exegese und Hermeneutik, in: EvTh 52, 1992, 288–309). – Es wird daraus deutlich, daß das, was Ebeling (s. Anm. 9) zum christologisch begründeten Segensgruß bei Paulus sagt (40f), durchaus gemeinsame Strukturen mit Traditionen der Hebräischen Bibel hat.

<sup>32</sup> Vgl. F. Horst, Segen und Segenshandlungen in der Bibel, in: ders., Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament. Aus Anlaß der Vollendung seines 65. Lebensjahres hg. von H. W. Wolff, München 1961, 188–202, hier v. a. 194.

<sup>33</sup> Chr. Méroz, Bénédiction, le sourire de Dieu, Lausanne 1983.

<sup>34</sup> Sehr eindrückliche und herausfordernde Ausführungen dazu bei St. Wyss, Fluchen. Ohnmächtige und mächtige Rede der Ohnmacht. Ein philosophisch-theologischer Essay zu einer Blütenlese, Freiburg (Schweiz) 1984, v. a. 122ff („Der Fluch der Aufständischen“).

stituiert.<sup>35</sup> In den alten Traditionen wird das daran offensichtlich, daß der Verfluchte, aus der Gemeinschaft Ausgeschlossene, in eine lebensbedrohliche Situation gerät.<sup>36</sup>

*Der Fluch ist gefährlich und kann heillos mißbraucht werden.* Wer ist berechtigt, den Fluch auszusprechen? Wer kann sich das Recht herausnehmen, ein bestimmtes Verhalten, bestimmte Phänomene als verflucht zu bezeichnen? Der Fluch kann sehr leicht zum „Mittel von Haß und Vergeltung“ werden, „als der Versuch, über die Macht des Heiligen zu eigensüchtigen Zwecken zu verfügen“.<sup>37</sup> Der Fluch kann sehr leicht zum Herrschaftsinstrument werden, z. B. zum Anathema der Mächtigen gegenüber denjenigen, die sich ihrer Macht nicht beugen wollen.<sup>38</sup> Wer einen solchen Fluch ausspricht, sagt kein lebensnotwendiges Nein; er stößt einen vergiftenden, einen heillosen Fluch aus.<sup>39</sup>

7. Der heillose Fluch bekommt keinen „System-Ort“ – und er kann nicht mehr getrennt werden vom gekreuzigten Christus

Die Segenserfahrung öffnet die Wahrnehmung auch für die Fluchwirklichkeiten; sie können von Gott nicht mehr ferngehalten werden. Das Zerstörerische, Tödliche der Fluchwirklichkeiten wird von der Segenserfahrung her erst recht als sinnlos und absurd erfahren und läßt sich in kein theologisches System einpassen, wenn Gottesbekenntnis und Segen nicht zu einem Mittel der Verharmlosung und Verdrängung, zu einem Herrschaftsinstrument oder auch zum Werkzeug des Zwanghaften<sup>40</sup> verzerrt werden sollen.

Von der lebensbegründenden, lebenstragenden Segenserfahrung aus können die Widersprüche, die Erfahrungen des Quälenden und Kläglichchen nicht aufgelöst werden. Es läßt sich kein eindeutig-erklärendes Gottesbild gewinnen, nur das Vertrauen *in* den Widersprüchen, bei Hiob in der Klage und Anklage, im Aushalten der unerträglichen Spannung, im Durchstehen des Widerspruchs zwischen der Erfahrung des Unrechts, in der Gott als Jäger wütet – und dem Appell an Gott als *go'el* (Ijob 19,25), als Verwirklicher von Gerechtigkeit. Das Tödliche bekommt keinen „System-Ort“.

<sup>35</sup> Vgl. Ebeling (s. Anm. 9) zum „apostolischen Fluch“ in Gal 1,6–9 (55ff).

<sup>36</sup> Grundlegend dazu immer noch W. Schottroff, *Der altisraelitische Fluchspruch*, Neukirchen-Vluyn 1969.

<sup>37</sup> Ebeling, 78.

<sup>38</sup> Dieses Anathema wurde so selber ein Teil der menschlichen Fluch- und Blutgeschichte; dazu Wyss (s. Anm. 34), 89ff, und Ebeling (s. Anm. 9), 78.

<sup>39</sup> Es ist also unerläßlich, sehr genau und sorgfältig wahrzunehmen, was „Fluch“ und „fluchen“ jeweils bedeutet!

<sup>40</sup> Ob und ggf. wo dies schon innerhalb der biblischen Texte (z. B. im Kontext des Tun-Ergehen-Zusammenhangs) faßbar wird, wäre noch sorgfältig zu fragen; von meiner Deutung alttestamentlicher Sachverhalte her ist es mir jedenfalls nicht möglich, von einem „nomistische(n) Regelsystem“ zu sprechen, „dem Segen und Fluch gehorchen“, wie dies H.-P. Müller tut (Segen im Alten Testament. *Theologische Implikationen eines halb vergessenen Themas*, in: *ZThK 87*, 1990, 1–32), *Zitat 18; der Kontrast zu Luther leuchtet mir erst recht nicht ein (ebd.)*.

So ist es auch in der markinischen Passionsgeschichte. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ schreit Jesus. Das Schreckliche dieses Todes wird nicht verharmlost, nicht erklärt, in keine religiöse oder theologische Theorie integriert.<sup>41</sup> Wenn Paulus Christus als „Fluch“ deutet (Gal 3,13), so ist dies keine „objektive“, handhabbare Formel; es ist ein Bekenntnis zur unvorstellbaren Entäußerung, zum radikalen Mit-Sein Gottes mit der Welt. Christus geht, so bekennt Paulus, ganz in die menschliche Fluchgeschichte ein, er wird selber zur Sünde gemacht (2Kor 5,21); damit wird jede erklärende Objektivierung des Fluchs geradezu blasphemisch.

Menschen, die sich auf diese Geschichten und Bekenntnisse eingelassen haben, können die Frage nach Gott und Widerfahrnisse, in denen sie etwas von dem zu ahnen beginnen, was „Gott“ meint, nicht mehr trennen von der Klage Hiobs, vom Protest Jesajas, von der Verzweiflung Jeremias, von den gräßlichen Kreuzen der Menschheitsgeschichte. Sie können den Fluch nicht mehr trennen vom gekreuzigten Christus.

## 8. Klage und gesungener Segen

„Nur der kann wahrhaftig lästern, der gläubig ist“, hat einmal H.-J. Stoebe in einer Jeremia-Vorlesung in Basel gesagt. Und, so bemerkte er mir gegenüber, als ich ihn später daraufhin ansprach, „es gibt Situationen, in denen der Ausdruck ‚verdammst noch mal!‘ ein Gebet werden kann“.

