

Jean-Marie Tillard

## Segen, Sakramentalität und Epiklese

Nichts ist aufschlußreicher, als das Inhaltsverzeichnis des von Papst Paul V. im Sinne des Trienter Konzils herausgegebenen *Rituale Romanum* in einem Zug durchzulesen. Auf den ersten, über die Sakramente handelnden Teil (Kap. 1 bis 7) folgt eine Liste von Segnungen, die nicht allein das betreffen, was man als den Rahmen oder das Instrumentarium formell sakramentaler Akte (Orte und Gegenstände des Kultes, Altäre, sakrale Gefäße) und deren Ausstrahlung auf die «Sakramentalien» (Weihwasser, geweihte Kerzen, heilige Ikonen) bezeichnen könnte, sondern auch für das gewöhnliche Leben bestimmte Gegenstände, Güter und Orte. Es finden sich da Benediktionsformeln zur Segnung eines Hauses, eines Schlafzimmers für Neuvermählte, eines Schiffes, eines Feldes, eines Weinbergs und frisch geernteter Früchte. Pilger können bei ihrem Aufbruch und ihrer Rückkehr gesegnet werden. Zu bestimmten Anlässen ist eine besondere Segnung christlicher Gruppen vorgesehen. Man gewinnt den Eindruck, das gesamte menschliche Leben mit Zubehör liege im Bereich des Segens.

Dieser Eindruck wächst zur Gewißheit an, sobald man den 1935 unter Pius XI. der Taschenbuchausgabe dieses Rituals beigefügten Anhang durchstudiert. Darin werden alle Segnungen aufgeführt, die seit der Veröffentlichung des *Rituale Pauls V.* approbiert worden sind. Eine Unsumme von Lebewesen, Dingen und Situationen: Von der Saat bis zum Vieh, vom Brunnen bis zur Straße, von der Bibliothek bis zur Fabrik, von der schwangeren Frau bis zum Kleinkind, von der Krankenbettwäsche bis zur Hochgebirgsausrüstung – fast alles ist vertreten. Die diesem Abschnitt des *Rituale* zugrundeliegende Intention kommt offen zu Tage, wenn da in dieser Ausgabe eine Formel *ad omnia* angeboten wird, um jeder Eventualität zuvorzukommen. Es geht also darum, das gesamte konkrete menschliche Dasein unter den Segen Gottes zu stellen.

Dieses Rituale ist gewiß überholt. Nicht nur deshalb, weil nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil neue Texte veröffentlicht wurden, sondern auch, weil sein Tonfall unserer Auffassung vom Verhältnis zwischen Gott und Welt nicht mehr entspricht. Trotzdem erscheint es uns gerade wegen der Überfülle von Segnungen als wichtiger Zeuge für eine Intuition des *sensus fidelium*, der doch zum christlichen Selbstverständnis gehört und nicht nur vom «volkstümlichen Christentum» getragen ist<sup>1</sup>. Das beweist die Segensformel, mit der die liturgischen Offizien der Laudes und der Vesper enden, die aber besonders jede eucharistische Feier abschließt: Da die Gemeinde gerade am Tisch des Herrn an der höchsten Gabe der Agape Gottes Anteil erhalten hat, fühlt sie das Bedürfnis, Gott um seinen Segen zu bitten. Die Weite dieser Segensbitten in manchen orientalischen Riten zeigt klar, daß es sich nicht um «eine Nebensache» (sic) im Glaubensleben des Gottesvolkes handelt.

### I. Segen und Glaube an Gott

#### An den Quellen der Epiklese

Angesichts dieser Überfülle, fast möchte man sagen dieses Wirrwarrs von Segensformeln über höchst unterschiedliche Wirklichkeiten, zuweilen unter Verwendung theologisch so schwerwiegender Ausdrücke wie *sanctificare* und sogar *consecrare*<sup>2</sup> – manchmal wird dasselbe Segnen auch als *benedicere* und ein paar Zeilen danach als *consecrare*<sup>3</sup> bezeichnet – und trotz alledem alles (mit Ausnahme der Altarweihe, die immer mit *consecratio* überschrieben wird<sup>4</sup>) unter der Etikette *benedictiones* einordnend – wer sollte da nicht ein wenig durcheinanderkommen. Ganz offensichtlich ist der Begriff *benedictio* unklar, oft sogar der Doppeldeutigkeit recht nahe. Eine Klärung tut not.

Wir schließen von vornherein einen durch die liturgische Überlieferung reichlich bezeugten Sinn des Wortes *benedictio* aus, nämlich die *berakah*, die Gott für sein Werk und die Wunder seiner Liebe preisende *benedictio* («benedictus Deus»). Diese der Danksagung verwandte, von ihr sich freilich unterscheidende Eulogie versteht sich als Lob und richtet sich an die Herrlichkeit Gottes; sie ist ein wichtiger Bestandteil des christlichen Kultes<sup>5</sup>. Die Eulogie gehört auch zu jenen Elementen, die den christlichen Kult in die große biblische Überlieferung eingründen. Das

Rituale nun hat nicht in erster Linie diese Eulogie im Blick. Es übernimmt den Begriff *benedictio* im Sinne eines Eingreifens Gottes zugunsten seiner Gläubigen, im Sinne eines gnadenhaften Geschehens, das die Gläubigen hoffen läßt, ein konkretes Zeichen der wohlwollenden Güte des Gottes und Vaters Jesu Christi zu empfangen.

### 1. Von Adam zu Jesus Christus, dem Herrn: Der Schöpfer und der Heilige Geist

#### a. Schöpfung und Verheißung

Es ist bedeutsam, daß in der Priesterschrift, die die Genesis einleitet, das Schöpfungswerk mit dem Segen Gottes in Verbindung gebracht wird. Gott segnet die Vögel und die Fische, er segnet den Mann und die Frau, er segnet den Sabbat, den Tag der Vollendung seines Werkes (Gen 1,22.28; 2,3; 5,2). Und nach der großen Flut erneuert Gott seinen Segen, nachdem er seinen Entschluß kundgetan hat, die Erde nicht mehr zu verfluchen (Gen 9,1). Es fällt auf, daß dieser Segen in keiner Weise das in Frage stellt, was wir heute die Profanität des Schöpfungswerkes nennen würden. Ganz im Gegenteil! Er fügt sich vollkommen in dieses Werk ein in der Absicht, die Gabe des Lebens als den höchsten Ausdruck göttlichen Schaffens zur vollen Entfaltung zu führen. Als Abraham den Segen empfängt (Gen 14,19; 24,1) und Gott ihm verheißt, dieser werde für seine zu hoher Bestimmung berufene Nachkommenschaft Dauer haben (Gen 12,2; 22,17), als Isaak seinerseits und dann Jakob gesegnet werden (Gen 25,11; 32,30) und schließlich «der Herr das Haus des Ägypters um Josefs willen» segnet (Gen 39,5), da handelt es sich klar um die gleiche Perspektive. Übrigens wird der erwähnte Text noch deutlicher: «Der Segen des Herrn ruhte auf allem, was ihm gehörte im Haus und auf dem Feld» (ebd.).

