

Theologie und Praxis des Segens

Stephan Winter

Die Praxen, Gegenstände und Sachverhalte, die mit dem Segensbegriff in Verbindung gebracht werden, sind strukturell wie inhaltlich äußerst vielfältig – zumal dann, wenn auch die historische Perspektive einbezogen wird. Dementsprechend ist die Forschungslage bezüglich des Themas komplex. Im Blick auf das *Materialobjekt* ist deshalb zunächst festzuhalten: Segen „als Akt und Wirkung [...] [bringt] ein komplexes Geschehen zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck [...], das nicht auf *einen* liturgischen oder sakramentalen Ort beschränkt“¹ und in vielen öffentlichen wie privaten Lebensbereichen etabliert war und ist. Exemplarisch seien folgende (sich teilweise überlappende bzw. ineinandergreifende) Segenshandlungstypen herausgegriffen:

- *Segen 1*: Segenshandlungen, die in der Gestalt des Lobpreises Gott seine Herrlichkeit und Güte zusprechen, und die ggf. auf dieser Grundlage Gnade und Heil in die aktuelle Situation der Betenden hinein erlehen (vgl. z. B. die Dynamik, wie sie Ps 85 entfaltet; Textstellen wie Lk 1,68f. und Eph 1,3; die *Birkat ha-Mazon* – den jüdischen Tischsegen – mit der Einleitung „Gesegnet seist Du, G-TT, unser G-TT, König des Universums ...“);
- *Segen 2*: Segenshandlungen im Kontext der Übertragung von ideellen und/oder materiellen Ressourcen von einer Generation auf die nächste (vgl. z. B. Jakobs Segen über seine Söhne in Gen 49,1–28);
- *Segen 3*: Segenshandlungen, mittels derer (unterschiedlich umfanglichen) Kollektiven bzw. den in ihnen verbundenen Individuen der שלום (*shalom*) erbeten wird, also: umfassende leibliche wie seelische Unversehrtheit, Frieden und Heil (vgl. paradigmatisch den so genannten Aaronitischen Segen Num 6,22–27, wie

¹ Dieses und das nächste Zitat: C. Spehr, Segenspraxis und Segenstheologie in der Christentumsgeschichte, in: M. Leuenberger (Hrsg.), Segen (ThTh 10), Tübingen 2015, 135–164, 136.

er bis heute in unterschiedlichen jüdischen und christlichen Traditionen praktiziert wird);

- *Segen 4*: Segenshandlungen, die sich an konkrete biographische Stationen und Ereignisse bestimmter Kollektive bzw. Individuen anlagern;
- *Segen 5*: Segnungen/Weihen materieller Gegenstände, die dadurch für den rituellen Gebrauch in Dienst genommen werden, so z. B. bei Altar- und Kirchenweihen, oder von Alltagsgegenständen wie Nahrungsmitteln oder Gebäuden u. ä. (hierfür typisch: die zahlreichen Segnungsformulare im römisch-katholischen Benediktionale).

Diese Sachlage hinsichtlich des Materialobjekts verkompliziert jede Bildung eines *Formalobjekts*. Hinzu kommt: Weil „Segen“ „als eigenständiges Thema erst im 20. Jahrhundert von der Theologie (neu) entdeckt“ wurde, „fehlt eine kirchengeschichtliche Überblicksdarstellung zum Thema bis heute“². Allerdings lässt sich für die derzeitige Glaubenspraxis wie deren wissenschaftlich-theologische Reflexion konfessionsübergreifend von einer Konjunktur des Segnens/Segens sprechen, weshalb mittlerweile einige systematisch-theologische Ansätze vorliegen.³ – Vor diesem Hintergrund können die vorliegenden Ausführungen in Abschnitt I lediglich aus liturgiewissenschaftlicher Sicht kursorisch entsprechende historisch- wie praktisch-theologisch relevante Parameter beleuchten; v. a. aber wird eine liturgietheologische Positionierung vorgeschlagen, gemäß der Segenshandlungen ei-

² Vgl. aber – neben der hier zitierten Arbeit Spehrs, die an der lateinischen Kirche mit ihren reformatorischen Ausprägungen orientiert ist – nach wie vor: A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Bd. 1 und 2, Freiburg i. Br. u. a. 1909; R. Kaczynski, Die Benediktionen, in: B. Kleinheyer/E. v. Severus/R. Kaczynski, Sakramentliche Feiern II (GdK 8), Regensburg 1984, 233–274, bes. 251–260; aus jüngerer Zeit: F. Kluger, Benediktionen. Studien zu kirchlichen Segensfeiern (StPaLi 31), Regensburg 2011, bes. Teil A (Darstellung der wichtigsten römisch-katholischen Ritualien seit dem Tridentinum); M. Varelmann, Segensfeiern. Theologie – Geschichte – Praxis (STPS 75), Würzburg 2008, bes. 102–247 (zu dieser Arbeit auch die Rezension von F. Kluger, in: LJ 59 [2009], 207–209). – Zum gesamten Thema ist jetzt auch zu konsultieren das Themenheft: An Gottes Segen ist alles gelegen. Den Segen als Grundvollzug christlicher Liturgie entdecken. Dokumentation des 40. Symposiums der Liturgischen Kommission für Österreich, HID 1/2019.

³ Vgl. u. a. die Forschungsüberblicke G. Brüske, „Alles ist an Gottes Segen und an seiner Gnade gelegen“. Die Wiederentdeckung des Segens als Thema evangelischer Theologie, in: ALw 45 (2003) 66–75; F. Kluger, Benediktionen (s. Anm. 2), 5–10.

nen göttlich-menschlichen Beziehungsraum konstituieren, der wiederum als von Segen durchdrungen/geprägt qualifiziert werden kann. In dieser Konzeption wird eine mögliche Basis für eine adäquate Hermeneutik synchroner wie diachroner Analysen von Segenspraxen gesehen. Abschnitt 2 deutet an, wie eine darauf aufbauende Forschungsmatrix aussehen könnte.