Wo es möglich wird, die Klage herauszuschreien, die Verzweiflung, die ohnmächtige Wut, den Fluch als Ruf der Bedrängten – und wo dies gerade vor Gott geäußert werden kann und nicht unterdrückt werden muß, weder im Gottesdienst noch außerhalb des Gottesdienstes – und wo auch die *Für*-Klage möglich wird, stellvertretend für die, die keine Sprache und Stimme mehr finden, da wird auch die Segnung Gottes, der Lobpreis, der Hymnus, in seiner Kraft und Glaubwürdigkeit wiederentdeckt.<sup>42</sup>

„Segne Jahwe meine Lebenskraft und mein ganzes Inneres seinen heiligen Namen“, so beginnt der 103. Psalm – und wieder verdeckt die traditionelle Übersetzung („Lobe den Herrn, meine Seele“) einen Tatbestand, hier die Einsicht, daß (wie an zahlreichen weiteren Stellen auch) *der Mensch Gott* „segnet“.<sup>43</sup> *Segen fließt nicht einfach von oben nach unten,*

<sup>41</sup> Vgl. Chr. (Barben-)Müller, Zwischenfall vor Ostern? Karfreitag ist weit mehr!, in: Reformiertes Forum 6, 1992, Nr. 16, 9–11.

<sup>42</sup> Der Psalter zeigt dies sehr deutlich, gerade *den* christlichen Kirchen, die in einer bedrückenden Blindheit ihrer eigenen Fluch-Realität gegenüber meinten, sich über die sog. Fluchpsalmen erheben zu können, um dann *ihren* Gott zu preisen und gleichzeitig um die Segnung der Waffen zu bitten – in Hymnen, die selber zum Fluch werden.

<sup>43</sup> Vgl. o. Anm. 11. – Keller (s. Anm. 8), 358.361. – I. Baldermann, Ich werde nicht sterben, sondern leben. Psalmen als Gebrauchstexte, Neukirchen-Vluyn 1990, 118f. Von einer religionsgeschichtlichen Fragestellung aus: H.-P. Müller (s. Anm. 40), bes. 3ff (dazu u. Anm. 52). Zum interaktionalen und pragmatischen Aspekt von Segensformeln finden sich sehr treffliche Beobachtungen bei E. Jenni, Zu den doxologischen Schlußformeln des Psalters, in: ThZ 40, 1984, 114–120.

unterstreicht sehr treffend Janet Walton. Der Segensvorgang ist „eine Erfahrung des Zusammenwirkens aller Beteiligten“.<sup>44</sup>

In Lobpreis und Hymnus wird das Leben als bedeutungsvolle göttliche Gabe wahrgenommen, die erfahrbare Wirklichkeit gepriesen in der Perspektive der göttlichen Zuwendung, der sich alle Lebendigkeit verdankt; der Raum wird eröffnet, in welchem die Schöpfungsvergessenheit überwunden und eine religiöse Beziehung zu Gott tatsächlich gelebt wird. So wird der Hymnus „konkreter Vollzug dessen, daß der Mensch nicht aus sich allein lebt“.<sup>45</sup> Er ist der vor Gott gesungene Segen, die Gott gezeigte Freude und Dankbarkeit über die eröffneten Lebensmöglichkeiten und -kräfte. Im Hymnus wird ebenso Segenserfahrung ermöglicht wie zum Ausdruck gebracht. Wenn in den lukanischen Geburtsgeschichten Hymnus und Segen *verbunden* werden, bekommen diejenigen wieder eine Sprache, die Gott mit dem Jubel, mit dem Sturz der Mächtigen und der Erhöhung der Niedrigen, mit dem Licht und dem Widerspruch *nicht mehr* zusammenbringen konnten.<sup>46</sup>

## II. Zur Randstellung des Segens

### 1. Zur Problemstellung

C. Westermann beginnt seinen Beitrag von 1992 mit folgenden Sätzen: „Es ist von dem merkwürdigen Tatbestand auszugehen, daß das Wort ‚Segen, segnen‘ sich in der profanen Alltagssprache bis in die Gegenwart durchgehalten hat und hier in seinem Sinn von jedem verstanden wird, während es im kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch nur ganz am Rande überhaupt vorkommt, und wenn, dann in einem bloß formelhaften, abgeschliffenen Gebrauch und einem verschwommenen, unsicheren Verständnis.“ In der wissenschaftlichen Theologie hat der Segen „niemals eine erkennbare Bedeutung gehabt, weder in der Exegese der Bibel Alten und Neuen Testaments noch in der Systematischen Theologie, am Rande nur in der Praktischen Theologie. In der gesamten Theologiegeschichte hat sich kaum jemals einer ernsthaft für den Segen interessiert. Die Bedeutungslosigkeit des Segens für die Theologie zeigt sich am deutlichsten daran, daß es niemals einen theologischen Streit um das Verständnis des Segens gegeben hat.

In der kirchlichen Praxis dagegen hat sich der Segen im Gottesdienst, bei den kirchlichen Handlungen und auch sonst in einem Maße durchgehalten, das umso erstaunlicher ist, als das Fragen nach dem Sinn des Segens auch in der kirchlichen Praxis ausblieb. Man muß schon sagen: der Segen

<sup>44</sup> J. Walton, Segnen auf kirchliche und auf feministische Weise. Frauen als Objekte und Subjekte der Vollmacht zu segnen, in: Conc (D) 21, 1985, 124–129, Zitat 127.

<sup>45</sup> H. Weder, Der Raum der Lieder. Zur Hermeneutik des Hymnischen im Neuen Testament, in: EvTh 53, 1993, 328–341, Zitat 337.

<sup>46</sup> Zum Sprachgeschenk biblischer Texte vgl. in diesem Zusammenhang besonders auch Baldermann (s. Anm. 43).

lebte von selbst, aus eigener Kraft weiter, er brauchte dazu keine Theologen.“<sup>47</sup>

## 2. Theologie als Zwischenschritt. Theologie am Phänomen

In der Tat: der Segen ist, wenn wir biblischen Traditionen folgen, nicht von den Theologen abhängig, ist auch nicht ihr Privileg. Die *theologische Reflexion* des von Westermann scharf (und überscharf) gezeichneten Sachverhalts finde ich dennoch sinnvoll und notwendig (und so habe ich auch in den Überlegungen zu biblischen Texten Reflexion eingebracht). Ich praktiziere damit das, was ich „Theologie als Zwischenschritt“ nenne: Reflexion in der Auseinandersetzung mit Phänomenen, mit Erfahrungen, die sich in biblischen Texten und ihrer Wirkungsgeschichte niedergeschlagen haben – und mit heutigen Erfahrungszusammenhängen. Theologie ist ein Zwischenschritt, nicht das erste, und auch nicht das letzte, sondern Distanznahme und Übergang zum gelebten Leben, das immer noch mehr und anderes ist als Begriffe und Überlegungen: Segnen und Segen erfahren ist etwas anderes als über das Segnen nachzudenken und darüber zu sprechen.