So hat also fortan die Bitte an Gott um seinen Segen (vgl. Gen 49,25) gar nichts mit Sakralisierungsabsicht zu tun, die gewissermaßen die normalen Schöpfungsgesetze überspringen oder, wie wir heute sagen würden, die Profanität der Schöpfung verletzen würde. Die in den Segnungen des Deuteronomiums aufgezählten Herden, Äcker und Scheunen (Dtn 28,1–13) bleiben, was sie für jeden Menschen sind, nämlich Gegenstand täglicher Sorge, Frucht ermüdender Arbeit und Mittel zum täglichen Unterhalt. Sie sind kein Objekt für Mirakel, die den menschlichen Anteil

überflüssig machten. Sie werden auch nicht zu geweihten Dingen, von nun an dem gewöhnlichen Gebrauch entzogen und ausschließlich dem Dienst der Verherrlichung Gottes vorbehalten und also heilig geworden.

Nur ein Teil dieser Wirkungen des göttlichen Segens – der Erstlingswurf der Kuh zum Beispiel oder des Schafs (Dtn 15,19), die männliche Erstgeburt (Ex 13,1), die erste Garbe und die erste Kiepe der Feldfrüchte (Dtn 26,2–10) – wird zum Zeichen (*sacramentum*) der göttlichen Hoheit zur ausschließlichen Opfergabe an Gott erklärt. Die Anweisung fügt aber bewußt hinzu: «Wenn du den Korb vor den Herrn gestellt hast, (...) dann sollst du fröhlich sein und dich freuen über alles Gute, das der Herr, dein Gott, dir und deiner Familie gegeben hat: du, die Leviten und die Fremden in deiner Mitte» (Dtn 26,10f). Der Segen Gottes sichert und gewährleistet den normalen Besitz und Nutzen jener Güter, die zu einem vollen Leben gehören. Es sind gewiß materielle Güter, jedoch auch jene im Wort *schälôm* verdichtete Atmosphäre des Friedens und der Freude. Ihr Geheimnis liegt in der Treue zu Gottes Gesetzen.

Alles hängt hier ab vom Glauben an die Herrschaft Gottes über die Schöpfung und seine Oberhoheit über alle Dinge. Für den Glauben Israels bleibt Gott jener, der die Macht in Händen hält, allen das All durchwaltenden Kräften zu befehlen, ob er nun segne oder nicht oder gar fluche (Dtn 11,16–32; 23,5). Das Volk Gottes glaubt, daß Gott, der Schöpfer und Herr des Alls, dessen Werk von einem Plan seiner Liebe durchherrscht wird, in voller Freiheit seine Gunst einigen seiner Getreuen erweisen kann, indem er ihnen Wohlstand und Erfolg gewährt, vor allem dann, wenn sie ihrerseits voll Aufmerksamkeit auf seinen Willen hören (Dtn 28,10–12).

Segen und Bitt- bzw. Fürbittgebet treffen sich hier im selben theologischen Umfeld. In der Beziehung zwischen Gott und den Gläubigen aber ist der Segen das Merkmal göttlichen Unternehmens. Hier hat Gott die Initiative. Einzig aus Gnade ergreift er sie, um denen Nachkommenschaft, Besitz, Macht und Frieden zu schenken, die von ihm zum vollen Leben, der Gabe *par excellence*, geschaffen wurden. Und wenn der Segen im Kult als Erhörung einer ausdrücklichen oder stillschweigenden Bitte der Gläubigen erscheint (Ps 128,5), so gleicht er doch für gewöhnlich einer zuvorkommenden göttlichen Gunst.

Daher ist es normal, daß jene, die als Vermittler zwischen einem unsichtbaren Gott und dem Volk dienen, auch im Namen Gottes diesen Segen aussprechen, sei es nun Mose (Dtn 33,1) oder Josua (Jos 22,6f) oder der König (1 Kön 8,14.55–61) oder – vor allem – der Priester (Lev 9,22; Dtn 10,8; 21,5; ; Chr 23,13).

Es war unvermeidlich, daß für einen auf die Gewißheit zeitlicher und also irdischer Belohnung eingeschworenen Glauben – und nicht bloß eine *Religion!* – dieser Segen Gottes, verstärkt noch durch die ständig den Vätern erneuerten «Verheißungen», zum Mittelpunkt wird, um den sich alle Hoffnungen und alles wahrhaft liturgische Leben kristallisiert (vgl. Ps 128,1–6). In der täglichen *tefillā*, der Fürbitte im hervorragenden Sinn, folgt auf den Lobpreis Gottes (*benedicere Deum*) eine Bitte um den Segen Gottes (*benedictio Dei*)<sup>6</sup>, und alles findet in einem priesterlichen Segen seinen Abschluß<sup>7</sup>. In diesem Licht läßt sich auch die geradezu universale Struktur des jüdischen Gebetes besser verstehen, so wie sie sich in das Christentum weiterpflanzen wird: man ruft Gott sein Segenswort in Erinnerung, das die «Verheißungen» widerspiegeln und das die heiligen Bücher durchbuchstabieren, bittet aber auf dieser Grundlage um den Erweis seiner Macht entsprechend der Logik seines eigenen Wortes<sup>8</sup>. Die Liturgie ist untrennbar Lobpreis (*benedictio*) Gottes für den empfangenen Segen (*benedictio*) und flehentliche Bitte, es möge das gesamte gemeinschaftliche und persönliche Dasein unter dem Segen Gottes (*benedictio*) weiterhin gedeihen<sup>9</sup>. Man weiß, wie Ben Sirach das beschrieben hat (Sir 50,1–24, vor allem aber 20–24).

Der Segen ist also wichtig. Wollte man ihn ausschalten, würde man dem Geheimnis der Gnade seine Verbindung mit dem Schöpfungs-werk nehmen. Ja, man könnte die Heil und Schöpfung einende, tiefliegende Beziehung gar nicht mehr verstehen. Denn die Heilsfrucht ist die Erfüllung jenes Segens, der sich auf das Leben in seiner ganzen Weite und Tiefe erstreckt. Es sei bemerkt, daß nicht der Weinstock, nicht die Ernte und auch nicht der Viehbestand an sich gesegnet werden. Gott segnet – er selbst oder durch seine Priester vermittelt – den Gläubigen (und seine Familie). Ihm schenkt er blühenden Weinstock, reiche Ernte oder prachtvollen Viehbestand. Die Nuance ist von Bedeutung. Diese materiellen Güter sind nämlich Zeichen und Wege seines Segens in einem. Das moderne Denken nennt sie dessen «Symbole» in dem

vollen Sinn, den der Begriff heute besitzt<sup>10</sup>. Der in die lateinische Feier des Ehesakramentes eingeschlossene Ehesegen bleibt ein interessanter Zeuge dieser «Symbolisierung» des Segens Gottes in und aus den Gütern eines friedlichen, fruchtbaren, glücklichen und in der Treue zur Liebe Gottes geführten Lebens.