1 Segen als biblisch begründete, rituell-gottesdienstliche Praxis

1.1 Ritualtheoretische und religionswissenschaftliche Vorüberlegung

Rituale sind „in der Regel bewusst gestaltete, mehr oder weniger form- und regelgebundene, in jedem Fall aber relativ stabile, symbolträchtige Handlungs- und Ordnungsmuster“⁴. Solche von einem Kollektiv „allgemein akzeptierte[n] Handlungsformen“ können „durch ‚praktische Logik‘, Performanz und Aktualisierung stetig verändert und angepasst werden“. Symbolträchtig sind Rituale, weil sie mittels ihrer sinnlich wahrnehmbaren Anteile einen (relativ) weiten Bedeutungshorizont generieren: „Symbole stehen sozusagen zunächst in sich, sie werden aber durchsichtig für den anderen, tieferen Sinn [...], sofern sie Zeichen sind, die etwas anderes bezeichnen können oder sollen als das, was man zunächst mit ihnen in Verbindung bringt.“⁵ So gesehen leisten Rituale auch bzw. erst recht in hochgradig modernisierten Gesellschaften⁶ einen ganz eigenen Bei-

⁴ Einen ersten Einblick in die komplexen ritualtheoretischen Diskurse vermittelt C. Brosius/A. Michaels/P. Schrode (Hrsg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen/Bristol 2013, darin bes. die Einführung der Herausgeber(innen): *Ritualforschung heute – ein Überblick*, 9–24; die zitierte Definition ebd., 15. Vgl. zum Ganzen auch B. Stollberg-Rilinger, *Rituale* (Campus: Historische Einführungen 16), Frankfurt a. M. 2019, bes. Kap. 1 und 3 (zu bedauern ist freilich, dass Stollberg-Rilinger zumindest explizit die mittlerweile vorliegenden liturgiewissenschaftlichen Beiträge zum Thema nicht einbezieht).

⁵ T. Schärftl, *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott* (RaFi 18), Regensburg 2003, 81–85, 82f. Schärftl bezieht sich hier auf Symbole als sprachliche Zeichen eines bestimmten Typs; vgl. a. a. O., bes. 75–96.

⁶ Vgl. für unabdingbare Klärungen zu den komplexen Diskursen um Modernisierung und Modernität z. B. O. Wiertz, *Katholische Kirche und Moderne. Welche Moderne – welche Kirche?*, in: ders. (Hrsg.), *Katholische Kirche und Moderne* (FTS 73), Münster 2015, 1–66.

trag zur Ausbildung, Weiterentwicklung und Stabilisierung verschiedener (individuell- und gruppenbiographischer) Identitäten: Die entsprechenden sozio-kulturellen Rahmenbedingungen sind stark von Logiken der Ökonomisierung geprägt und halten dadurch und aufgrund extremer Individualisierungs- und Pluralisierungsbewegungen immense Anforderungen für die Ausbildung von Gestalten (selbst)bewussten Daseins bereit, die hinreichend sinnvoll und lebenswert erscheinen. Im rituellen Rahmen aber „werden die Dinge nicht konsumiert oder verbraucht, sondern *gebraucht*. So können sie auch *alt* werden. Unter dem Zwang der Produktion aber verhalten wir uns gegenüber den Dingen, ja gegenüber der Welt verbrauchend statt gebrauchend. Im Gegenzug *verbrauchen* sie uns. Rücksichtsloses Verbrauchen umgibt uns mit dem Verschwinden, was das Leben destabilisiert. Rituelle Praktiken sorgen dafür, dass wir nicht nur mit anderen Menschen, sondern auch mit den Dingen schön umgehen und resonieren“⁷. Rituale sind demnach u. a. deshalb identitätsproduktiv, weil sie wesentlich durch Wiederholung geprägt sind und so „Einhausung“ ermöglichen⁸ – was allerdings nicht aus-, sondern gerade einschließt, dass sie auch hin- und herausreißende Potentiale haben; darauf ist ganz am Ende noch kurz zurückzukommen.

Speziell *religiöse* Rituale zeichnet aus, dass sie in „sakrale Komplexe“ (Jürgen Habermas) im Sinne umfassender Symbolsysteme integriert sind. Für die hier behandelte Thematik ist entscheidend, dass sich *religionswissenschaftlich* betrachtet solche sakralen Komplexe grundsätzlich als *sensorientiert* interpretieren lassen, insofern ein strikt analoger Segensbegriff zugrunde gelegt wird:⁹ Dadurch, dass

⁷ B.-C. Han, Vom Verschwinden der Rituale. Eine Topologie der Gegenwart, Berlin 2019, 11; den Begriff der Einhausung (s. das nächste Zitat) verwendet Han im Anschluss an Hegel (vgl. a. a. O., 9f.). – Eine nähere Beschäftigung mit diesem Buch müsste dessen modernitätskritische bzw. kulturpessimistischen Anteile sowie die starken Bezüge zu Heideggers problematischer Favorisierung der „Provinz“ als primärem Denkparadigma (vgl. als emblematischen Text: „Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?“ von 1933) genauer diskutieren.

⁸ Für den weiteren subjekttheoretischen Hintergrund vgl. pointiert K. Wenzel, Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2016, bes. 142–151.

⁹ Vgl. für den forschungsgeschichtlichen Hintergrund A. Feldtkeller, Segen aus Sicht der Religionswissenschaft, in: M. Leuenberger (Hrsg.), Segen (s. Anm. 1), 25–47, 26f.

Religionen *erstens* die „archaische Einheit [von Mythos/religiösen Narrativen] mit kultischen Praktiken [wahren], indem sie diese transformieren und mit einer höheren Reflexionsstufe kompatibel machen“¹⁰, vermögen sie *zweitens* „zwischenmenschliche Verständigungen“ zu sein: Verständigungen „über das, was von Menschen als Wirklichkeit erfahren wird, und zwar insbesondere im Hinblick auf solche Erfahrungen, die es für Menschen möglich machen, Wirklichkeit als eine Ganzheit zu deuten.“¹¹ Das unten genauer darzustellende jüdische und christliche Segens-Konzept setzt *drittens* genau da an: Es ist der für religiöse Wirklichkeitssichten *prinzipiell* zentralen Erfahrung zuzuordnen, dass Menschen nur in begrenztem Umfang dazu fähig sind, die Grundlagen ihres Daseins im Sinne eines umfassend guten Lebens zu schaffen und zu bewahren. Die Grenze zwischen von Menschen beeinflussbaren und ihrem Zugriff entzogenen Faktoren hat sich zwar – wie angedeutet – in den vergangenen Jahrhunderten massiv verschoben; aber diese Entwicklung hat eben unter modernen Bedingungen auch Aspekte der Unverfügbarkeit neu bzw. anders erfahrbar werden lassen.¹² Was jeweils genau damit gemeint ist, dass es übermenschliche Mächte oder Wesen gibt, die menschliches Wohlergehen umfassend zu befördern vermögen, und welche Rolle rituelle Praxen dabei genau spielen,¹³ lässt sich allerdings nur *innerhalb* des Bezugsrahmens eines konkreten sakralen Komplexes bzw. religiösen Symbolsystems genauer bestimmen.

1.2 Segen innerhalb einer biblisch grundierten Weltsicht

Untersuchungen des *biblischen* Bezugsrahmens haben herausgearbeitet, dass die Segenthematik im angedeuteten Sinne von den Zeiten des alten Israel an breit gestreut ist.¹⁴ Dieses Potential hat sich

¹⁰ J. Habermas, Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus, in: ders., Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, 77–95, 78.

¹¹ A. Feldtkeller, Religionswissenschaft (s. Anm. 9), 27.