Es ist mir wichtig, den Unterschied zu markieren; wenn dieser nicht verwischt wird, erhält auch der Zwischenschritt und die „Spiritualität als Reflexion“<sup>48</sup> seine besondere Bedeutung. Wenn ich so „Theologie am Phänomen“ (Werner Kramer) zu treiben versuche, frage ich nicht zuerst nach dem „Wesen“ des Segens; ich frage: *Was geschieht, wenn Menschen Segen und Fluch erfahren? Was „tun“ Menschen, wenn sie segnen, wenn sie einen Fluch aussprechen?* Ich versuche also das, was mit „Segen“ und „segnen“ bzw. „Fluch“ und „fluchen“ gemeint ist, von vornherein in den jeweiligen Kommunikations-, Erzähl- und Interaktionszusammenhängen wahrzunehmen. Ich halte die Reduktion auf eine von diesen Zusammenhängen abstrahierte „Aussage“-Ebene für ebenso verhängnisvoll wie die Verwendung von Kategorien, die einen anscheinend automatisch ablaufenden Mechanismus oder die Einwirkung von „Kräften“, „Mächten“, „Subjekten“ u. ä. suggerieren, die nicht durch menschliche Interaktionen vermittelt sind.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> C. Westermann, Segen, in: H.-Chr. Schmidt-Lauber/M. Seitz (Hg.), *Der Gottesdienst. Grundlagen und Predigthilfen zu den liturgischen Stücken*, Stuttgart 1992, 243–255, Zitat 243f. Differenzierungen zum Verhältnis zwischen dem alltags-sprachlichen Gebrauch von „Segen“ und dem liturgisch-institutionellen bei R. Wonneberger, *Der Segen als liturgischer Sprechakt. Ein Beitrag zur Pragmatik der Institution Gottesdienst*, in: K. Oehler (Hg.), *Zeichen und Realität. Akten des 3. semiotischen Kolloquiums Hamburg 1981*. Bd. III, Tübingen 1984, 1069–1079.

<sup>48</sup> Chr. Morgenthaler, *Der religiöse Traum. Erfahrung und Deutung*, Stuttgart 1992, 186.

<sup>49</sup> Das wird dort besonders deutlich, wo *der Segen* oder *der Fluch* (wie *der Glaube* usw.) als „imaginäre Subjekte“ auftreten (die personifizierende Redeweise also unbeachtet bleibt) – und unsichtbar gemacht wird, daß jedenfalls menschliche Subjekte im Spiel sind, mitbeteiligt, mitverantwortlich, berührt, unberührt, betroffen, abseits.

Gerade wenn die *menschliche* Beteiligung am Phänomen Segen und Fluch nicht unterschlagen wird, kann das *extra nos*, die Erfahrung von Transzendenz, einsichtig und manchmal auch umstürzend werden – die Erfahrung von Transzendenz, die nicht auf ein bestimmtes theistisches, pan(en)theistisches, traditionell-kirchliches Gottesverständnis fixiert ist. Gerade wenn die interaktionalen Zusammenhänge nicht mißachtet werden, kann einsichtig werden, daß Menschen hier nicht als Macher oder Garanten des Segens (und des Fluchs) verstanden werden können – und daß das Vertrauen auf das, was Menschen *gegeben* wird, konstitutiv wird. Ich kann hier nicht allen Gründen nachgehen (sie sind mir sicher auch nicht umfassend vor Augen), die zu der von Westermann skizzierten Geringerschätzung des Segens geführt haben. Ich greife einige mir wichtig erscheinende Zusammenhänge heraus.

### 3. Gründe für die Randstellung des Segens

#### *a) Erfahrungsverlust und Schöpfungsvergessenheit*

Im alten Stammesspruch Gen 49,22ff heißt es: „Gott (El Schaddaj) segne dich mit Segensfülle des Himmels droben, Segensfülle aus Brüsten und Mutterschoß! Die Segnungen deines Vaters sind reicher als die Segnungen der uralten Berge(?), als die Lust der ewigen Höhen“. Und im alten Segensformular von Dtn 28,3ff: „Gesegnet seist du in der Stadt und gesegnet seist du auf dem Feld ... gesegnet sei dein Erntekorb und dein Backtrog...“

Menschen erfahren Segen in den elementaren Lebensvollzügen ihres kulturellen Kontextes: voll Vitalität, erdnah, ohne Hemmungen materiell, äußerst mannigfaltig; im Glanz der Schöpfung, in gelingender Gemeinschaft; alltagsbezogen und in umstürzenden Ereignissen; stetig und unvermutet-plötzlich; im Kult und außerhalb des Kultes; in Worten und Gebärden; auf dem Hintergrund von Gefährdung und Wunder. Die Segenspraxis kann eine vorgegebene Ordnung stabilisieren oder neue Ordnung schaffen. Die Segenserfahrung kann ausdrücklich auf eine (bestimmte) Gottheit bezogen werden; das muß aber nicht geschehen: Sie kann durchaus auch innerhalb anderer Metapher-Zusammenhänge wahrgenommen werden – z.B. von „kosmischen Segensquellen“, von Himmel und Urflut her<sup>50</sup> oder in der „Heiligkeit der Fruchtbarkeitssphäre“ von Mensch, Vieh und Acker.<sup>51</sup>

Gewiß, es finden sich schon in alttestamentlichen Traditionen Tendenzen zur Spiritualisierung, Ansätze auch zur Verdinglichung der Schöpfung, zur Klerikalisierung des Segens. Es gibt nicht wenige Autoren, die es als Stärke des angeblich neutestamentlichen Segensverständnisses betrachten, daß der Bezug auf die elementaren Lebensbezüge gelöst werde. Ich halte dies, wie die von mir eingebrachten neutestamentlichen Referenzen gezeigt haben, für exegetisch abwegig. Es zeigt die tiefgreifende theologi-

<sup>50</sup> H.-P. Müller (s. Anm. 40), 32 und 13 (zu Gen 29,24b – 25).

<sup>51</sup> A.a.O. 4.

sche Verlegenheit (vor allem auf evangelischer Seite), Gott in den „Dingen“ und die „Dinge“ als Ort des Geistes (der *ruah*), die Welt als Gleichnis und als „Ort“ des Göttlichen zu entdecken, zur Sprache und zur Darstellung zu bringen<sup>52</sup> – gerade von der Inkarnation aus. Die symbolische Verödung des Zeitgeistes und der Verlust an lebensfreundlichen Ritualen wird in vielen Kirchen und Theologien oft noch verdoppelt und rationalisiert.

Die Folgen solcher Schöpfungsvergessenheit und eines gerade an theologischen Fakultäten oft grassierenden Erfahrungsdefizits werden heute in vielerlei Hinsicht spürbar. In meiner Arbeit als Praktischer Theologe zeigt sich dieses Defizit in der Beobachtung, daß Studierende (und nicht nur Studierende) sich oft außerordentlich schwer tun, plausibel zu machen, was theologische Formeln und Ausdrücke traditioneller Glaubenssprache mit unseren *Lebenswelten* zu tun haben.