### b. Die Vollendung in Christus

Es ist nicht verwunderlich, daß das Neue Testament diesem Glauben an den Segen eng verbunden bleibt. Für die apostolische Gemeinde gelangen in Jesus alle Verheißungen zur Vollendung (*teleiosis*). Der Segen Abrahams findet, nachdem er auf dem heiligen Volk geruht hat, in Jesus seine Fülle, und das gerade beweist die Treue und Wahrheit des Gottes der Väter. Maria, die Mutter Jesu (Lk 1,42), und Jesus selbst (Mt 21,9; Mk 11,9f; Lk 1,42; 19,38; Joh 12,13) werden eben deswegen als gesegnet erklärt, weil man mit der Ankunft Jesu den messianischen *kairós* betritt, wo das zur Reife kommt, was im Spiel von Segen und Verheißung allmählich hervortrat und sich ankündigte. Nicht nur gehen alle an Christus Glaubenden in den Segen Abrahams ein (Gal 3,9), so daß in Jesus Christus dieser Segen auf die Heiden selbst überfließt (Gal 3,14), sondern das ganze Erbe ist ihnen zugesichert (1 Petr 1,4; 3,9). Auf dieser Gewißheit gründet die erste christliche Verkündigung. Petrus ruft den Juden zu: «Für euch zuerst hat Gott seinen Knecht erweckt und gesandt, damit er euch segnet und jeden von seiner Bosheit abbringt» (Apg 3,26); und Paulus versichert der Kirche von Rom: «Ich weiß, wenn ich zu euch komme, werde ich mit der Fülle des Segens Christi kommen» (Röm 15,29). Die christliche Überlieferung versteht im Sinne der Intuition eines Irenaios, daß in Christus Jesus der Segen Adams zusammen mit dem der Väter des Volkes seinen alles einenden Gipfel erreicht hat (*anakephalaíosis*). Die Schöpfung ist damit in und durch die heilschaffende Tat «vollendet». Die gesamte Menschheit tritt – dank der «sakramentalen» Berufung des abrahamitischen Volkes und Jesu selbst, «aus dem Geschlecht Abrahams», – in den göttlichen Segen ein, der ihr ganzes Geschick beherrscht.

Die christliche Liturgie wird sich also aus diesem «Geheimnis» des Segens nicht heraushalten können. Sie wurzelt in der jüdischen Liturgie<sup>11</sup>, tiefer vielleicht durch diese Verfügung in den großen Glauben an den Segen als durch die

Übernahme ritueller Formen. Die Feier der Sakramente, das Herzstück der christlichen Liturgie, ist im Grunde nichts anderes als die alles überragende Stunde, in der sich eine Gemeinde von Gläubigen unter den Segen des Gottes und Vaters unseres Herrn Jesus Christus stellt, um durch den Dienst der Kirche seiner Heilsfrucht teilhaft zu werden. Denn diese Kirche ist Empfängerin und Dienerin der wohlwollenden Macht Gottes in einem. Das sakramentale Tun besteht offensichtlich nur zu dem Zweck, um dem Segen das Eindringen ins konkrete Leben zu ermöglichen und es bis in seine letzten Fasern hinein zu durchwalzen. Ein Erweis dafür sind die im Römerbrief entfalteten Gedanken über die Taufe (Röm 6,1–23). Jedes Sakrament der Kirche ist (im vollen Sinn des Wortes) «Symbol» des Segens. Nicht zufällig wird zu seiner «Materie» das Wasser, das Brot und der Wein der Mahlzeit, das Öl und die Hochzeit: der Segen Adams ist im Segen, den Christus schenkt, übernommen und nimmt seinen Weg über die Schöpfung.

Freilich geschieht im Neuen Bund ein Schritt darüber hinaus dort, wo es sich um das Zielobjekt des Segens und um den Inhalt der Verheißung handelt. Gewiß, man achtet weiterhin auf den Besitz der geschaffenen Güter. Die in die Apostelgeschichte eingefügten Berichte unterstreichen die Tatsache, daß die Mitglieder der Urgemeinde alles gemeinsam hatten, und «es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt» (Apg 4,34); so sollte gezeigt werden, daß die entstehende Kirche unter dem Segen Gottes stehe und bleibe. Diese junge Kirche kann es nicht ertragen, daß «Brüder» in Not sind (vgl. 1 Joh 3,17; Jak 2,15f); daher auch der ständige Nachdruck auf das Gebot, Almosen zu geben, besonders eben bei Lukas (Lk 6,30; 11,41; 12,33; 16,9; 18,22; 19,8; 21,1–4; Apg 9,36; 10,2.4.31; 11,29; 24,17). Und in dem Wort über das Gottvertrauen, das die übertriebene Sorge um das Leben hinter sich läßt (Lk 12,22–32; Mt 6,25–33) – ein Wort, auf das bei Lukas die positive Bestätigung des Reiches Gottes folgt –, offenbart sich die Überzeugung, daß zu eben diesem Reich Gottes der sichere Bestand eines Segens Gottes gehört, der sogar die zum Lebensunterhalt notwendigen Güter umfaßt. Indessen machen so zentrale Stellen wie die Seligpreisungen – von denen Lukas sehr wahrscheinlich die ursprüngliche Fassung wiedergibt (Lk 6,20–26)<sup>12</sup> – oder wie das Wort an den reichen jungen Mann, der gern ein Jünger werden möchte (Lk 18,18–22), mit aller Deut-

lichkeit klar, daß der Segen diese Belange, die für gewöhnlich das Geflecht einer geglückten Existenz ausmachen, nämlich materielle Güter, Lebensfreude, guter Ruf und friedliche Verhältnisse, weit übersteigt. Fortan kann man den Besitz des Reiches (Lk 6,20) oder wenigstens dessen Angeld und den Weg zu ihm in der Entblößung vom Irdischen und in den Tränen finden (Lk 18,24–30)<sup>13</sup>. Die echte Erfüllung des Segens wird der Besitz der eschatologischen Güter des «ewigen Lebens» im kommenden Reiche sein.

### c. Die Kraft des Heiligen Geistes

Tatsächlich ist die letzte und höchste Segensgabe, von den Propheten, die sie als den Inhalt der Verheißung verkündet hatten (Joël 3,1–5; Sach 4,6; 6,8; Ez 36,27; 37,14), vorausgeahnt, seit Pfingsten offenbar. Es ist der Heilige Geist (Apg 2,38f). Paulus wird den Galatern sagen, daß in ihm der Segen Abrahams zusammengefaßt ist (Gal 3,14); und den Römern erklärt er dann: «Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen» (Röm 5,5), diese treue Liebe Gottes und das ganze Wohlwollen der göttlichen Gnade. Daher kann der Epheserbrief vom «Segen seines Geistes» (Eph 1,3) sprechen.

Im «geistlichen Segen» ist die Fülle der göttlichen Gabe, von der alles übrige herkommt, die Fülle Christi (Gal 3,14; Eph 1,3). Der Geist des Segens ist der Geist Christi. Aber der Auferstandene ist nicht nur der *Christós*, der vom apostolischen Glauben als der erwartete Messias erkannte, die Verheißung erfüllende Herr. Er wird auch erkannt als zuinnerst dem Schöpfungswerk selbst und dem Urseggen Gottes verbunden. Das vermutlich von der Weisheitsliteratur (Spr 8,22–30) eingegebene Loblied des Kolosserbriefes verkündet, daß in ihm alles geschaffen worden ist (Kol 1,16), eine Erkenntnis, die sich erneut im Hebräerbrief (Hebr 1,1–3; vgl. 11,3), im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,3) und sogar im Brief des heiligen Paulus an die Korinther (1 Kor 8,6) widerspiegelt.