¹² Vgl. ebd., 27f.

¹³ Vgl. für eine erste ritualtheoretische Sondierung entsprechender Fragestellungen z. B. P. Töbelmann, Wirksamkeit, in: C. Brosius/A. Michaels/P. Schrode (Hrsg.), Ritual und Ritualdynamik (s. Anm. 4), 222–228.

¹⁴ Sie erweist sich schon von diesen Anfängen her „als zentraler Faktor in vielen

jüdisch-christlich in unterschiedlichen Strängen weiter entfaltet. Kursorisch lässt sich festhalten:

Wortfeldanalysen für Begriffe um die hebräische Wurzel זָכַר (*zkr*) bzw. griechische Äquivalente rund um εὐλογεῖν/εὐλογίζεῖν/εὐλογία (*eulogein/eulogizein/eulogia*) sowie ἀγιάζειν (*hagiazein*) und χάρις (*charis*) zeigen, dass es beim biblischen Segen um die Vermittlung einer lebensfördernden „Heilskraft/heilschaffenden Kraft“ geht. Die Formulierungen folgen *strukturell* derselben Grundkonstellation (vgl. oben die Segenstypen *Segen* 1–5): Subjekte des Segens sind Gott, Menschen, aber auch Dinge, die für den Menschen oder andere Geschöpfe dazu beitragen, eine Verbindung zum Heil Gottes zu eröffnen und aufrecht zu erhalten. Objekte sind wiederum Menschen, Dinge und sogar Gott selbst, wobei in Bezug auf Gott in deutschen Übersetzungen dann meist von „Preisen“ oder „Loben“ gesprochen wird (vgl. *Segen* 1). Im Segensvollzug wird verbal und/oder non-verbal das Gegenüber mit Segen ausgestattet bzw. ausgedrückt, dass das Subjekt das Objekt als mit Segen ausgestattet betrachtet. Segnung in diesem Sinne, die v. a. im wechselseitigen Gebrauch zentraler Segensbegriffe zum Ausdruck kommt, zeigt den „Zugang zur göttlichen Sphäre des Heils“¹⁵ an bzw. eröffnet ihn: Wer sich gesegnet erfährt, vermag seinerseits Gott zu segnen/zu lobpreisen bzw. Gottes Segen weiterzugeben.

Inhaltlich betrachtet lassen sich in der Bibel je nach dem Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren Segensereignisse in großer Vielfalt finden. Die meist (auch) narrative Darstellung entzieht sich jedem Versuch, die darin verwobenen Überzeugungen auf genau einen Aussagegehalt zu bringen. Rituell-gottesdienstliche Praxen, die sich dem biblisch begründeten Gottesglauben verpflichtet wissen,

und gewichtigen religiösen Symbolsystemen“, und dies „dokumentiert deren vielgestaltige, aber permanent anhaltende Relevanz, die bisher in der Forschung unterschätzt worden ist.“ (*M. Leuenberger*, *Segen/Segnen* [AT], in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* [www.wibilex.de], Dezember 2008, 21 [30.5.2019]). – Vgl. dazu und zum Folgenden ausführlicher *M. Leuenberger*, *Segen im Alten Testament*, in: ders. (Hrsg.), *Segen* (s. Anm. 1), 49–75; *D. Hamidović*, *Der Segen im antiken Judentum*, in: ebd., 77–110; *K.-H. Ostmeyer*, *Der Segen nach dem Neuen Testament – Kontinuitäten und Spezifika*, in: ebd., 111–133; *D. Rusam*, *Segen/Segnen* (NT), in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de), Oktober 2013 (30.5.2019).

¹⁵ *K.-H. Ostmeyer*, *Segen im Neuen Testament* (s. Anm. 14), 114.

partizipieren an dieser Deutungsoffenheit, in der sich die „unverbrauchbare Transzendenz Gottes“ (Karl Rahner¹⁶) niederschlägt. – Dennoch lässt sich, ohne das biblische Zeugnis zu sehr zu pressen, zunächst für die *Hebräische Bibel* bzw. das *Alte Testament* festhalten: „Wo sich Segen selbstwirksam, unwiderruflich und lebenssteigernd ereignet, kommt die Dignität und ungebrochene Lebensmächtigkeit religiöser Segenserfahrungen zum Ausdruck. Als wirkmächtiger Zuspruch ist Segen dabei weder reine Bitte noch objekthaft verfügbare Gabe, sondern eine ‚Größe eigener Art‘ [...], die in den Kommunikationszusammenhang einer Begegnungssituation eingebettet ist.“¹⁷

Die Segenskonzeptionen des *Neuen Testaments* können hier insofern anschließen, als schon alttestamentlich Segen als Geschehen verstanden wird, in dem sich „fragmentarische Erfahrungen des eschatologischen Heils“¹⁸ ereignen. Neutestamentlich wird dann Jesus von Nazareth mit der Fülle des eschatologischen Heils *in Person* identifiziert. Deshalb gilt innerhalb einer christlichen Hermeneutik des gesamtbiblischen Segenskonzepts: Jesus Christus ist (als Segnender wie Segensgabe) die letztgültige Realisierung göttlichen Segens und Lebens für *alle* Geschöpfe über die Zeiten hinweg.¹⁹ Die grundlegenden Dimensionen des Segnens, wie sie das Alte Testament entwickelt, bleiben hierbei prinzipiell erhalten, wobei nun diejenigen, die vollmächtig segnen, „die Teilhabe am Reich Gottes zu[sprechen]“²⁰ – in Christus, durch ihn und mit ihm (vgl. u. a. Mt 10,5–15; 24,14). Fluch bedeutet hingegen Entfernung von bzw. Ausschluss aus diesem Reich – im Übrigen für Verfluchten wie Fluchenden (vgl. Jak 3,9f.; 1 Kor 5,9; 6,9f.)! Selbstverständlich ergibt sich daraus, „dass nicht gesegnet werden kann, worauf nach Gottes Willen kein Segen ruht“²¹. Und: Der Segnung eignen insofern ethische Aspekte, als sie ein Verhalten einfordert, das der gestifteten heilvollen Gemeinschaft von Gott, Menschen und allen Geschöpfen gemäß ist.

¹⁶ Vgl. K. Rahner, Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft, in: ders., Geistliche Schriften: Späte Beiträge zur Praxis des Glaubens (KRSW 29), Freiburg i. Br. 2007, 67–78.

¹⁷ M. Leuenberger, Segen im Alten Testament (s. Anm. 14), 67.

¹⁸ Ebd., 68.

¹⁹ Vgl. zu den unterschiedlichen Entfaltungen dieser Grundüberzeugung K.-H. Ostmeyer, Segen (s. Anm. 14).

²⁰ Ebd., 130.

²¹ Ebd.