Das Defizit zeigt sich auch darin, daß in seelsorglichen Gesprächen den *Alltagserfahrungen* oft wenig Beachtung geschenkt wird – und zwar gerade den Erfahrungen, die „wesentlich bestimmt sind durch die Beziehung zu Dingen“.<sup>53</sup>

Das Defizit zeigt sich weiter in einem verbreiteten *Analphabetismus in bezug auf Gesten und Körpersprache* – und im Fehlen der Einsicht, daß nicht Verbalität, sondern Handlung und Gesten am Anfang des Menschenlebens stehen, daß sich also viele (gute und Fluch-) Erfahrungen in andern Erinnerungsspuren und -speichern niedergeschlagen haben als in den verbalen und verbal zugänglichen.<sup>54</sup> Die Leiblichkeit des Glaubens wird zwar oft theologisch postuliert, faktisch, konkret wird sie selten.<sup>55</sup>

Der Verlust äußert sich auch darin, daß oft noch die *Kasualien* und die daran Beteiligten abqualifiziert werden – oder sich eine irritierende Ver-

<sup>52</sup> Ich gehe davon aus, daß dies in unterschiedlichen kulturellen Kontexten und auch innerhalb eines bestimmten kulturellen Kontextes in sehr unterschiedlicher Weise geschehen kann. Ich halte es auch für sehr anspruchsvoll, vom eigenen kulturellen Ort her Zeugnisse aus anderen Lebens- und Deutungszusammenhängen verstehen zu lernen, ohne von eigenen Kategorien und Denk-Konventionen her die Sicht von vornherein einzuschränken, zu verstellen oder zu verzerren. Ich kann deshalb der Argumentation von H.-P. Müller nicht mehr folgen, sobald die differenzierte linguistische Ebene verlassen und religionsgeschichtliche und philosophische Deutungsmuster aufgenommen werden, die wenig differenziert und in vieler Hinsicht zudem (zu Recht) umstritten sind wie „magisch“, „Zauberhandlungen“, „archaisch-dynamistisch“, „Kraftübertragung“, „immanent-automatisch“, „immanent-naturhaft“/„übernatürlich“, „innere, habituelle Ausstattung“, „kosmisch-evolutiv“, „unpersönlich“-„materiell“ u. ä. In der Intention, die „theologische(n) Implikationen eines halb vergessenen Themas“ neu zu bedenken, gehe ich mit Müller einig.

<sup>53</sup> Hartmann (s. Anm. 12), 205f.

<sup>54</sup> Ich weise hier nur auf T. Moser, *Der Erlöser der Mutter auf dem Weg zu sich selbst. Eine Körperpsychotherapie*, Frankfurt 1993.

<sup>55</sup> Verschiedene feministische Entwürfe machen dies nicht nur bewußt, sondern riskieren auch die Suche nach andern Wegen. Vgl. etwa Rosemary R. Ruether, *Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche*, Stuttgart 1988 (engl. 1986). – Andrea Schulenburg, *Feministische Spiritualität. Exodus in eine befreiende Kirche?*, Stuttgart 1993.

legenheit in der Gestaltung von Kasualgesprächen und -gottesdiensten einstellt. Dabei geht es um wichtige biographische Einschnitte, um Übergänge, um Wendepunkte in elementaren Lebensvollzügen, insofern um *Segens-Orte par excellence*. Das Defizit an alltagsbezogener Segens-Spiritualität bei den Pfarrern und Pfarrerinnen selber wird von ihnen dann projektiv und aggressiv gegen die Situation und die Beteiligten gewendet.<sup>56</sup>

#### b) *Der Verdacht des Automatismus, der Manipulation*

Das theologische Mißtrauen gegen die Kasualien als Segens-Orte par excellence wird nicht selten durch den Verdacht begründet, der Segen werde magisch mißverstanden.

Ich halte die Verwendung der Kategorie des „Magischen“ in diesem Zusammenhang für wenig erhellend; sie hat meist bloß apologetischen<sup>57</sup> oder polemischen Charakter und bleibt analytisch wertlos. Es scheint mir sinnvoller und präziser zu sein, von „Automatismus“ oder „Manipulation“ zu sprechen: Der Verdacht geht dann dahin, mit dem Segen werde der Anspruch verbunden, automatisch eine Wirkung zu erzielen – und der (mehr oder weniger) verborgene Wunsch sei, diese Wirkung manipulativ in die Hand zu bekommen. Der Verdacht ist nicht aus der Luft gegriffen. Schon die Sprache kann verräterisch sein, wenn etwa gesagt wird, der Segen werde durch die Amtsträger (und durch sie exklusiv!) zugeeignet oder sei exhibitiv Heilsvermittlung.<sup>58</sup>

In biblischen Traditionen findet dies kaum einen Anhalt. Die Institution des aaronitischen Priestersegens könnte so ausgelegt werden – allerdings polemisieren bereits rabbinische Texte gegen eine solche Deutung: „Es heißt: Und *Ich* (Gott) werde sie segnen – damit Israel nicht sagt: Unsere Segnungen hängen von den Priestern ab.“<sup>59</sup>

Es scheint mir übrigens ein typisches Mißverständnis evangelischer Theologie zu sein, wenn man meint, mit der Betonung des *Wortcharakters* (z. B. des Gottesdienstes) der Gefahr des Automatismus zu entgehen. Gesten und Gebärden, Handauflegung und Ölung sind keineswegs von vornherein manipulativer als die verbale Sprache. Gerade dort, wo die Spra-

<sup>56</sup> Vgl. dazu meine Hinweise in *Chr. (Barben-)Müller*, Beteiligung von Eltern und Taufpaten bei der Vorbereitung und der Durchführung der Taufe, in: *ThPr* 23, 1988, 115–123.

<sup>57</sup> Bei H.-P. Müller (s. Anm. 40) hat die Verwendung des Ausdrucks keinen apologetischen Zweck; er wendet sich damit vielmehr gegen eine apologetisch-exklusive Inanspruchnahme JHWH's für das alttestamentliche Segensverständnis z. B. bei *Ch. W. Mitchell* (*The Meaning of BRK „to bless“ in the Old Testament* [SBLDS 95], Atlanta 1987).

<sup>58</sup> Ich gehe hier mit *Th. Müller* einig (Konfirmation – Hochzeit – Taufe – Bestattung. Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste, Stuttgart 1988, 66f. – Der Segen im Gottesdienst, in: *Ref. Gemeindeblatt Thun*, 1988 Heft 12. – Evangelischer Gottesdienst. Liturgische Vielfalt im religiösen und gesellschaftlichen Umfeld, Stuttgart 1992, 82).