Das Eingehen in den Tod und in die Auferstehung Christi durch den Glauben und die Sakramente des Glaubens, wodurch man «Glied seines Leibes» oder «Rebzwweig am Weinstock» wird, bedeutet also das Eingehen in einen Segen, dem die Güter der Schöpfung gewiß nicht fehlen, in dem sie aber in einer radikaleren Gabe, der des Heiligen Geistes nämlich, aufgehoben sind. Denn sie werden, so im Geist erfaßt, gleichsam

hineinverschlungen in die Gemeinschaft mit dem, was Gott selber als Kostbarstes besitzt, sein eigenes Leben, seine *agápe*. Vor allem zählt also der Wert der Person, die als «Bild» zur Ähnlichkeit erneuert werden soll, wie die Väter in ihrer Genesisauslegung sagen. Es besteht nun aber kein notwendiges Band zwischen der Besitzhäu- fung über das Lebensnotwendige hinaus und der tiefsten Wahrheit des Menschen. Eine bestimmte Weise des Besitzens kann sogar diese Wahrheit des Lebens, die Tiefe der Person verdunkeln oder kompromittieren. Wenn also in der Liturgie Gott um sein Wohlwollen gebeten wird, so wird man den Heiligen Geist bitten, den Gläubigen in diese Lebensqualität einzuführen; man wird dabei die materiellen Güter in ihrer Profanität belassen und beachten, manchmal sie sogar er- fassen, sie fordern, sie immer aber der geheimnis- vollen Gemeinschaft («Communio») mit Gott unterstellen, deren Wirkursache eben der Heilige Geist ist. Die gesamte sakramentale Liturgie ist in der Tat eine Liturgie der Epiklese, das heißt auf diesen Ruf nach dem Heiligen Geist ausge- richtet. Man bittet, er möge den Gläubigen An- teil am Segen verleihen, zu dessen Träger er Christus in der Auferweckung gemacht hat (Röm 8,11), damit von ihm her dieser Segen «den vielen» (Röm 5,15) zukomme<sup>14</sup>.

## 2. Absicht und Sinn der liturgischen Epiklese

Wir haben uns aus dem Grund verpflichtet ge- fühlt, die an der Wurzel der liturgischen Epiklese liegende Theologie etwas ausführlicher darzu- legen – einer Epiklese, die einschlußweise oder ausdrücklich an allen wichtigen Stellen des Sa- kramentalen steht<sup>15</sup> –, weil wir damit zeigen wollten, daß es sich nicht einfach nur um einen Ritus unter anderen handelt. Die Epiklese ist Gebet des Glaubens im hervorragenden Sinn. Sie ist nämlich jener feiernde Vollzug, der die Ver- bindung zwischen dem Segen Gottes (so wie er in Christus zur Fülle gekommen ist) und der Ge- meinschaft der Gläubigen herstellt. Und eben aufgrund dieser Epiklese wird die christliche Liturgie zu etwas anderem als einer bloßen An- häufung religiöser Gebärden und Handlungen oder einem rein sakralisierenden Tun, das mit den echten Erfordernissen des Lebens in der Welt wenig gemein hat. Auch wenn sich die Gebete der Epiklese nicht immer an ein ausführ- liches Gedenken (Anamnese) der großen Epo- chen der Geschichte des Segens Gottes<sup>16</sup> – nach

Art der eucharistischen Hochgebete oder der Taufwasserweiheformeln – anfügen, sind sie doch alle vom Glauben an das göttliche Werk durchdrungen. Und dieser Glaube eint in einem einzigen und unteilbaren Blick Schöpfung und Heil, Segen Adams und Segen in Jesus Chris- tus<sup>17</sup>. Kurz, die Epiklese bittet: «Möge das, was sich unserem Glauben darbietet – der Gott der Väter hat uns in Christus gesegnet! – *hic et nunc* für uns in Erfüllung gehen.» Das ist zum Beispiel der Sinn der ägyptischen eucharistischen Mar- kus-Epiklese: «Erfülle, o Gott, durch die Heim- suchung deines sehr heiligen Geistes dieses Op- fer mit dem Segen, der von dir kommt.»<sup>18</sup>

Eine aufmerksame Untersuchung der ver- schiedenen Liturgien und ihrer Geschichte führt hier zu einer aufschlußreichen Feststellung. Wenn die Epiklesen den Segen des Heiligen Geistes über die in den Riten verwendeten natür- lichen Wirklichkeiten und zugleich über die Per- sonen selbst herabrufen, so geschieht das gemäß einer Hierarchie der Werte. Die Epiklesen haben nämlich zuallererst und wesentlich die Personen im Auge. Übrigens begnügen sich die ältesten eucharistischen Epiklesen damit, um das Kom- men des Geistes über die Gläubigen zu flehen<sup>19</sup>. Die Bitte um ein die Elemente betreffendes Wir- ken<sup>20</sup> ist auf diesen Segen ausgerichtet. Auch die Hochgebete des römischen Meßbuchs Pauls VI., die zwischen die beiden Teile der Epiklese – nach dem Gebet um den Heiligen Geist wie in der ägyptischen Überlieferung<sup>21</sup> – den Einsetzungs- bericht einschieben, bitten, Brot und Wein mö- gen «für uns» zum Leib und Blut Christi werden<sup>22</sup>.

Das gleiche gilt für die Tauf liturgie. Das syri- sche Rituale enthält mitten in der Segnung des Wassers folgendes Gebet: «Herr, du hast deinen Geist auf deinen einzigen Sohn, Gott und Wort, herabgesandt. (...) Sende deinen Geist jetzt auch auf diesen deinen Diener, der getauft werden soll»<sup>23</sup>. Kennzeichnender ist vielleicht die Epi- klese über das Chrisam, eine Epiklese, die in den ältesten Überlieferungen bezeugt ist und bis hin- ein in die gallikanischen Liturgien ein deutliches Echo findet<sup>24</sup>. Wenn diese Epiklese betet, durch das Kommen des Heiligen Geistes möge das Salböl zu einem Gewand der Unvergänglichkeit werden<sup>25</sup>, dann denkt sie an die Gaben des neuen Lebens. Sie finden ihre Zusammenfassung im «Anziehen des neuen Menschen» (vgl. Eph 4,22–24; 1 Kor 15,53f; Kol 3,9f), das heißt dessen, was das seine Fülle erreichende Wohl-

wollen Gottes bereits bei denen schafft, die in die Gemeinschaft mit Christus eintreten. Hingewiesen sei schließlich noch auf die interessante byzantinische Epiklese der Diakonsweihe: «(...) durch die Herabkunft deines heiligen und belebenden Geistes – denn die Gnade ist denen gegeben, die deiner würdig sind, nicht durch die Auflegung der Hände, sondern durch die Heim-suchung deiner Barmherzigkeit, erfülle diesen deinen hier gegenwärtigen Diener mit einem reinen Glauben, mit Liebe, mit Kraft und Heiligkeit.»<sup>26</sup>

Es ist aber klar, daß das liturgische Tun mit dem, was es an Heiligem enthält, auf diese Weise das Wohl der Gläubigen in allen ihren existentiellen Belangen im Auge hat. Mehr noch: Dieses «Heilige» selbst, und zwar bis hinein in das Heilige des Leibes und Blutes dessen, den der Heilige Geist durch die Auferweckung zum Herrn und Christus «konsekriert» hat, wird als dazu bestimmt erfunden, die Gläubigen in jenen Segen einzuführen, in dem die von Gott seit der Schöpfung erwiesenen Gaben «zusammengefaßt» sind. Es ist daher verständlich, daß die großen Hochgebete ohne Zögern auf die Epiklese ein manchmal recht langes Fürbittgebet folgen lassen, darin die hauptsächlichen, sowohl zeitlichen als auch spirituellen Bedürfnisse der christlichen Gemeinde zur Sprache kommen. Die menschliche Person ist voll angenommen.