1.3 Gottesanrufung, preisendes Lobbekenntnis und Bitte als Basisoperationen aller Segenspraxis

Eine Segensbeziehung im biblischen Sinne hängt damit initial und durchgängig von der ebenso unverfügbaren wie treuen Zuwendung und Gegenwart Gottes ab. Dies spiegelt sich darin wider, dass sich eine solche Beziehung rituell in den Basisoperationen der Gottesanrufung, des preisenden Lobbekenntnisses und der Bitte realisiert.²² Die Anrufungsakte konstituieren bedeutungstheoretisch gesehen einen so genannten „öffentlichen Raum“. Charles Taylor spricht davon, dass ein solcher öffentlicher Raum den „gemeinsamen Ausgangspunkt [bildet], von dem aus wir zusammen die Welt betrachten“²³. „Etwas zum Ausdruck bringen“ meint dementsprechend so viel wie: es „nach außen“ zu bringen, es vor uns zu stellen, gemeinsam dafür offen zu sein. Der öffentliche Raum ist gleichbedeutend mit dem „Raum der Dinge, die gemeinsame Gegenstände für uns sind.“²⁴ In öffentlichen Räumen, die aus *rituell-religiösem* Interesse errichtet werden, gilt gemäß der Analyse Taylors generell der Vorrang des Invokativs bzw. der Anaklese vor anderen Redehandlungen. Für die hier relevanten Kontexte ist entscheidend, dass der invokative Gebrauch von „Gott“ primär ist und alle anderen Verwendungsweisen darauf basieren: „[D]as heißt ein bloß repräsentativer Gebrauch, das, was wir außerhalb des invokativen Zusammenhangs korrekterweise über Gott sagen können, kann nur durch das validiert werden, was wir auf richtige Weise innerhalb desselben sagen“; und: Es ist „sogar unklar, was wir damit meinen, Gott richtig zu beschreiben, und muss durch unser Wissen darum, wie wir ihn anzu-

²² Vgl. zum Folgenden S. Winter, *Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der lex orandi* (Theologie der Liturgie 3), Regensburg 2013, bes. 539–548, und dazu die kritisch-konstruktive Weiterführung durch P. Ebenbauer, Rezension zu Stephan Winter, *Liturgie – Gottes Raum ...*, in: ALw 56 (2014) 278f., sowie die Ausführungen in P. Ebenbauer, „Segne, Vater, unsre Erde“. Die Schöpfung als Gegenstand jüdischer und christlicher Segens-Praxis, in: HfD 71 (2017) 135–147; ders., Im Zuspruch der Güte und der Wahrheit. Der Segen als Ursprung und Ziel aller Liturgie, in: HfD 73 (2019) 31–41.

²³ C. Taylor, *Bedeutungstheorien*, in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, übers. von H. Kocyba; mit einem Nachw. von A. Honneth, Frankfurt a. M. 1995, 52–117, 68.

²⁴ Ebd., 76.

rufen und mit ihm in Beziehung zu treten haben, bestimmt werden. Dieses nämlich entscheidet darüber, wo ein Widerspruch vorliegt und wo eine tiefe Einsicht vorliegt.²⁵ Anders gesagt: Die Gottesanrufung hat *transzendentalen Charakter*, weil sich in der durch sie gestifteten Beziehung von Sprecher und Angesprochenem die Identität des Sprechers und ‚seiner‘ Welt allererst herausbildet.²⁶

Innerhalb eines so errichteten rituell-gottesdienstlichen Begegnungs- und Kommunikationsraums sind verschiedene Formen des lobpreisenden Bekenntnisses strukturanalog: In der jüdischen ברכה – *berakhah* (pl. ברכות – *berakhot*: Segenssprüche) bildet das eröffnende „ברוך אתה אדוני – *Baruch atah Adonai*: Gesegnet/gepriesen (seist) du, Herr“ bzw. – je nach Belegstelle – auch „אתה ברוך אל ישראל – Gesegnet/gepriesen (seist) du, Gott Israels“ oder – unter Verwendung des Tetragramms „אתה ברוך יהוה – Gesegnet/gepriesen (seist) du, JHWH“ den invokativen Teil; dem entspricht in der christlichen Eulogie bzw. Euchologie (Oration, Präfation, Eucharistisches Hochgebet) das Element der *acclamatio nominis* bzw. der Anaklese, etwa das „Deus, qui ... / Gott, der (du) ...“. Hinzu kommt, dass jüdisch häufig eine חתימה – *chatima* den Gebetsschluss bildet: Eine komprimierte Wiederholung der einleitenden *baruch*-Formel; in der christlichen Tradition steht hier oft eine explizite Doxologie bzw. eine Variante doxologischer Rede. Segenstheologisch entscheidend ist, dass von daher *berakhah* und Eulogie „nicht auf das reduziert werden [dürfen], was christlicherseits gemeinhin als Segen gilt (situativer Zuspruch der helfenden Gegenwart Gottes unter Berufung auf konkret erfahrene und bezeugte Handlungen Gottes in der Geschichte)“. Diese Vollzügen sind vielmehr primär als preisendes Lobbekenntnis Gottes zu verstehen: Sie haben proklamatorischen und anakletischen Charakter. Das anamnetische Moment wird dann über Propositionen eingespielt, die relativisch an den (nicht auszusprechenden) Namen Gottes angeschlossen werden. Speziell in der Doxologie wird dieser Ansatz insofern radikalisiert, als sie ausschließlich Gott seine überzeitliche und überräumliche Herrlichkeit zuruft („Dir/Ihm/Gott

²⁵ Ebd., 109.

²⁶ Vgl. dazu T. Schärtl, „Liturgischer Anti-Realismus“, in: S. Winter (Hrsg.), „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, Regensburg 2006, 173–224; R. Schaeffler, Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln/Trier 1988.

die Herrlichkeit in alle Ewigkeit!“), „was in der Performance [...] dazu führen muss, dass sie als selbstvergessenes und restloses Sich-Aussagen der Sprechenden, adäquater: der Rufenden oder Singenden, auf ihren unbedingten Grund hin erfolgt (huldigende Übereignung jedweder Wirklichkeit an Gott ohne irgendeinen ich-/wirhaften Rückhalt).“²⁷