<sup>59</sup> Sifre zu Num 6,27, zitiert nach *E. Stauffer*, Zur sakramentalen Bedeutung des kirchlichen Segens, in: *Viva Vox Evangelii. Festschrift f. Landesbischof D. Hans*

che den Erfahrungsbezug vermissen läßt, ist ihr suggestiver und manipulativer Gebrauch naheliegend, sofern sie nicht einfach belanglos wird.

c) *Segnungshandlung als „Götzendienst“?*

Segnungshandlungen werden auch deshalb abgelehnt oder an den Rand gedrängt, weil der Vorwurf erhoben wird, sie würden den status quo oder die Kreatürlichkeit sakralisieren, seien also eine Art Götzendienst.

Der Vorwurf läßt sich sehr wohl belegen. Ich habe zwar keine modernen Zeugnisse für Segnungsrituale zur Weihung von Waffen gefunden; aber es läßt sich nicht bestreiten, daß um die Segnung der Kanonen gebetet wurde. Für uns näherliegend: Die Segnung kann (z. B. in sektiererischen Drogenentzugsstationen) zur Gehirnwäsche mißbraucht werden; die Segnung kann der Illusion, der Schönong, der irreführenden Harmonisierung zudienen – etwa wenn der Segen die überzogenen und kompensatorischen Ansprüche an die bürgerliche Ehe zusätzlich überhöht<sup>60</sup> oder wenn der Taufsegen (anders als bei der Kinder-Segnung Jesu!<sup>61</sup>) nichts mit der realen Situation vieler Kinder heute zu tun zu haben scheint (und eben dadurch diese Zustände unangetastet läßt).

Es gibt offensichtlich keinen „Segen an sich“. *Seine Bedeutung wird mitkonstituiert durch den jeweiligen Interaktionszusammenhang und den „Geist“, der leitend ist.* In alt- und neutestamentlichen Texten sind uns Segensgeschichten begegnet, die erzählen, wie nicht im Verdrängen und Schönen, sondern im „Durchschmerzen“ und im Aushalten der Widersprüche Wahrheit zu entdecken ist – kontrafaktisch zu dem, was sich durchgesetzt hat. Das kann heute beispielhaft sichtbar werden in einem Segnungsritual für Geschiedene<sup>62</sup> oder für ein homosexuelles Paar.<sup>63</sup>

Kreatürlichkeit und Vitalität (auch mit ihren Ambivalenzen) – ebenso wie die Dinge dieser Welt – werden dadurch, daß sie in der Perspektive des Segens wahrgenommen und genossen werden, keineswegs sakralisiert im Sinne einer überhöhenden oder spiritualisierenden Entweltlichung oder einer isolierenden Fixierung des Göttlichen auf bestimmte weltliche Phänomene.<sup>64</sup> Im Gegenteil: Die Perspektive des göttlichen Segens ermöglicht gerade einen lebensvollen Zugang zu den Phänomenen als *irdischen* Phänomenen.

Und wieder: Segnungshandlungen sind durchaus nicht von vornherein stärker in Gefahr, Götzendienst zu werden, als die „Verkündigung“, die

Meiser, München 1951, 324–334, Zitat 330.

<sup>60</sup> Die entsprechenden Hinweise von M. Josuttis, *Der Traugottesdienst*, in: F. Wintzer (Hg.): *Praktische Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1990<sup>3</sup>, 53–65, halte ich für sehr bedenkenswert.

<sup>61</sup> Vgl. dazu W. Stegemann, *Lasset die Kinder zu mir kommen. Sozialgeschichtliche Aspekte des Kinderevangeliums*, in: W. Schottroff/W. Stegemann (Hg.), *Traditionen der Befreiung 1: Methodische Zugänge*, München u. a. 1980, 114–144.

<sup>62</sup> Chr. Amstutz, *Zur Scheidung in die Kirche?*, in: *Reformiertes Forum* 7, 1993, Nr. 34, 7–9.

<sup>63</sup> Als ein Beispiel: B. Butler (Hg.), *Ceremonies of the Heart. Celebrating Lesbian Unions*, Seattle 1990.

<sup>64</sup> Beides wäre Ausdruck eines tiefsitzenden Mißtrauens gegenüber dem Geschöpf-

in verbaler Sprache erfolgt. Man braucht nur einmal Kriegspredigten zu lesen.

*d) Vermeidung der Auseinandersetzung mit Fluch (und Rache)*

Ich vermute, der Segen sei auch deshalb theologisch so kümmerlich behandelt worden, weil die Auseinandersetzung mit dem Fluch vermieden oder abgedrängt wurde – ähnlich wie die Auseinandersetzung mit der Rache, wie sie in biblischen Texten erscheint.

Ein dominierender Auslegungs-Trend ging dahin, diese Thematik als etwas zu dekretieren, das durch das Neue Testament, durch Christus, überwunden sei und der Vergangenheit angehöre. Dies ließ sich dadurch auch scheinbar exegetisch abstützen, daß der Fluch, den Paulus anspricht, mit dem Gesetz identifiziert – und Gesetz mit Tora, der Weisung, gleichgesetzt wurde. Auch hier haben apologetische und nicht selten unverblümt antijudaistische Interessen die Lektüre bestimmt. Exegesen, die der Fremdheit biblischer Texte standzuhalten versuchen, haben hier andere Wege gewiesen. Ich habe sie im ersten Teil angedeutet.<sup>65</sup>

*e) Verkürzung der unterschiedlichen Weisen von Gotteserfahrung*

Ich vermute auch, daß die kümmerliche Behandlung des Segens mit der Isolierung der Christologie von der Schöpfungstheologie und der Geistlehre, der Pneumatologie, zusammenhängt.<sup>66</sup> In der theistischen Sprache Westermanns: rettendes und stetiges Handeln Gottes fielen auseinander. S. Laeuchli fragt: Worin wurde in christlicher Theologie die Inkarnation konkret ernstgenommen – darin, daß Gott nicht Gedanke geworden ist, sondern *sarx*?<sup>67</sup>

Ich möchte es, sehr abgekürzt, so formulieren: Verschiedene Weisen der Gotteserfahrung, die kontrafaktische und die lebensbegründende, die Erfahrung des In-der-Welt-Sein-Gottes und des Gegenüberseins, die Erfahrung des Heiligen als Lebensquelle und als Ermächtigung zur *cooperatio Dei* wurden weithin von den Erfahrungszusammenhängen abgelöst, in bestimmte Begrifflichkeiten eingeschnürt, bekämpft oder gingen verloren.

*f) Die Segenserfahrung als Gotteserfahrung in elementaren*

*Lebensbezügen eignet sich schlecht zur Abgrenzung gegenüber anderen Glaubensweisen*

Ich vermute schließlich, der Segen sei deshalb theologisch so an den Rand gedrängt worden (und das hängt wohl mit der eben geäußerten Vermutlichen, das ich bereits angesprochen habe.