In diesen Fürbitten ist für uns hier das Detail von Bedeutung. Die Anaphora des heiligen Jakobus fleht zuerst für die heiligen Orte, für die Kirche von Jerusalem, für alle Kirchen, für die Diener der Kirche, für die Jungfrauen und die Mönche. Sie bittet aber auch Gott, der Stadt selbst zu gedenken, des Landes, der Regierenden im Hader mit kriegslüsternen Nachbarländern, der Schiffsleute und Reisenden, der Gefangenen, der Ausgewiesenen, der Gefolterten, der Kranken und der Alten. Die Anaphora bittet sodann um Regen, um günstige Witterung, um gute Früchte, um ein fruchtbares, «von Deinen Wohl-taten gekröntes» Jahr. Alles das vollendet sich in einem Gebet an den, der «die Macht über Leben und Tod hat», aller Gläubigen «zu gedenken hinsichtlich der irdischen und himmlischen Güter, des vergänglichen und des unvergänglichen Reich-tums, des Zeitlichen und des Ewigen».

Diese Liste erinnert uns sehr deutlich an unsere eigene Karfreitag-liturgie, an unser großes Gebet an diesem hohen Tag. Sie ist aber auch wirklich, diese Aufzählung, eine eindrucksvolle

Zusammenfassung alles dessen, was uns die Heilige Schrift als Inhalt des Segens Gottes geoffenbart hat, angefangen von Adam bis hin zu Christus, von der Schöpfung bis zur Auferstehung, in der «das Erstwerk» in einen neuen Ausgleich aufgehoben ist. Es finden sich hier die überall im Orient wesentlichen Elemente<sup>27</sup>. Überflüssig, noch hinzuzufügen, daß die Fürbitte des eucharistischen Hochgebetes in dem einzigartigen Ganzen, der christlichen Initiation nämlich, sozusagen den Inhalt jener Gabe verdeutlicht, die in Jesus Christus denen geschenkt ist, die, nach dem schönen Ausdruck der Euchologie Serapions im Gebet der Wasserweihe<sup>28</sup>, bei der Taufe in jenes Tun eingetreten sind, durch das Gott «(sein) Werk schont, (seine) Schöpfung rettet» und den Gläubigen verleiht, «nach dem Bild (seiner) göttlichen und unsagbaren Schönheit gestaltet zu werden».

Die Epiklese der Eucharistiefeyer – zentrales Geschehen und Höhepunkt der christlichen Liturgie – ist also untrennbar mit der Sorge um die Güter der Schöpfung verbunden. Sogar in ihrer Profanität gehören diese Güter, gewiß an ihrem Platz, aber doch wirklich, zum Segen Gottes, so wie er in Christus erfüllt ist. Aus dieser eucharistischen Mitte nun fließen *theologisch* – wie es um die Geschichte der Riten auch stehen mag – gleichsam als Ausgestaltung oder Ausstrahlung die Segnungen des Rituale, deren Wichtigste in den Fürbitten des Hochgebetes zur Sprache kommen. Bekanntlich gehen diese Segnungen weit in die Geschichte der Liturgie zurück, sogar bis in ihre Anfänge<sup>29</sup>. Sie haben also in ihrer tiefen Bedeutung nichts mit einem ungehörigen Sakralisierungswillen zu tun, der die irdischen Wirklichkeiten ihrer eigentlichen Bestimmung enthebt, und auch nichts mit Aberglauben. Sie wurzeln im Glauben an die «Rekapitulation», die alles zusammenfassende und alles zusammenführende Erhöhung des gesamten göttlichen Segens in Jesus Christus.

## II. Segen Gottes und Theologie des Rituale: Ein neuer Blick auf alte Wahrheiten

Wir haben auf eine gewisse Verschiebung zwischen der gegenwärtigen Theologie und dem Inhalt des Rituale Romanum hingewiesen. Wir sagten, der Ton dieses Rituale stimme mit unserem Verständnis von der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung nicht mehr überein. Wenn das bisher Dargelegte richtig ist, dann

kann das Unbehagen nicht von der Intention herkommen, die die Segnung trägt und erklärt. Wir sahen, daß der göttliche Segen in Christus alle dem «Abbild Gottes» anvertrauten Schöpfungsgüter in sich schließt, auch wenn er sie den geistlichen Gütern unterordnet und sie auf diese ausrichtet. Von den über die Personen ausgesprochenen Segnungen her ergibt sich übrigens keine ernsthafte Schwierigkeit.

Das Mißbehagen hat seinen Grund in erster Linie in einem gewissen Abgleiten von der Überzeugung, daß die Gläubigen «in ihren Gütern gesegnet» werden können, zu einer Segnung dieser Güter selbst. Anscheinend hat schon Origenes in seiner Hellsicht dieses Problem klar erkannt. Falls man dem Osterbrief Theophilus', des Bischofs von Alexandrien, Glauben schenken darf – wir kennen den Brief nur durch die Vermittlung des heiligen Hieronymus (Ep 98,13; PL 22,801) –, hat Origenes an der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf die unbelebten Dinge gezweifelt. Tatsächlich lassen manche seiner Aussagen solches vermuten<sup>30</sup>. Mit Ausnahme jener geschaffenen Wirklichkeiten, die als «Materie» der Sakramente übernommen und damit dem gewöhnlichen Gebrauch entzogen werden – Brot und Wein des Herrenmahls, Taufwasser, Öl für das Chrisam – oder auch der dem Kult vorbehaltenen und also üblicher profaner Verwendung enthobenen Gegenstände kann man sich wirklich fragen, was denn eine Segnung von Weinstöcken, von Meeren, von Häusern und – im Anhang zur Ausgabe von 1935 – von Brücken oder elektrischen Turbinen bedeuten soll. Behalten diese Dinge nicht ihre normale Zweckbestimmung? Warum sie also segnen?