Die biblisch begründete *lex orandi* ist also (zunächst sachlogisch gesehen, freilich meist innerhalb konkreter ritueller Kontexte auch chronologisch betrachtet) dadurch geprägt, dass das Lobbekenntnis, in dem Gott angerufen und *um seiner selbst willen* gepriesen wird, vor der Thematisierung konkreter Ereignisse als Erfahrungen der Präsenz Gottes Priorität genießt.²⁸ Aber eine solche Gesamtsicht lässt dennoch ereignishaft Konkretisierungen des göttlichen Handelns für den *und* durch den von ihm aus Liebe begnadeten Menschen zu, ja fordert diese Konkretisierungen letztlich notwendig ein, soll Gottes Liebe nicht als eine rein abstrakte Größe ohne Erfahrungsbezug gedacht werden. Dem werden Segensakte v. a. dann gerecht, wenn sie primär optativ bzw. iussivisch formulierte Bitten enthalten: (a) „Wir bitten dich, Gott, um deinen Segen [für] ...“ bzw. (b) „Der Herr segne dich und behüte dich“ (Num 6,24–26) u. ä. (vgl. auch die eingangs eingeführte Unterscheidung verschiedener Segentypen und dort v. a. *Segen 2–5*). Ein solches „Segensgebet [wie (a)] artikuliert die Bedürftigkeit und die Sehnsucht nach Segen. In der Jussiv-Formulierung [(b)] hingegen stellt sich die potenzielle und verheißene Erfüllung dieser Sehnsucht dar. Der Mensch kann Gott zwar nicht befehlen, ihn zu segnen, aber im Segen nimmt er Gottes Versprechen in Anspruch. Im performativen Akt erfährt er Vergewisserung im Blick auf die Einlösung dieser Zusage. Sie gewinnt an Realität, ohne dass sie damit in die Verfügbarkeit des Menschen gestellt würde.“²⁹ Das eulogische oder benedizierende Reden im Sinne von „etwas [Konkretes] gut oder schön reden“ bzw. „etwas Gutes oder Schönes reden“ ist dann

²⁷ P. Ebenbauer, Rezension (s. Anm. 22), 279.

²⁸ Vgl. auch R. Meßner/M. Lang, Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten, in: A. Gerhards/A. Doeker/P. Ebenbauer (Hrsg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2003, 371–411.

²⁹ U. Wagner-Rau, Unverbrüchlich angesehen – Der Segen in praktisch-theologischer Perspektive, in: M. Leuenberger (Hrsg.), Segen (s. Anm. 1), 187–209, 190.

gerade kein moralisches oder ästhetisches Werturteil, sondern stellt den entsprechenden Gegenstand im rituell konstituierten öffentlichen Raum *als* schön und gut dar bzw. als etwas, was schön und gut werden und/oder bleiben kann, *und* als solches *effektiv* Anerkennung findet.³⁰

So belegt dies auch *die* für das Verständnis von Segenshandlungen paradigmatische neutestamentliche Stelle 1 Tim 4,3b–5. Dort wird – in Auseinandersetzung mit falschen asketischen Positionen – für die Segenspraxis innerhalb der „Kirche des lebendigen Gottes als Säule und Fundament der Wahrheit“ (vgl. 1 Tim 4,15f.) gesagt:

„^{3b} Sie [...] fordern den Verzicht auf bestimmte Speisen, die Gott doch dazu geschaffen hat, dass die, die zum Glauben und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt sind, sie mit Danksagung (μετὰ εὐχαριστίας) zu sich nehmen.⁴ Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank (μετὰ εὐχαριστίας) genossen wird; ⁵ es wird geheiligt (ἀγιάζεται) durch Gottes Wort und durch das Gebet.“

Zugrunde liegt die Vorstellung vom betenden Menschen, der zu allererst dazu berufen ist, den Lobpreis des Schöpfers zu singen, dessen Gaben dankend empfängt und sich dabei dieser Gaben gerade nicht eigenmächtig bedient oder sie gar schöpfungswidrig in Gebrauch nimmt. Lobpreis und Dank sind vielmehr Ausdruck einer Wirklichkeitssicht und Grundhaltung, gemäß der die Dinge „Medien der Kommunikation mit Gott [sind], wie die Bäume und ihre Früchte im Paradies“: Durch die Segenshandlung in Form der εὐχαριστία (*eucharistia*; gemeint ist: durch den jüdischen Segensspruch vor Tisch) „treten die Welt, die Dinge der Welt – hier konkret die Nahrungsmittel – und die Menschen [...] als die ‚gute Schöpfung‘ ans Licht, als heilige bzw. geheiligte Welt, d. h. als Ort der Gegenwart des Schöpfers, als sein Eigentum“³¹. Dabei wird nicht einfach nur die schon vorhandene Heiligkeit der Dinge neu bewusst gemacht; es handelt sich um tatsächliche Heiligung: „um einen effektiven Vorgang, durch den die Welt in ihrer Zielbestimmung,

³⁰ Vgl. H. Rosenau, Segen – Systematisch-theologisch, in: M. Leuenberger (Hrsg.), Segen (s. Anm. 1), 165–186, 167.

³¹ R. Meßner, Sakramentalien, in: TRE 29 (1998), 648–663, 659; dort auch das nächste Zitat.

gute Schöpfung zu sein, erst realisiert, ihrer faktischen Ambiguität, der ständigen Bedrohung durch das Urchaos (vgl. die Sintfluterzählung), entnommen wird.“

1.4 Segenshandlungen als eschatologische Heilszeichen

Eingebettet sind solche verbalen Segensakte meist in eine Gesamtästhetik, die auch körperliche Berührungen oder Blickkontakte u. ä. beinhaltet.³² Hier mag auch der entscheidende Ansatzpunkt für eine Bedeutung des deutschen Wortes „segnen“ ausgemacht werden, die im Rahmen des bislang umschriebenen Segenskonzeptes Bestand haben kann. Etymologisch ist „segnen“ von lat. „*signare* – bezeichnen, auszeichnen, bestimmen“ abgeleitet. Im mittelalterlichen Kirchenlatein ist damit eine Schutzbezeichnung gemeint, die christlich primär mit dem Kreuz erfolgt. Im historischen Längsschnitt genauer zu betrachten wäre, welche konkreten Formen (z. B. „großes [Lateinisches]“ und „kleines Kreuzzeichen [auf Stirn, Mund und Brust]“) des Segensgestus sich – gefördert durch die Verehrung dinglicher Kreuze – ausgeprägt haben; in diesem Zusammenhang wäre auch zu thematisieren, dass es Formen gibt, die teilweise (wie in vielen Traditionen bis heute etwa der so genannte Handsegen) das Segenshandeln von Ordinierten phänotypisch herausheben, weil sie für diese reserviert sind.

Grundsätzlich lassen sich hinsichtlich der Bedeutungszuschreibungen meist fließende Übergänge zwischen offiziell geordneten und privaten bzw. volksfrommen Gebrauchskontexten feststellen. Jedenfalls war schon seit dem Ende der Spätantike im Rahmen dualistischer Vorstellungen ein Verständnis vorherrschend, gemäß dem (segnende) Bezeichnungen von Personen, physischen Gegenständen, Ereignissen etc. mit dem Kreuz, ggf. mit geweihtem Wasser u. ä. dämonische, lebensbedrohliche Kräfte abzuwehren vermochten. Damit wurde zunehmend die Rolle Jesu Christi als endzeitlicher Richter gekoppelt: Segen reduzierte sich immer stärker auf einen vollmächtigen Akt der Besiegelung irdischer Wirk-

³² Vgl. u. a. U. Wagner-Rau, Segen (s. Anm. 29), 190–192. – Dazu und zum Folgenden vgl. im Einzelnen P. Gahn, Liturgie und Volksfrömmigkeit, in: GdK 2,2 (2008), 281–358, 340f.; A. R. Sequeira, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, in: GdK 3 (1987), 7–39, 34f.

lichkeiten mit dem Kreuz als endgültigem Zeichen des Heils, um im Gericht bestehen zu können.