<sup>65</sup> Ich verweise auch auf die wichtigen Ausführungen von W. Dietrich, Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema, in: EvTh 36, 1976, 450–472, und

<sup>66</sup> Analog dazu sehe ich auch die überaus kümmerliche theologische Wahrnehmung des Traums. Es ist gewiß kein Zufall, daß in der exzellenten Monographie von Chr. Morgenthaler (s. Anm. 48) die Wiederentdeckung des Traums theologisch als „Annäherung des Geistes an den Geist“ entfaltet wird (185ff).

<sup>67</sup> S. Laeuchli, Das Spiel vor dem dunklen Gott. „Mimesis“ – ein Beitrag zur Entwicklung des Bibliodramas, Neukirchen-Vluyn 1987, 152ff.

tung zusammen), weil sich die Segenserfahrung schlecht zur Abgrenzung gegenüber anderen Glaubensweisen eignete. Sie stellt ja, wie wir gesehen haben, etwas alle Menschen Verbindendes dar, ohne Ansehen der Person, über soziale, konfessionelle und religiöse Grenzen und über eine anthropozentrische Fixierung hinweg<sup>68</sup> – oder eher: dies alles subversiv unterlaufend.

Diese Einsicht konnte solange verdeckt werden, als das Praktizieren bzw. Nichtpraktizieren von Segnungshandlungen als selbstverständliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Katholiken und Protestanten und damit als sozialpsychologisch wichtiges Schibboleth verwendet (und mit theologischen Legitimationen rationalisiert) werden konnte. Mit dem Schwinden der Identitätssicherung durch Konfessionszugehörigkeit<sup>69</sup> beginnt sich diese Plausibilität aufzulösen. Neben evangelischen Christen, die z. B. Salbungsol immer noch als katholisch von sich weisen, gibt es andere, die keinen Grund sehen, Vorschläge des Benediktionale<sup>70</sup> nicht auch im evangelischen Bereich aufzunehmen.<sup>71</sup> Eben dann kann auch eine Stärke des Protestantismus zum Zuge kommen: „die Kühle – nicht die Rigidität – . . . gegen die neue überbordende Bilderlust, Bauchfreudigkeit, Ritualsehnsucht, Mythenfreudigkeit und Symbolversessenheit – gegen die neue Argumenten- und Rationalitätsfeindlichkeit“.<sup>72</sup>

Mit der Einsicht, daß Segenserfahrungen offen sind für das Unsagbare, löst sich auch die Abhängigkeit von einem bestimmten metaphysischen Deutungsmuster auf. Mit der Einsicht in die elementaren Lebensbezüge des Segens kann schließlich die institutionelle Fixierung auf den Gottesdienst revidiert werden, so daß die Sprach- bzw. Symbolhandlung wieder frei wird für alle Lebensbereiche.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Schöne Beispiele dafür sind die Segenstexte bei *J. Zink/H.-J. Hufeisen*, *Wie wir feiern können. Lieder, Psalmen, Gebete und Tänze zu Tages- und Festzeiten*, Stuttgart 1992, 83f, und *H. Rosenstock/H. Köhler*, *Du Gott, Freundin der Menschen. Neue Texte und Lieder für Andacht und Gottesdienst*, Stuttgart 1991.

<sup>69</sup> Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht (neben vielen anderen Untersuchungen) *A. Dubach/R. J. Campiche* (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich/Basel 1993.

<sup>70</sup> *Benediktionale*. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Erarbeitet von der internationalen Arbeitsgemeinschaft der liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet, hg. v. den liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Freiburg 1987; zum historischen Zusammenhang vgl. *J. Baumgartner*, *Ein geschichtlicher Durchblick durch die Segnungen*, in: ders. (Hg.), *Gläubiger Umgang mit der Welt. Die Segnungen der Kirche*, Freiburg 1976, 50–92.

<sup>71</sup> Zu Segnungsgesten vgl. *Zink/Hufeisen*, 181ff; zum Ganzen vgl. *K.-H. Bieritz*, *Daß das Wort im Schwang gehe. Reformatorischer Gottesdienst als Überlieferungs- und Zeichenprozeß*, in: *JLH* 29, 1985, 90–104.

<sup>72</sup> *F. Steffensky*, *Segnen. Gedanken zu einer Geste*, in: *PTh* 82, 1993, 2–11, Zitat 11.

<sup>73</sup> Von diesen Einsichten wird in den beiden evangelischen Beiträgen im Werkbuch zum Benediktionale (1987) von *F. Schulz*, *Segnungen aus evangelischer Sicht*, in: *A. Heinz/H. Rennings* (Hg.), *Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale*, Freiburg 1987, 72–83, und *H.-Chr. Schmidt-Lauber*, *Segnungsfeiern als ökumenischer Gottesdienst*, a.a.O. 84–93, wenig sichtbar; das hängt wohl auch damit zusammen, daß die Bezüge auf alttestamentliche Tradition fast völlig fehlen. Zu-

### III. Einige weitere Konkretionen

Ich stelle sechs Szenen nebeneinander – sie sind nicht abgeschlossen.

#### 1. Elementare Segnungsgesten oder: manchmal sind Kinder und Esel hellsichtiger

Ein Kind erwacht – vielleicht aus schweren Träumen – „und findet sich allein, von nächtlicher Dunkelheit umgeben, namenloser Angst ausgeliefert. Die vertrauten Umrissse der Wirklichkeit sind verwischt, ja unsichtbar. Chaos will hereinbrechen“. Das Kind schreit nach seiner Mutter, nach seinem Vater. Wenn er kommt, es in die Arme nimmt und sagt: „Ich bin bei dir, hab keine Angst, es wird alles wieder gut“ – was tut sein Vater da? Wird das Kind belogen? fragt P. L. Berger in seinem Buch „Auf den Spuren der Engel“.<sup>74</sup> Der Trost, den Vater oder Mutter geben, reicht über ihr Kind, über die Zufälligkeit der Personen und der Situation hinaus und enthält „eine Behauptung über Wirklichkeit als solche“.