Auf diese Frage gibt es sicher nur *eine* gültige Antwort, die vom Kontrast zur Segnung der Neuvermählten her – sie konzentriert sich übrigens auf den Bräutigam – verständlicher wird. Die Segnung einer Sache in bezug auf ihren profanen Gebrauch bedeutet letzten Endes den Anruf eines beständigen Schutzes Gottes – dauerhaft wie die Sache selbst – über alle jene, die sie benützen. So sind also Sprachform oder Gebärde des Segens gewissermaßen der konkrete Hinweis zunächst auf das genau umrissene Objekt der Bitte und dann auf die Dauerhaftigkeit des erflehten göttlichen Schutzes. Es möge, wer über diese Brücke geht und solange sie steht, wer als Schiffer auf diesem Meer fährt, wer dieses Haus besitzt, es mietet, es besucht oder darin wohnt, der Gefahr enthoben und gesegnet sein. Die

Sorge um die Personen und der Segen Gottes über sie stehen weiterhin im Vordergrund.

Der eigentliche Beweggrund für das derzeitige Unbehagen liegt anderswo. Wir betrachten seit einigen Jahren die Schöpfungswirklichkeiten mit anderen Augen als die Menschen der vergangenen Jahrhunderte. Wir sind uns einer gewissen Autonomie des Geschaffenen bewußt geworden. Gott selbst achtet ja die Gesetze des Alls und läßt sie sich ihrer eigenen Dynamik entsprechend entwickeln. Regen und Ernte, Gewitter und Naturkatastrophen erscheinen uns nicht mehr als Geschehnisse, die «in der Hand der Vorsehung liegen», wie unsere Vorfahren noch glaubten. Wir wissen, daß gewisse Eingriffe von seiten Gottes, die sich zwischen die Zweitursachen zu schieben scheinen, Wunder sein könnten. Das Rituale aber bittet nicht um Wunder.

Folglich hat unser Jahrhundert viele seiner beunruhigenden Sorgen, die das Geschick unserer Erde betreffen, der menschlichen Verantwortung aufgelastet – ihr, die mit Gott ins Gespräch kommen und sich zu seinen Plänen bekehren lassen kann! Unser Jahrhundert ist davon überzeugt, daß Friede und Glück unserer Gemeinwesen von der gerechten Verteilung der Güter und vor allem von der Mäßigung der Machtgelüste abhängen, wobei der menschliche Erfindungsgeist Techniken zu entwickeln vermag, die den Mängeln der Natur abhelfen. Darüber hinaus hat die biblische Lehre vom Menschen als dem «Abbild Gottes» für die Christen neue Bedeutung gewonnen. In der Sprache der Genesis bedeutet «Bild» (*zäläm*) Wesir, Geschäftsträger, von Gott kommender, mit eigener Verantwortung, der er sich nicht entziehen darf, ausgestatteter Bevollmächtigter. So wird die Zukunft der Welt der menschlichen Intelligenz anvertraut; diese aber ist mit der Tiefe des menschlichen Herzens engstens verwachsen. Dadurch gerät der Mensch in den Wirkungsbereich der Gnade, die die Herzen verwandelt, und steht so mitten im Segen des Evangeliums. Gewiß wird sich die Kreatur, die schon Pascal angesichts der unermesslichen Sternräume in ihrer Kleinheit erschien, vermutlich immer auf die eine oder andere Weise den dunklen und unbezähmbaren Gewalten des Kosmos ausgesetzt sehen. Und trotzdem hängt vom Mut seines Forschens und von der Aufrichtigkeit seines Wissens im wesentlichen der Bestand seiner Erde unter dem Segen Gottes ab.

Überdies wird unsere Epoche in der Geschichte zweifellos als jene dastehen, die das geradezu

universale Anwachsen des Verlangens nach ausreichendem Güterbesitz für alle in gerechter Verteilung erlebt hat. Das Christentum selber hat sich in diesem Sinn energisch eingesetzt. Es hat mutig für die Armen Partei ergriffen; es arbeitet für ihren Fortschritt und ihr Wohlergehen. Das bedeutet aber, daß der Ruf nach dem Segen Gottes, so wie wir das im Licht der Schrift verstanden haben und wie er sich also auch im Bereich der Beziehungen zu den materiellen Gütern auswirkt, seinen Platz in der christlichen Erfahrung wiederfindet. Es genügt übrigens, die Gebetbücher oder Liturgieanweisungen mancher lateinamerikanischer oder asiatischer Gemeinschaften durchzublättern, um sich davon zu überzeugen. Die Armen und Unterdrückten flehen hier zu Gott, er möge «ihnen sein Angesicht zuwenden».

Natürlich ist es klar, daß der erlebte Segen zuerst ein Segen «vom Heiligen Geist heimgesuchter» Herzen ist; das Herz des Mächtigen gesegnet mit dem Segen der Gerechtigkeit und des Mitfühlens, das Herz des Armen gesegnet mit dem Segen der Solidarität, der brüderlichen Teilhabe und des Mutes. *Hier* öffnet sich heute ein Bereich des Segens eher als auf dem Feld der Ernten, Baustellen und Werkzeuge. Falls man aber doch Orte segnen möchte, an denen sich Leben und Arbeit abspielen, da ja vor allem das Verlangen bestimmter, besonders armer und an den traditionellen Riten wie an einer Gnade hängender Milieus beachtet werden will, dann muß man wohl bedenken und einsehen, wie es darum geht, über diese Orte das Wohlwollen Gottes herabzurufen, damit alles hier nach seinem Plan geschehe. Andernfalls riskiert man, in Folklore oder Magie abzugleiten.

### III. Das Wesen der Segnungen

Die Segnungen des Rituale erscheinen uns so in ihrem wahren Licht. Sie liegen, wie wir erkannten, im Strahlbereich der Epiklese. Denn deren Intention richtet sich nicht vordergründig auf die zu «weihenden» Wirklichkeiten, sondern auf die Menschen. Die Segnungen ändern nichts an der tiefen Wirklichkeit der Dinge, wie das etwa bei Brot und Wein durch die eucharistische Epiklese geschieht. Sie machen aus den Dingen auch nicht notwendigerweise etwas «Sakrales», dem gewöhnlichen Gebrauch Entzogenes, wie das der Fall ist bei der Epiklese über das Chrisam. Und selbst dann geschieht das immer in Verbindung

mit einer sakramentalen Feier, in der die so «konsekrierten» Gegenstände ja ihren eigentlichen Ort haben. Die Segnungen sind vor allem invokativ. Sie sind gleichsam das Siegel einer Bitte an den Heiligen Geist. Und dieses Siegel wird dem ständigen Gebrauch der einen oder anderen Wirklichkeit oder, im Fall der Segnung eines Menschen, einer gesamten Situation (Jugfräulichkeit, Krankheit) beziehungsweise einer Tätigkeit aufgeprägt, damit die davon Betroffenen unter die Wirksamkeit des göttlichen Segens geraten. So bringen die Segnungen den Glauben an die absolute Herrschaft Gottes über alle Dinge und an die zugesicherte Zuvorkommenheit seiner Liebe deutlich zur Erscheinung. Zugleich deuten sie darauf hin, daß Gott kraft seiner Verheißung alle jene, um deretwegen die Riten vollzogen wurden, unter seinem «beständigen Schutz» behüte. Mit einem Wort, man kann nicht sagen, die durch die Segnung berührten Gegenstände oder Personen trügen eine von Gott herstammende besondere Mächtigkeit in sich, wie zum Beispiel bei der im eigentlichen Sinn sakramentalen Epiklese. Allerdings machen die Segnungen in einem gewissen Sinn das Feld deutlich, wo der Segen Gottes sich offenbaren soll, und umgrenzen es auch.

