Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
(WiBiLex)

Segen / Segnen (AT)

Martin Leuenberger

erstellt: Dezember 2008

Permanenter Link zum Artikel:
http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27583/

DEUTSCHE BIBEL GESELLSCHAFT

Segen / Segnen (AT)

Martin Leuenberger

Segnen ist eine Handlung und/oder Äusserung, die auf Lebenssicherung und Lebenssteigerung aus ist: Sie vermittelt Segen, d.h. heilschaffende Kraft. Die Thematik lässt sich im alten Israel seit der Königszeit in den Quellen nachzeichnen und besitzt eine hohe lebensweltliche und theologische Bedeutung. Die einzelnen Segens-Vorstellungen haben sich jedoch im Laufe der Zeit vielfältig geändert: Wurzeln sie ursprünglich in typisch eisenzeitlichen Religionserfahrungen, machen sie im Verlaufe der vorexilischen, exilischen und nachexilischen Zeit tiefgreifende Entwicklungen und „Theologisierungen" durch. Dabei betreffen die Veränderungen – ganz knapp summiert – den Spender (Gottheiten / Jhwh / Mensch), den Empfänger (Gott / Mensch / Einzelner / Volk / Völker / Gegenstände), die Formulierung (Wunsch / Erfüllung), den Kontext (Begrüßung / private Religion / offizielle Religion), den Inhalt (Land / Fruchtbarkeit / Wohlstand / Heil), den Bereich (Diesseits / Jenseits) und die Bedingungen (Gesetzesbeachtung / keine) des Segens. Vor diesem historischen Hintergrund gewinnt das Thema auch neue systematisch-theologische Relevanz (s.u. 4).

1. Die Wurzel ברך „segnen / Segen"

1.1. Begriffliche Abgrenzung

Segensformulierungen werden im Hebräischen mit verbalen und nominalen Bildungen des Lemmas ברך *brk* II ausgedrückt (s.u. 2.1), die sich auch etymologisch von ברך *brk* I „knien" unterscheiden (Aitken, 2007, 93f; Leuenberger, 2008a, 4 [Lit.]). Sie sind daher – im Unterschied zum schillernden Gegenpol des → Fluchs bzw. Fluchspruchs – sprachlich präzis umgrenzt und heben sich von semantisch verwandten Wortumfeldern wie שלום *šālôm* „Friede", אשרי *ʾašrê* „Selig!" oder פרה *prh* „fruchtbar sein" ab (s. Aitken, 2007, 37ff.111f; Leuenberger, 2008a, 12f.29f). Dabei bedeutet ברך *brk* nach breitem Konsens lebensfördernde „Heilskraft / heilschaffende Kraft" (Keller / Wehmeier, THAT 1, 355) und zielt damit pragmatisch auf Lebenssicherung und Lebenssteigerung ab.

1.2. Grundbedeutung

Sämtliche Segensformulierungen lassen sich einer gemeinsamen ברך-Grundkonstellation zuordnen, in der ein menschliches oder göttliches Subjekt durch eine Handlung und / oder Äußerung ein menschliches, göttliches oder

dingliches Objekt segnet bzw. mit Segen ausstattet / ausgestattet sieht. Die dabei zu beobachtende formal identische Verwendung von ברך *brk* in Bezug auf Menschen und Gottheiten kann man als theologisch-anthropologische Reziprozität von ברך *brk* fassen (s. Vetter, 1995, 15; Frettlöh, 2005, 401f; anders Wehmeier, 1970, 231).

> Bei menschlichen Subjekten kann – zumal in Primärtexten – eine adverbiale Präzisierung (Präposition ל + Gottheit als Angabe der implizierten Wirkursache oder der Zugehörigkeit) den göttlichen Wirkbereich näher bestimmen. Hinzu tritt, dass alle Nominalsätze und viele Verbalsätze mit ברך *brk* eine indikativisch-jussivische Unbestimmtheit aufweisen, die im Deutschen meist aufgelöst werden muss; damit erweist sich die Unterscheidung von indikativischem Segensspruch und jussivischem Segenswunsch (s. Gunkel / Begrich, 1966, 293ff) als sekundärer Vorgang (Müller, 1992, 9ff.21).

Die ברך-Grundkonstellation ist durch zusätzliche Aspekte wie Form, Situation / Sitz im Leben und Funktion, Inhalt, Segensvorgang, Segensvermittlung (zwischen Subjekt und Objekt), Segensvollzug (Wort / Handlung), Bedingtheit bzw. Unbedingtheit, Argumentationsstruktur, Segen-Fluch-Alternative u.ä. geprägt, sodass sich das in Abb. 1 dargestellte Gesamtgefüge ergibt.

Abb. 1 ברך-Grundkonstellation.

2. Die Quellen

2.1. Statistische Befunde

Statistisch ist ברך *brk* im alten Israel bislang 482-mal belegt, wobei – abgesehen von Personennamen – verbale Formulierungen (v.a. im *Piel* und im Partizip *Qal*), knapp fünfmal (Altes Testament) bzw. achtmal (Inschriften) häufiger sind als Nominalbildungen, wie Tabelle 1 zeigt.