Es wird, wenn es nicht Lüge sein soll, eine elementare Segnungsgeste, auch wenn sie nicht bewußt vollzogen wird. Mutter, Vater segnen das Kind, geben ihm, indem sie es in den Armen wiegen und zu ihm sprechen, eine Wirklichkeit zu spüren, die sie umfaßt und trägt. Möglicherweise sehen sie selber den Engel nicht, der im Zimmer steht, sowenig wie Bileam. *Manchmal sind Kinder und Esel eben hellsichtiger.*

#### 2. Ein Abschiedsritual

Das Stichwort „Weihwasser“ bringt einen Militärdienstkollegen dazu, von seiner Mutter zu erzählen. Sie habe ihre Kinder jeweils am Morgen mit einem Segen verabschiedet: Sie zeichnete mit Weihwasser ein Kreuz auf ihre Stirn (segnen kommt von *signare*: mit dem Kreuzeszeichen<sup>75</sup>) und entließ sie so auf ihren Schulweg. Mein Kollege führt, so erzählt er, diesen Brauch weiter. Zwar nicht mehr jeden Morgen, aber bei besonderen Abschieden: wenn seine Tochter für eine Woche in ein Schullager fahre oder wenn sie in die Ferien verreise. Er brauche für den Segen kein Weihwasser, er zeichne ein Kreuz auf ihre Stirn und sage „Bhüet Di Gott“ (frz.: A-dieu). Das sei für seine Tochter wichtig und auch für ihn selber. Und wenn seinem Kind doch etwas passieren würde? Dann wäre es für ihn tröstlich, sich bewußt und mit einem guten Wort verabschiedet zu haben.

dem zeigt der Gebrauch des Ausdrucks „evangelisch“, daß dabei das eigene Verständnis von „evangelisch“ ziemlich bedenkenlos pauschalisiert wird.

<sup>74</sup> P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970, 82. Vgl. auch Ebeling (s. Anm. 9), 32ff.

<sup>75</sup> Vgl. K. Frör, Der Schlußsegens, in: Leiturgia Bd. 2, Kassel 1954, 588–592, Zitat 588; im Zusammenhang des „Umgangs mit der Sinnlichkeit“ D. Stollberg, Umgang mit der Sinnlichkeit. Über den Segen und das Segnen, in: EK 12, 1979, 208–210.

Der Gedanke, mit dem Segen einen Garantieanspruch auf Unversehrtheit zu verbinden, sei ihm nicht in den Sinn gekommen. Ich frage einen Ingenieur, der in unserer Runde sitzt, wie ihm das vorkomme. Es beeindrucke ihn, sagt er. Nein, es erscheine ihm keineswegs lächerlich oder abergläubisch. Er beneide seinen Kollegen eher um diese Möglichkeit.

Das Segnungsritual (durchaus alttestamentlich-jüdisch-alltagsbezogen) strukturiert hier *die Grunderfahrung von Begegnung und Abschied* und gibt der Versicherung von Verlässlichkeit und Unverfügbarkeit eine Gestalt. Beim Abschied kann spürbar werden, wie bruchstückhaft alle Beziehungen bleiben – und mit ihnen unser von Beziehungen abhängiges Leben. „So wird es schwer, Worte zu finden, die ehrlich sind, nicht zu viel und nicht zu wenig sagen“. Ein Segenswort, eine Segnungsgeste kann der Trauer wie der Erleichterung Raum geben, denn es stellt Zukunft in die Perspektive göttlicher Zuwendung.<sup>76</sup>

### 3. Die Symbolhandlung erfordert keine weltanschaulichen Vorleistungen

Ein Pfarrer besucht ein sterbendes Kind im Spital. Die Eltern sind bei ihm. Bevor er sich verabschiedet, segnet er das Mädchen, mit einer schlichten Geste. Es stirbt kurz nachher. Die Eltern, beide ohne Beziehung zur Kirche, rufen später den Pfarrer an (er sagt, das komme recht selten vor) und danken ihm für seine Begleitung im Spital. Der Segen über dem Kind habe ihnen viel bedeutet.

Die Symbolhandlung hat gewirkt, ohne daß die Eltern zuerst eine weltanschauliche Vorleistung, z. B. ein theistisches Gottesbild, hätten erbringen müssen. Und der Seelsorger traute seinerseits der symbolischen Geste zu, daß sie innerhalb der gewachsenen Vertrauensbeziehung sprechend wird, tröstend, ermutigend – und keiner Erklärungen oder gar Rechtfertigungen bedarf.<sup>77</sup>

### 4. Ein Segnungsgottesdienst

Er findet im Kantonsspital Baden statt, abends, im Raum neben der Cafeteria. Der Gottesdienst, an dem etwa 150 eher jüngere und „mittelalterliche“ Leute teilnehmen, ist gemeinsam von Gemeindegliedern, einem Pfarrer und einer Pfarrerin vorbereitet worden. Er wird auch gemeinsam gestaltet, in einer ruhigen, wohltuenden Atmosphäre. Es sind ähnliche Elemente wie in normalen Gottesdiensten – und besondere: An diesem

<sup>76</sup> Hartmann (s. Anm. 12), 218.

<sup>77</sup> Zur Bedeutung von Segnungshandlungen in der Seelsorge vgl. auch *H. v. d. Geest*, Unter vier Augen. Beispiele gelungener Seelsorge, Zürich 1990<sup>4</sup>, 38.157f.165. – *R. Gestrich*, Am Krankenbett. Seelsorge in der Klinik, Stuttgart 1988<sup>2</sup>, 19.30.35.42.94.100; im Zusammenhang der Kasualien *F. Ahuis*, Der Kasualgottesdienst. Zwischen Übergangsritus und Amtshandlung, Stuttgart 1985, s. v.; im Blick auf die Taufe immer noch *Chr. Gäbler u. a.*, Taufgespräche in Elterngruppen. Überlegungen, Gestaltungsvorschläge, Informationen, Zürich 1976.

Abend steht vorne ein Triptychon des Brienzer Holzbildhauers und Malers Martin Flück zu einer Weihnachtsgeschichte von F. Timmermans, die in drei Teilen vorgelesen wird. Meditative und lebendige Musikstücke begleiten durch die Feier mit Abendmahl und Segnung. Zur Segnung gehe ich wie beim Abendmahl nach vorne; fast alle, auch Kinder, nehmen teil. Ich setze mich auf einen der Stühle, zwei aus der Vorbereitungsgruppe legen eine Hand auf meine Schulter, eine Frau steht vor mir, segnet mich mit einem trinitarisch aufgebauten Segensspruch, salbt mit dem Kreuzzeichen meine Hände und die Stirn mit einem wohlduftenden Öl und sagt mir dann, aus dem Augenblick heraus, einen Vers aus der Bibel. Der Vers bewegt mich stark, weil er für mich eine große biographische Bedeutung hat, an diesem Novemberabend besonders.

Ich frage mich bei der Rückfahrt, was es mir bei all meiner Skepsis ermöglicht hat, dabeizusein. Einmal: durch die Gestaltung des Gottesdienstes war ein Raum von Vertrauen entstanden, von Wohlwollen und Nähe, ohne daß ich mich gedrängt fühlte, an etwas teilnehmen zu müssen. Der Gottesdienst hatte etwas fließendes, und wenn vom Segen als einer Lebenskraft gesprochen wurde, stimmte es mit der ganzen Atmosphäre zusammen. *Die Kommunikation vollzog auf der Beziehungsebene, was sie inhaltlich besagte.*

Ein zweiter Punkt: Es waren *verschiedene Gestalten des Segens möglich*: Segen in der Weise der Bitte, des Wunsches, der Zusage, des Preisens, des Miteinander-Teilens, des Genießens, der Dankbarkeit, der stärkenden Berührung. Priesterliche Segnungsgesten (die nicht auf ein bestimmtes Amt fixiert waren) mußten nicht tabuisiert werden.