Demgegenüber ist kritisch festzuhalten, dass eine heutige Segens- theologie, die dualistische Vorstellungen weitertransportierte, wohl schwerlich in Einklang zu bringen wäre mit dem gesamtbiblischen Zeugnis und den Hauptsträngen christlicher Gottes- und Gnaden- lehre.³³ Eine angemessene Integration der etymologisch mit „Segen/ segnen“ verbundenen Bedeutungsdimensionen lässt sich aber vor- nehmen, wenn allgemeiner von der mit dem Religionsbegriff bezeichneten existenziellen „Rückbindung“ des Menschen und der Welt an eine Macht und Wirklichkeit ausgegangen wird, von der (im Anschluss an Schleiermacher formuliert) alles „schlechthin ab- hängig“ und „bestimmt“ ist³⁴ (siehe oben Abschnitt 1.1). So gesehen kommt im Segen die spezifische Ausformung eines religiösen Wirk- lichkeitsverständnis zum Ausdruck: „Destruktivität, Verletzung und Tod sind in diesem Raum eingegrenzt und gehalten von dem Glau- ben, dass die Verbindung Gottes mit den Menschen unzerstörbar ist. Gesegnet, signiert, wird im christlichen Glauben mit der Auflegung der Hände wie mit dem Zeichen des Kreuzes. Das verweist darauf, dass die Verheißung Gottes der ganzen Wirklichkeit gilt und in ihr auch die schmerzlichen und unfassbaren Erfahrungen aufgehoben sind.“³⁵ Letztlich sind explizite Segensvollzüge damit unabhängig von ihrer konkreten Gestalt so zu verstehen, dass sie (selbst)bewusst- em Dasein eine heilvolle raum-zeitliche Gottesbeziehung ermögli- chen, indem sie diese Beziehung ästhetisch ausdrücklich realisieren – vorausgesetzt, die Beteiligten lassen sich darauf ein, dass rituell kon-

³³ Vgl. dazu P. Ebenbauer, *Zuspruch der Güte und Wahrheit* (s. Anm. 22), 35–37.

³⁴ Vgl. H. Rosenau, *Segen* (s. Anm. 30), 169.

³⁵ U. Wagner-Rau, *Segen* (s. Anm. 29), 206f.; dort auch das nächste Zitat. – Vgl. zu Wagner-Raus Position grundlegend: U. Wagner-Rau, *Segensraum. Kasualpraxis in der Moderne*, Stuttgart ²2008. – Eine weitergehende segens- theologische Rezeption *raumtheoretischer Konzepte* könnte die Basisoperationen von Gottes- anrufung, Eulogie/Doxologie und Bitte mit verschiedenen, wenngleich untrenn- bar ineinander verzahnten Formen der raum-zeitlichen Gegenwart Gottes korre- lieren. Auf dieser Basis ließe sich dann womöglich eine systematisch-theologisch adäquate Neufassung der Rede von den Wirkungen von Segenshandlungen for- mulieren. Vgl. als Hintergrund z. B. die sehr grundlegende Studie U. Beuttler, *Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes* (FSÖTh 127), Göttingen – Oakville 2010, bes. 567–571.

stituierte Segensräume eine wirkliche Beziehung zwischen ihren Biographien und der kanonisch bezeugten Geschichte Gottes mit den Menschen stiften; und vorausgesetzt, dass dies seitens der menschlichen Beteiligten im Modus der christlichen Hoffnung geschieht, die um den eschatologisch gesehen vorläufigen Charakter der raum-zeitlichen Erfahrbarkeit des Segens weiß.³⁶ – Segen ist dann in der Tat „Urzelle christlich-liturgischen Handelns“: In den entsprechenden Akten schöpferischer Liebe bzw. deren Bezeugung im Glauben und in menschlichen Worten und Gesten der Güte, der Anerkennung, des Lobes und der Bitte ereignet sich im Zusammenspiel absoluter und endlicher Freiheiten „die sakramentale Wirklichkeit des Segens, in der die Sakramentalität der Liturgie und der Kirche insgesamt wie in einem Prisma gebündelt erscheint. [...] Die menschlichen Worte, Gesten und Handlungen des Segens werden zu einem Spiegel für Gottes unendliche und unfassbare Nähe und Güte.“

1.5 Segen aus Sicht der Liturgiekonstitution

Die Liturgiekonstitution drückt dies so aus, dass sie die Feier der Sakramente im engeren Sinne in einen unabdingbaren Zusammenhang mit dem Glauben der Feiernden stellt: „Den Glauben setzen sie [die Sakramente; S. W.] nicht nur voraus, sondern [...] sie nähren ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an.“ (SC 59) Eine daran orientierte Pastoral wird anstreben, Segenshandlungen „im mystagogischen Prozess als Höhepunkte und Verdichtungen der Geschichte Gottes mit den Menschen zu erschließen [...]. In ihnen wird die gnadenhafte Zuwendung Gottes durch den Dienst der Kirche ausdrücklich, im Zeichen sinnhaft erfahrbar“; aber dabei ist der Glaube eben nicht nur Voraussetzung, sondern „[d]iese Erfahrung [...] wird selbst wieder zur Weckung und Vertiefung des Glaubens beitragen. Mit der Feier [...] ist der Glaubensweg nicht abgeschlossen.“³⁷

³⁶ Vgl. P. Ebenbauer, *Zuspruch der Güte und Wahrheit* (s. Anm. 33), 39f.; die nächsten Zitate: 38.

³⁷ *Sakramentenpastoral im Wandel. Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente – am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DtBis. Pastoral-Kommission 12), Bonn 1993, 27.