### Schlußgedanken

Das Segensrituale gehört also in den sakramentalen Bereich. Die kurze Studie, die sich auf die wenigen Seiten dieses Artikels beschränken mußte, hat erkennen lassen, daß die Schöpfungsgüter in diesem Geweihtsein nicht bloß als Zeichen einer Gnade anzusehen sind, die nur für das übernatürliche Leben gegeben würde und nur auf die endzeitlichen Güter ausgerichtet wäre. Die Auferstehung setzt die Schöpfung nicht außer Kraft. Der Gott und Vater Jesu Christi ist weiterhin jener, der Adam zu seiner Freude und zu seinem Glück die Erde gegeben hat. Diese Gabe ist es, die das Rituale der Segnungen «symbolisieren», das heißt manifestieren und für den Glauben erläutern will. Denn es geht hier sehr wohl um den Glauben.

<sup>1</sup> Es wäre leicht zu zeigen, wie sehr das Mittelalter von dieser Intuition geprägt war. Sie findet sich, freilich anderslautend, in der Orthodoxie wieder.

<sup>2</sup> So für die priesterlichen Gewänder, die Altartücher, die Korporalien usw. (tit. 8, cap. 20.21.22).



<sup>3</sup> Z.B. im Falle des Chrisams, so die *Instructio pro simplici sacerdote sacramentum confirmationis ex Sedis Apostolicae delegatione administrante*, Nr. 3 u. 4.

<sup>4</sup> Zweifellos aufgrund des CIC von 1917 (can. 1200).

<sup>5</sup> Zur *berakah* in diesem Sinne weisen wir hin auf die Untersuchungen von J.P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la bénédiction juive et de l'Eucharistie chrétienne*: RB 65 (1958) 371–399; ders., *Genre littéraire et formes culturelles de l'eucharistie*: Eph. Lit. 80 (1966) 353–385; ders., *La Didachè, instructions des Apôtres* (Paris 1958); L. Bouyer, *Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Tournai 1968); H. Cazelles, *L'Anaphore et l'Ancien Testament: Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Bd. 1 (Paris 1970) ;–21; Ders., *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament*: MD 123 (1975) 7–28; B. Fraigneau-Julien, *Eléments de la structure fondamentale de l'Eucharistie, I. Bénédiction, anamnèse et action de grâces*: RSR 34 (1960) 35–61; C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica* (Rom 1981); P. Jouon, *Reconnaissance et remerciement en hébreu biblique*: Bibl. 4 (1923) 381–385; ders., *Reconnaissance et action de grâces dans le Nouveau Testament*: Rech. SR 29 (1939) 112–114; R.J. Ledoger, *Acknowledgment, praise-verbs in the early greek anaphora* (Rom 1968); L. Ligier, *Les origines de la prière eucharistique, de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie*: QLP 53 (1972) 181–202; T.J. Talley, *De la berakah à l'eucharistie, une question à réexaminer*: MD 225 (1976) 11–39.

<sup>6</sup> C. Giraudo, aaO. 224–231, untersucht diesen Text und gibt die lateinische Übersetzung. Siehe S. 227, Z. IX, 62: «Benedic super nos, Domine Deus noster, annum istum in bonum».

<sup>7</sup> AaO. 224, Anm. 44.

<sup>8</sup> AaO. 362, und die Anm. 18; auch aaO. 159 mit dem interessanten Beispiel von Apg 4,24–30.

<sup>9</sup> Bekannt ist die oft zitierte Synthese, die Mowinkel, *Psalmstudien V, Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung* (Ausg. 1923) 130, von dieser Verflechtung beider Benediktionen (*berakah* auf Gott hin, *berakah* von Gott her) erstellt.

<sup>10</sup> Vgl. unseren Beitrag in: *Initiation à la pratique de la théologie*, Bd. 3 (Paris 1983) 392–403.

<sup>11</sup> Das haben gut gezeigt F. Gavin, *The Jewish antecedents of the christian sacraments* (London 1928); J. Heinemann, *Prayer in the Talmud* (Berlin u. New York 1977); W.O.E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy* (Oxford 1925); C.P. Price, *Jewish Morning Prayers and Early Christian Anaphoras*: Anglican Theol. Rev. 43 (1961) 153–168; J. Vellian, *The anaphoral structure of Addai and Mari compared to the Berakoth preceding the Shema in the Synagogue Morning Service contained in Seder R. Amram Gaon*: Mus 85 (1972) 201–223. Vgl. auch L. Bouyer, aaO.; J.T. Talley, aaO.

<sup>12</sup> Vgl. das grundlegende Werk von J. Dupont, *Les Béatitudes* (Paris 1969–73) Bd. 3.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu die ausgezeichnete Studie von S. Legasse, Artikel «Pauvreté»: *Dict. de Spir.*, 613–634.

<sup>14</sup> Irenäus sagt, tief wie immer: «Darum ist der Geist in den menschengewordenen Gottessohn herabgekommen, damit er sich mit ihm zusammen daran gewöhne, unter den Menschen zu wohnen, ja, bei ihnen zu ruhen, inmitten der Werke Gottes zu verbleiben, um in diesen Menschen den Willen des Vaters zur Wirkung zu bringen und sie aus ihrem veralteten Dasein heraus zum neuen Leben Christi zu erneuern (...).

Der Geist führte (an Pfingsten) alle einander fremden Geschlechter zur Einheit zusammen und brachte dem Vater die Erstlinge aller Völker dar. Eben deshalb hat der Herr auch versprochen, uns den Parakleten zu senden, der uns Gottes fähig macht» (Adv. Haer. III, 17,1f).

<sup>15</sup> Vgl. die Untersuchung von A.G. Martimort, *L'Esprit Saint dans la Liturgie: Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia* (Rom 1983); mehrere Verfasser, *Le Saint Esprit dans la liturgie*: Coll. Bibliotheca Eph. lit. 8 (Rom 1977); E.G. Cuthbert F. Atchley, *On the epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in the consecration of the Font*: Coll. Alcuin Club 31 (Oxford 1935).

<sup>16</sup> C. Giraudo, aaO., vor allem in der Synthese Seite 357–360; Hier zeigt er dieses Gefüge und diesen Übergang von der Anamnese (Sprachform Indikativ) zur Epiklese (Sprachform Imperativ). Wir möchten noch stärker als er auf der Tatsache bestehen, daß das, was die Anamnese als den «Gestus Gottes» in Erinnerung gerufen hat, die Epiklese völlig durchdringt.

<sup>17</sup> Typisch ist das vierte Hochgebet des *Missale Romanum* Pauls VI. Sein orientalischer Ursprung ist bekannt. Trotz seiner Kürze wiederholt auch die derzeitige Taufwasserweihe die wesentlichsten, von Gott dem Wasser im Lauf der Heilsgeschichte erwiesenen Segnungen. Zur Tradition vgl. vor allem B. Neunheuser, *De benedictione aquae baptismalis*: Eph. Lit. 44 (1930) 194–207, 258–281, 369–412, 455–492.