Ein drittes: Der Gottesdienst war *offen für das Unsagbare*. Er war auf kein Gottesbild festgelegt, nicht auf ein theistisches, nicht auf ein pantheistisches. Er war offen auf das Unsagbare hin, das wir nicht machen, nicht herbeireden, nicht durch unser Verhalten oder durch ein Bekenntnis in die Hand bekommen können. Nur so wurde auch die Vermittlung durch Menschen, wurde die Berührung, die Handauflegung, das Öl, der Segensspruch nicht zu einem manipulativen Akt, zu einem Automatismus, zum Privileg einer bestimmten Kaste, sondern zu Fenstern für das Überraschende der Gnade, für das Wehen des Geistes, z. B. für das intuitive „Hören“ des Wortes, das jetzt zum Segenswort für den Gesegneten werden kann.<sup>78</sup>

<sup>78</sup> Weitere Beispiele von Segnungsgottesdiensten in *Werkstatt Gottesdienst: Gottesdienst mit Salbung und Segnung in evangelisch-reformierten Gemeinden*. Erlebnisse, Fragen, Grundmodelle, Materialien, hg. v. d. Kommission für Gottesdienstgestaltung der Evang.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich 1993; vgl. auch B. v. Issendorf, Segen – Wiederentdeckung eines alten Zeichens, in: ZGP 4, 1986, Heft 5, 17–20. – R. Kübler, Heilungs- und Segnungsgottesdienste in der Landeskirche?, in: Reformatio 35, 1986, 229–232. – G. v. Schlippe, Heilungsgottesdienst, in: ZGP 8, 1990, Heft 4, 17–19; aufschlußreich sowohl in Hinsicht auf den Zusammenhang von Gottesdienst und Segen als auch auf die eigenen Axiome im Blick auf „Gottesdienst“ sind die Ausführungen von B. J. Diebner, Der sog. „Aarontische Segen“ (Num 6, 24–26) – biblischer Text und liturgische Praxis, in: H. Riehm (Hg.), Freude am Gottesdienst. Festschrift für Frieder Schulz, Heidelberg 1988, 201–218.

## 5. Worte und Gesten konstruieren segensvolle und verfluchte Wirklichkeit

Menschen segnen einander und sie fluchen einander.<sup>79</sup> Es gibt Scheidungen, in denen Mann und Frau mit einem Fluch auseinandergehen. Der Fluch wirkt weiter wie Gift, bindet, lähmt, zerstört, nicht selten auch die Kinder. Man braucht keineswegs einem vermeintlich magischen Weltverständnis anzuhängen, um dies wahrzunehmen.

David L. Rosenhan<sup>80</sup> hat in Experimenten nachgewiesen, wie völlig gesunde Scheinpatienten, die in psychiatrische Kliniken eingeschleust wurden, innerhalb kurzer Zeit vom Personal aller Hierarchiestufen als krank diagnostiziert, stigmatisiert und entsprechend behandelt wurden. Die Schein-Patienten merkten bald, wie sie in die Gefahr kamen, selbst die Diagnose zu übernehmen, mit all ihren zusätzlichen Bedeutungen und Erwartungen, und sich entsprechend zu verhalten. Die Diagnose konstruierte eine Wirklichkeit, die von den Beteiligten sehr rasch als Realität akzeptiert wurde. Rosenhan wies auch einen umgekehrten Prozeß nach: Als nämlich verschiedene Kliniken, die das eben geschilderte Experiment erschreckt hatte, benachrichtigt wurden, auch bei ihnen würden in nächster Zeit Schein-Patienten eingeliefert, änderte sich das Verhalten des Personals in auffälliger Weise. Eine Reihe von Insassen wurden nun durch die Ärzte als gesund diagnostiziert, entsprechend behandelt und dann auch wahrgenommen. Die Pointe des Experiments lag aber nun darin, daß gar keine Schein-Patienten eingeliefert worden waren.

Auch eine zuwendende Begegnung kann Kreise ziehen und neue, heilvollere Wirklichkeiten schaffen helfen.

## 6. Ein Schluß-Segen<sup>81</sup>

J. Scharfenberg berichtet von einer Frau, die ihm nach einem Gottesdienst in bewegten Worten dankte. Sie habe seit Jahren keine Kirche mehr von innen gesehen, sei nun an diesem Tag, in einer verzweifelten Stimmung, einfach den Glocken gefolgt. Der Gottesdienst, auch die Predigt habe sie enttäuscht, aber da, ganz am Schluß, habe sie ihn, den Liturgen, mit erhobenen Händen stehen sehen – und was er gesagt habe, habe sie wie ein Lichtstrahl getroffen, und ein tiefer Frieden sei in sie eingekehrt, das Gefühl, daß ihr ja eigentlich doch nichts mehr passieren könne: Es sei etwas mit einem leuchtenden Antlitz gewesen und vom

<sup>79</sup> Beeindruckend war für mich in diesem Zusammenhang die Radiosendung von *Gina Schibler* auf DRS 2 vom 15. bzw. 20. 8. 1993: „Segen und Fluch. Spurensuche im Alltag“.

<sup>80</sup> *D. L. Rosenhan*, *Gesund in kranker Umgebung*, in: P. Watzlawick (Hg.), *Die erfundene Wirklichkeit*, München 1981, 111–137; den Hinweis auf diese Untersuchung verdanke ich meinem Assistenten Alex von Sinner.

<sup>81</sup> Erhellend zum Schlußsegens sind die Ausführungen von *M. Josuttis*, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München 1991, 312f – mit Bezug auf *F. Grünwald*, *Das Gebet als spezifisches Übergangsobjekt*, in: *WzM* 34, 1982, 221–228, hier 227.

Frieden, und sie habe an den Erzengel Michael denken müssen, als sie ihn so habe stehen sehen.<sup>82</sup>

Die Symbole des Segens haben, so deutet Scharfenberg, etwas längst Vergangenes aus ihrer Kindheit aufgedeckt, die Sehnsucht nach einem liebenden Gesicht, nach einer Gebärde der Zuneigung an ihrem Bettchen. Momentane Regression hat Progression ermöglicht. Wirksam wurden Symbole elementarer Grunderfahrungen, theologische Schemata unterlaufend.<sup>83</sup> Das Symbol des leuchtenden Antlitzes und die Segens-Geste eröffneten eine neue Lebensmöglichkeit.

<sup>82</sup> J. Scharfenberg, Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 1990<sup>2</sup>, 61.

<sup>83</sup> A.a.O. 64ff.