Die segenspraktischen Basisoperationen der Anrufung, der Eulogie/Doxologie und der Bitte sind also einerseits sinnlich wahrnehmbare Ausdrucksformen des Glaubens. Andererseits wird davon auszugehen sein, dass konkret Mitfeiernde sich an z. T. höchst unterschiedlichen Stationen ihres individuellen Glaubensweges und insofern auch in ganz unterschiedlicher Nähe zur kirchlichen Glaubensgemeinschaft befinden. Diesbezüglich wäre darauf einzugehen, wie dies ritualtheoretisch und liturgiethologisch genauer zu fassen ist, wobei Theorien zur Bildung von *shared beliefs* bzw. Kategorien wie die der gestuften Teilhabe eine wichtige Rolle spielen müssten.³⁸ SC deutet diesbezüglich so etwas wie eine gestufte Konzeption von Segenshandlungen an, wo der Text die so genannten Sakramentalien behandelt.³⁹ Diesen weist SC im Zusammenwirken mit den Sakramenten folgende Rolle zu: Die Sakramente sind paradigmatisch für das perichoretische Ineinander von „Heiligung der Menschen“ und „Gott geschuldete[r] Verehrung“, das den biblisch geprägten Gottesdienst wesentlich kennzeichnet. Taufe und Eucharistie kommt hierbei wiederum eine besondere Bedeutung zu, weil sie Menschen ästhetisch ausdrücklich in Leben und Geschick Jesu Christi mit hineinnehmen (vgl. u. a. SC 59), und Jesus Christus gilt – besonders aufgrund seines Leidens, seiner Auferstehung und Erhöhung, also: des Pascha-Mysteriums (vgl. SC 5) – als die „Fülle des göttlichen Dienstes – *plenitudo divini cultus*“. Die Sakramentalien sind innerhalb dieser Konzeption „heilige Zeichen“, die in einer den Sakra-

³⁸ Vgl. J. Quitterer, Liturgie als geteilte intentionale Praxis, in: M. Stuflesser/J. Geldhof/A. Theuer (Hrsg.), „Ein Symbol dessen, was wir sind“. Liturgische Perspektiven zur Frage der Sakramentalität (Theologie der Liturgie 13), Regensburg 2018, 68–82; S. Winter, „Bloß nicht aus dem Rahmen fallen ...“. Ritualgottesdienstliches Framing als zentrale pastoralliturgische Herausforderung, in: *HID* 72 (2018), 185–194.

³⁹ Hieran hat nachkonziliar das deutschsprachige *Benediktionale* (Studienausgabe von 1978) bzw. der Ritualfaszikel *De benedictionibus* (1984) angeknüpft. Bezeichnend etwa die programmatische Aussage in *Benediktionale* Nr. 1: „Der Mensch ist segensbedürftig. Er verlangt nach Heil, Schutz, Glück und Erfüllung seines Lebens. Darum sprechen sich Menschen gegenseitig Segen zu. Vor allem erhoffen und erbitten sie Segen von Gott.“ – Zur Theologie des *Benediktionale* vgl. ausführlich F. Kluger, Benediktionen (s. Anm. 2). – Für den im vorliegenden Text entwickelten Segensbegriff besonders bemerkenswert ist auch, dass der CIC die Möglichkeit eröffnet, den Segen Nichtkatholiken zu erteilen; vgl. Can. 1170 sowie zu den Sakramentalien insgesamt Cann. 1161–1171 CIC (1983).

menten nahen Gestalt „Wirkungen, besonders geistlicher Art“ hervorbringen: „Durch diese Zeichen werden die Menschen bereitet, die eigentliche Wirkung der Sakramente aufzunehmen; zugleich wird durch solche Zeichen das Leben in seinen verschiedenen Gegebenheiten geheiligt.“ (SC 60) SC 61 fasst zusammen: „Wenn die Gläubigen recht bereitet sind, wird ihnen nahezu jedes Ereignis ihres Lebens geheiligt durch die göttliche Gnade, die ausströmt vom Pascha-Mysterium [...] Christi, aus dem alle Sakramente und Sakramentalien ihre Kraft ableiten. Auch bewirken sie, dass es kaum einen rechten Gebrauch der materiellen Dinge gibt, der nicht auf das Ziel ausgerichtet werden kann, den Menschen zu heiligen und Gott zu loben.“ Im Übrigen hat gerade die ostkirchliche Tradition den so umschriebenen Gesamtzusammenhang auf den Spuren der alten Kirche immer besonders wachgehalten, wenn sie hervorhebt, dass Sakramente und Sakramentalien letztlich begrifflich nicht voneinander zu trennen sind.⁴⁰ – Noch einmal mit der hier eingeführten Terminologie formuliert: Die Feier von Sakramentalien bzw. die dafür zentralen Segenshandlungen bilden und erschließen rituell-gottesdienstliche Räume, in denen das Narrativ von Gottes Rettungs- und Befreiungswirken, wie es die biblischen Schriften und die auf ihnen gründenden Traditionen bezeugen, mit den individuellen Biographien bzw. narrativen Identitäten der Mitfeiernden verbunden wird. So werden in Segensräumen selbst einzelne, meist als alltäglich eingestufte heterogene „Vorfälle“ zu sinnhaften „Ereignissen“ eines diachronen Zusammenhangs,⁴¹ die als im je größeren Gott ‚eingeborgen‘ geglaubt und gehofft werden.

⁴⁰ Vgl. M. Schneider, Sakrament und Sakramentalien. Zu einer sakramentalen Begründung des Alltags im Leben des Glaubens, in: G. Augustin/M. Schulze (Hrsg.), Glauben feiern. Liturgie im Leben der Christen. FS Andreas Redtenbacher, Ostfildern 2018, 386–404. – Analog geht das seit 1983 erscheinende Handbuch der Liturgiewissenschaft *Gottesdienst der Kirche* (hrsg. v. H. B. Meyer u. a.) vor, wenn es für alle entsprechenden Vollzüge den Terminus „sakramentliche Feiern“ verwendet.

⁴¹ Vgl. im Anschluss an Paul Ricœurs Konzeption einer narrativen Identität: N. Meuter, Identität, in: NHTHG 2, 1199–1214, 1208.

2 Segen – Vorschlag für eine liturgiewissenschaftliche Forschungsmatrix (nach R. Meßner)

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass Segen *einerseits* nicht vorschnell auf einen situativen Zuspruch der Gegenwart Gottes reduziert werden darf. *Andererseits* hat sich ebenso gezeigt, dass es entsprechende theologische Differenzierungen doch erlauben, die Situationsorientierung von Segensakten adäquat einzuholen. Damit ist anfanghaft eine Grundlage für ein angemessenes Verständnis *aller* rituell verfassten Segensakte umschrieben, die – wie u. a. Reinhard Meßner gezeigt hat⁴² – wohl auch gegenüber der liturgie- wie theologiegeschichtlich äußerst wirkmächtigen Kategorisierung nach Sakramenten auf der einen und Sakramentalien auf der anderen Seite sachlogisch Priorität genießt, denn: Innerhalb einer entsprechend plastischen Segenspraxis zeigt sich „Gott in dynamischer Bewegung“⁴³. Dementsprechend ist anzustreben, dass auch auf der theologischen Reflexionsebene Segen als wesentlicher Teil „der eschatologischen Selbsterschließung Gottes in der diesseitigen Ostererfahrung“ transparent gemacht wird. Dem korrespondiert auf Seiten der Menschen die Offenheit für Gottes situativ je neue, womöglich überraschende Präsenz.⁴⁴ Letztlich sind aktuell solche „Transformationen christlicher Segenstheologie“⁴⁵ voranzubringen, die deren verschiedene eigene Wurzelstränge wieder zu integrieren vermögen. – Eine genauere Typisierung von Segensakten, die auf dieser Grundlage aufsetzt, kann dazu dienen, zumindest in groben Zügen eine sowohl ritual-/liturgiegeschichtliche adäquate Rekonstruktion der Entste-

⁴² Vgl. dazu bes. R. Meßner, Sakramentalien (s. Anm. 31).