Verteilung der Wurzel ברך *brk* „segnen / Segen" in Inschriften und im Alten Testament

Bereiche /	AT	Inschriften	Total
Qal (Pt. [passiv])	71	14	85
Piel	233	9	242
Übrige Stämme	23	-	23
Nomen	71	3	74
Personennamen	39	19	58
Total	**437**	**45**	**482**

2.2. Inschriften

Es ist methodisch und sachlich von eminenter Bedeutung, die Segensthematik für die Staatszeit nicht nur anhand von alttestamentlichen, sondern auch von epigraphischen Textquellen beschreiben zu können (vgl. Crawford, 1992; Müller, 1992; Leuenberger, 2008a, 113ff [Lit.]). Obwohl Letztere archäologische Zufallsfunde spiegeln, kommt ihnen – insbesondere aufgrund der prinzipiellen archäologischen Datierbarkeit – ein methodischer Primat zu; zudem kann

bezüglich der sachlichen Relevanz konstatiert werden: „Das wichtigste außerbiblische Vergleichsmaterial [sc. zu den alttestamentlichen Segenstexten, M.L.] bieten die althebräischen Inschriften“ (Veijola, 2000, 76), die „sprachlich und religionsgeschichtlich wegen“ ihres „hohen Alters ein besonderes Interesse beanspruchen“ können (Müller, 1992, 16).

Im Wesentlichen handelt es sich dabei um die berühmten, auch für andere Fragestellungen wichtigen Segenstexte aus *Kuntillet ʿAǧrūd* (→ Kuntillet ʿAǧrūd [*Kuntillet Agrud*]; ca. 800 v. Chr.), *Chirbet el-Qōm* (→ Chirbet el-Qōm [*Chirbet el-Qom*]; ca. 700 v. Chr.) und vom Ketef Hinnom (KHin; wohl ca. 600 v. Chr.); hinzu kommen einige weitere Segensformeln und Segenstexte aus der Eisenzeit IIC. Die Texte weisen glücklicherweise eine recht günstige zeitliche Verteilung auf und liefern damit auch für die älteren Segenstexte des Alten Testaments wichtige religions- und theologiegeschichtliche Vergleichsdaten.

2.3. Exkurs: Bilder als Segensikonen

Es gilt zu präzisieren, dass Seg(n)en nicht nur in Textquellen, sondern auch in *Bildquellen* aus dem alten Israel und dem alten Orient dargestellt wird. Diese ikonographischen Belege geben Einsicht in wesentliche Motivkonstellationen der Segensthematik und sind insofern für das Verständnis der konzeptionellen Horizonte von ברך *brk* relevant (s. dazu Leuenberger, 2008a, 12ff.31ff). Methodisch besteht jedoch das Problem, dass sie sich prinzipiell erst anhand der sprachlichen Formulierungsweisen als *Segens*vorgänge identifizieren lassen; deshalb liegt im Folgenden der Fokus auf den sprachlichen ברך-Belegen, mithin auf den Segenstexten. Es sei aber wenigstens auf eines der interessantesten Beispiele hingewiesen, bei dem Bild und Text konvergieren: Die Kalksteinstele des Jechawmilk von → Byblos (andere Schreibweise: Yehawmilk) enthält im obersten Drittel eine segenszentrierte Audienzszene, der die darunter befindliche Weihe- und Segensinschrift mit der Bitte: *tbrk bʿlt gbl ʾjt jḥwmlk* „Es wird / möge segnen die Herrin von Byblos den Jechawmi[lk]“ (Z.8) entspricht (s. dazu ausführlich Leuenberger, 2008b).

Abb. 3 Kalksteinstele Jechawmilks von Byblos (5./4. Jh. v. Chr.).

2.4. Altes Testament

Demgegenüber decken die alttestamentlichen Segensbelege einen größeren

Zeitraum ab und ermöglichen namentlich ab der Zäsur des → Exils eine weiterführende Beschreibung der Segensthematik im antiken Israel. Dabei ergeben sich aufgrund der Eigenart der alttestamentlichen Sekundärquellen, deren Produktion sich als Traditionsliteratur in aller Regel über einen längeren Zeitraum erstreckt hat, bei kritischer Analyse diachrone Längsschnitte der Segensthematik, die mehrfach von den literaturgeschichtlichen Anfängen bis zum Abschluss der produktiven Entstehungsgeschichte reichen und Einblicke in die diachronen Transformationen geben.