<sup>18</sup> F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Bd. 1 (Oxford 1896) 132; A. Hanggi u. I. Pahl, *Prex eucharistica* (Freiburg 1968) 116–127.

<sup>19</sup> Vgl. L. Bouyer, aaO. 181–185, 204–212.

<sup>20</sup> Zuerst wird darum gebeten, der Heilige Geist möge hier den Leib und das Blut Christi «offenbaren» (manifestieren) – so die Anaphora des heiligen Basilios. Dann bittet man, daß er das Brot und den Wein zu Leib und Blut Christi «mache» – so die Anaphora des heiligen Jakobus und des Cyrill von Jerusalem in: *Mystagogische Katechesen V, 7*. Schließlich ergeht die Bitte, er wolle sie «umwandeln» (Anaphora des Johannes Chrysostomus). Bemerkte sei die Formulierung in der Anaphora des heiligen Jakobus: «Sende diesen Heiligen Geist in uns und unsere Gaben, damit sein Kommen (...) dieses Brot heilige und es zum heiligen Leib Christi mache».

<sup>21</sup> Vgl. Anm. 18.

<sup>22</sup> Hochgebet Nr. 2, Versöhnungsgebet Nr. 1.

<sup>23</sup> Vgl. G. Khouri Sarkis, *Prières et cérémonies du baptême dans l'Eglise syrienne: Orient Syrien 1* (1956) 156–184, gleichlaufend zu lesen mit S. Brock, *A new Syriac baptismal Ordo attributed to Timothy of Alexandria*: Mus 83 (1970).

<sup>24</sup> Vgl. die aufschlußreiche Untersuchung von Joseph L. Levesque, *Theology of the postbaptismal rites in the seventh and eighth century Gallican church*: Eph. Lit. 95 (1981); 3–41; Auch die Studie von A. Chavasse, *La Bénédiction du Chrême en Gaule avant l'adoption intégrale de la Liturgie romaine: Revue du Moyen Age latin 1* (1945) 109–128; L. Mitchell, *Baptismal Anointing*: Coll. Alcuin Club 48 (Oxford 1966); J. Quasten, *The Garment of Immortality, a study of the Accipe vestem candidam*: *Miscellanea Liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro* (Rom 1966) 391–401.

<sup>25</sup> So für die griechische Euchologie J. Goar, *Euchologium*, 502, 503. Für die gallikanischen Riten vgl. L. Levesque, aaO. 17–23, 29f, 42f; A. Chafasse, aaO. 112f.

<sup>26</sup> Dieser Text ist leicht zugänglich in E. Mercenier, *La prière des églises de rite byzantin 1* (Chevetogne 1948) 374.

<sup>27</sup> Bemerkenswert die wunderbare Schlichtheit des syrischen Hochgebets der Zwölf Apostel, untersucht von Engberding.

<sup>28</sup> Man bittet hier darum, daß das Wasser «vom Heiligen Geist erfüllt» werde, aber in einem an den *Logos* gerichteten Gebet wie im eucharistischen Hochgebet derselben Eucharistologie.

<sup>29</sup> Vgl. die Apostolische Überlieferung des Hippolyt und die Eucharistologie des Serapion, in denen sich Segnungen von Öl, Käse, frischem Obst, Brot und Wein finden.

<sup>30</sup> So De Princip. 1, 3,5.7.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

### JEAN-MARIE TILLARD

1927 in Saint Pierre et Miquelon, Frankreich, geboren. 1950 Eintritt in den Dominikanerorden. Universitätsstudien in

Rom (Philosophie) und an der Ordenshochschule der Dominikaner von Le Saulchoir in Paris (Theologie). Peritus beim Zweiten Vatikanischen Konzil. Dann zusätzlich zu einer regulären Lehrtätigkeit an der Ordenshochschule der Dominikaner in Ottawa (Kanada) intensiv in der ökumenischen Arbeit engagiert: Mitarbeit in der anglikanisch/römisch-katholischen Kommission (ARCIC), der orthodox/römisch-katholischen Kommission, der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Vizepräsident). Veröffentlichungen u.a.: *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise* (Paris 1964); *Devant Dieu et pour le monde: le projet des religieux* (Paris 1974); *Il y a charisme et charisme* (Brüssel 1977); *L'évêque de Rome* (Paris 1982); Mitarbeit an den theologischen Zeitschriften *Irénikon*, *Lumen Vitae*, *Nouvelle Revue Théologique*, *Proche-Orient chrétien*, *One in Christ*, *Midway*. Anschrift: 96, Avenue Empress, Ottawa 4, Ont. K1R 7G2, Kanada.

Josep Lligadas

### Die Lehre über den Segen im neuen Rituale Romanum

In diesem Artikel wollen wir das neue Rituale Romanum *De benedictionibus* untersuchen<sup>1</sup>. Es handelt sich um ein Buch, das zumindest in dieser Phase des Entwurfs das umfangreichste Rituale darstellt, welches im Rahmen der Konzilsreform veröffentlicht worden ist.

Das Buch enthält an erster Stelle die *Praenotanda*, und im folgenden werden die verschiedenen Segnungsformulare nach einer später zu kommentierenden Klassifizierung in fünf Teile gegliedert: Personen, Gebäude und Gegenstände, die für Aktivitäten der Gläubigen bestimmt sind; Dinge und Gegenstände, die in den Kirchen gebraucht werden; Gegenstände der Volksfrömmigkeit; Formulare allgemeiner Art.

#### *Die Theologie der Praenotanda: Was ist ein Segen?*

In den *Praenotanda* des Rituale steht zu Beginn der Versuch, den Sinn und Wert der anschlie-

ßend dargebotenen Segensriten zu formulieren.

An erster Stelle wird in der Tat der Segen Gottes für die Menschen dargestellt, der sich in der Heilsgeschichte verwirklicht. Den Ausgangspunkt bildet Gott, der Quell allen Segens und vor allen Dingen gesegnet ist, der alles gut machte und alle Geschöpfe mit Segen erfüllte. Der uns dann seinen Sohn schickte, welcher den größten Segen für die Menschen bedeutet und im Evangelium damit hervortritt, daß er diesen immerwährenden Segen Gottes weitergibt. Und der schließlich seinen Segen mit dem Geschenk des Geistes zur Vollendung brachte. All dies – so heißt es weiter in den *Praenotanda* – hat sich im Verlauf der Heilsgeschichte nach und nach verwirklicht, angefangen bei dem Bund mit dem auserwählten Volk, dem Zeichen und Sakrament des Segens Gottes für die Welt.

Und nun wird im Gegensatz zu diesem Ansatz hinzugefügt: «Gott, in dem jeder Segen seinen Ursprung hat, erlaubte schon damals den Menschen, insbesondere den Patriarchen, Königen, Priestern, Leviten und Vätern, seinen Namen zu segnen, indem sie ihn lobpriesen, und in seinem Namen die übrigen Menschen und die geschaffenen Dinge mit göttlichen Segnungen zu überhäufen.» Diese Segnungen «verheißten eine bestimmte Hilfe des Herrn, kündigen seine Gnade an und verkünden seine Treue zum Bund» (*Praenotanda* n. 6).