⁴³ Dieses und das nächste Zitat: M. Leuenberger, Zusammenschau: „An Gottes Segen ist alles gelegen“, in: M. Leuenberger (Hrsg.), Segen (s. Anm. 1), 211–224, 222f.

⁴⁴ Deshalb müssen auch „die menschlichen Gegenerfahrungen nicht in ein glattes und starres theologisches System [...] nivelliert werden, sondern lassen sich in ein Segens-, Lebens- und Wirklichkeitsverständnis integrieren, das sogar partiell auch magische Aspekte einschließen kann“ (ebd., 223). Vgl. zum eigens zu behandelnden Themenkomplex magischer Anteile biblisch begründeten rituellen Handelns u. a. N. Förster, Bemerkungen zum Unterschied von Gebet und Magie auf dem Hintergrund neutestamentlichen Gebetsglaubens, in: A. Gerhards/A. Doeker/P. Ebenbauer (Hrsg.), Identität durch Gebet (s. Anm. 28), 223–238; M. Leuenberger, Zusammenschau (s. Anm. 43), 218f.; B. Stollberg-Rilinger, Rituale (s. Anm. 4), 16f.

⁴⁵ P. Ebenbauer, Zuspruch der Güte und Wahrheit (s. Anm. 33), 35.

hung und Ausformung biblisch-christlich-kirchlicher Segensräume vorzunehmen, um diese dann systematisch wie praktisch fruchtbar zu machen. Meßner plädiert diesbezüglich dafür, die Segensfeiern in ihrer Gesamtheit als „gestuften Kosmos symbolischer Vollzüge“ zu verstehen, „welche das eine große Mysterium/Sakrament Gottes, Christus in seinem Leben, Sterben und Auferstehen, in der Geschichte wahrnehmbar und erfahrbar machen: in den unterschiedlichen Situationen des Lebens und in den verschiedenen Bereichen der Welt. [...] In allen ‚sakramentlichen Feiern‘ ist die Transparenz der Welt als Schöpfung, also als Ort der Begegnung mit dem Schöpfer, dem Herrn und Eigentümer der Welt, symbolisch erfahrbar, freilich in gestufter spiritueller Dichte und Intensität.“⁴⁶

Von der Real- wie der Erkenntnisordnung her lokalisiert Meßner Taufe und Eucharistie im Zentrum der Segenshandlungen in diesem weiten Sinne: Taufe und Eucharistie sind es, die Kirche begründen, und von ihnen her bzw. auf sie hin sind die übrigen entsprechenden Vollzüge zu verstehen. Die Taufe gilt in diesem Konzept als gottesdienstliches „Urbild“ der Personalbenediktionen, die Eucharistie als das der Sachbenediktionen. – Um exemplarisch nur noch kurz auf erstere zu schauen: Modell aller Personalbenediktionen ist die Taufe insofern, als sie „die erste, die ganze Existenz symbolisch darstellende Segnung des Menschen ist, der Vorgang der Christwerdung, damit der vollkommenen Menschwerdung überhaupt, als Angleichung an die Existenz Christi“ – des Segnenden und der Segensgabe schlechthin (vgl. oben Abschnitt 1.2). Alle weiteren Personalbenediktionen – mögen sie nun im üblichen Sprachgebrauch als Sakramente oder Sakramentalien bezeichnet werden – sind so gesehen nichts anderes als Entfaltungen der Taufe: (1.) im Sinne einer rituell-gottesdienstlichen ‚Hineinsetzung‘ in die verschiedenen Gestalten christlicher Existenz bzw. Konkretisierungen der Nachfolge Christi; (2.) als Einweisung in unterschiedliche Funktionen in der Gemeinschaft der Getauften. (1.)/(2.) entsprechen klassisch den *consecrationes/benedictiones constitutivae*. Und schließlich können Personalbenediktionen (3.) im Sinne einer ausdrücklichen ‚Ver-gegenwärtigung‘ der verschiedenen Situationen und Stationen des Lebens als *Topoi*⁴⁷ der Gnade Gottes verstanden werden, anders gesagt: als *benedictiones invocativae*. –

⁴⁶ R. Meßner, Sakramentalien (s. Anm. 31), 656; dort auch das nächste Zitat.

⁴⁷ Vgl. dazu auch K. Wenzel, Offenbarung (s. Anm. 8), 134–138.151–159.

„All diese Segenshandlungen (natürlich mit Ausnahme der Segnung neugeborener Kinder) sind“, so Meßner resümierend, „in der Sache Taufgedächtnis, sollten es auch in ihrer Gestalt (trinitarisches Votum) zu erkennen geben“⁴⁸.

Abschließend lässt sich formulieren: Durch biblisch begründete Segenspraxen vermittelt sich in der und durch die Gemeinschaft der Getauften in spezifischer Weise das, was Hans Joas aus religionssoziologischer Sicht „sakramentale Erfahrungen“⁴⁹ nennt, Erfahrungen, die sich durch die „Dimension des Ergriffenseins“⁵⁰ auszeichnen: „Etwas muss am Werk sein, wenn Individuen oder Kollektive über die bisherigen stabilisierten Grenzen ihres Selbst hinausgerissen werden. [...] In der Erfahrung der Selbstentgrenzung oder Selbstübersteigerung liegt eine affektive Gewissheit, die Elemente der Situation mit einer vorreflexiven Bindungskraft erfüllt, deren Stärke über die alltäglichen Erfahrungen hinausgeht.“ Im Segen identifiziert der christliche Glaube die darin wirksame Macht in endzeitlicher Erwartung mit dem Geist des biblisch bezeugten Gottes, der in Jesus von Nazareth unüberbietbar zugesagt hat: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde“ (Ex 3,14; Übertragung M. Buber). Damit wird in dem Sinne ein Hoffnungspotential freigesetzt, dass sich auch in modernisierten Kontexten wieder vermehrt Möglichkeiten zum *gemeinsamen, bewussten* Bewohnen von Lebenswelten eröffnen.

⁴⁸ R. Meßner, Sakramentalien (s. Anm. 31), 657.

⁴⁹ H. Joas, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017, 432f.

⁵⁰ Ebd., 434; dort auch das nächste Zitat.