Wertet man die statistischen Befunde aus, ergeben sich fünf unterschiedlich starke Schwerpunkte in der Vätergeschichte der → Genesis, im → Deuteronomium, im → Psalter, in der → Priesterschrift (P) und in der Rahmenerzählung des → Hiobbuchs:

> Quantitativ führen die Gen mit 88, der Psalter mit 83 und das Deuteronomium mit 51 Belegen das Feld an. Insbesondere die *Vätergeschichte der Genesis* und das *Deuteronomium*, die literarisch wie entstehungsgeschichtlich je einen zusammengehörenden Textkomplex bilden, bieten – gehäuft an literarisch-kompositionellen Schlüsselstellen – inhaltlich profilierte Segensformulierungen: In einem im Alten Testament sonst nicht erreichten Ausmaß können die religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen der Segensthematik verfolgt werden.
>
> Ähnliches dürfte im Grundsatz für den *Psalter* zutreffen, doch machen hier die notorischen Datierungsprobleme, der häufig formelhafte Gebrauch bzw. generell die spezifische(re)n Kommunikationssituationen eine präzisere religions- und theologiegeschichtliche Nachzeichnung schwierig.
>
> Demgegenüber zeigt die *Priesterschrift* – nach wie vor ein literarischer Fixstern am Himmel des Pentateuchs – ein kompositionell wie inhaltlich markantes Profil von ברך *brk*. Hier liegt in spätexilisch-nachexilischer Zeit auch segensthematisch eine der wichtigsten und prägendsten Konzeptionen vor, welche die Konzentration der Segensthematik im Pentateuch noch verstärkt. Freilich gilt dies nicht für *Ex-Num* (ausgenommen die → Bileam-Erzählung Num 22-24).
>
> Segensthematisch am nebensächlichsten sind eindeutig die vorderen und die hinteren *Propheten* (anders Westermann, 1968, 36ff; 1978, 88ff.109ff), während die *Schriften* ein vielfältigeres Bild zeigen. Hier verspricht neben dem Psalter die Rahmenerzählung des Hiobbuchs mit ihren sieben

prägnanten Segensformulierungen exemplarischen Aufschluss über die Segensthematik im Kontext der späten Weisheit, also in einem Traditionsbereich, der sonst der Segensthematik wenig Bedeutung zumisst.

3. Geschichte der Segensthematik im alten Israel

Ohne hier die angeführten Segenstexte aus dem alten Israel detailliert analysieren zu können, sei eine Synthese skizziert, die die wichtigsten, in Primär- und Sekundärquellen aus dem alten Israel greifbaren religions- und theologiegeschichtlichen Segens-Konstellationen und Segens-Transformationen zu einer Geschichte der Segensthematik im alten Israel summiert (s. dazu Leuenberger, 2008a, 113ff.179ff [Lit.].453ff).

3.1. „Vorgeschichte“

Zur „Vorgeschichte“ der textbasiert rekonstruierbaren Geschichte der Segensthematik gehört die grundlegendste segensthematische Transformation der Eisenzeit, die sich in ikonographischen Primärquellen beobachten lässt: Segen wird hauptsächlich durch Tiersymbole als reproduktive → Fruchtbarkeit (Konstellationen: Baum und Tier, säugendes Muttertier, isoliertes Attribut- / Symboltier) dargestellt, während die pflanzliche Symbolisierung als vegetative Fruchtbarkeit (Konstellation: Göttin und Vegetation) aus der Bronzezeit zurücktritt.

Abb. 4 Capriden (→ Ziege) an einem Baum (*Kuntillet ʿAǧrūd*, Pithos A; 8. Jh. v. Chr.).

3.2. Frühe und mittlere Königszeit (10.-8. Jh. v. Chr.)

In der *frühen und mittleren Königszeit* (Eisenzeit II[A–]B) lassen sich anhand der – methodisch Priorität besitzenden – ikonographischen und epigraphischen Primärquellen aus ***Kuntillet ʿAǧrūd*** (→ Kuntillet ʿAǧrūd [*Kuntillet Agrud*] und *Chirbet el-Qōm* zwei Querschnitte anlegen: um ca. 800 v. Chr. und um ca. 700 v. Chr.

KAgr 8

(1) *ʿmr . ʿ[..]w [.] h[..]k . ʿmr . ljhl[..] wljwʿśh . wl[...] brkt . ʿtkm . (2) ljhwh . šmrn . wlʿšrth .*

(1) Gesagt hat K[ön]ig A[šj]o: Sprich zu Jehal[..] und zu Jo'asa und zu [...]: Ich segne euch (hiermit) (2) vonseiten Jhwhs von Samaria und vonseiten seiner Aschera.

KAgr 9

(0) *[']mr* (1) *'mrjw* (2)*mr l . 'dnj* (3) *hšlm '[t]* (4) *brktk lj*(5)*hwh tmn]* (6) *wl['šrth . jb]*(7)*[rk . wjšmrk]* (8) *[wjhj . 'm .'dn*](9)[*j*...]

(0) Es [s]agt (1) Amarjaw: sa-(2)ge zu meinem Herrn: (3) Geht es di[r] gut? (4) Ich segne dich (hiermit) vonseiten J-(5)hwhs [...] (6) und vonseiten [seiner Aschera. Er seg-] (7) [ne dich und er beschütze dich,] (8) [und er sei mit meinem] (9) [Herrn ...]

Es folgen ab Z.10 Buchstabenreste und ab Z.11 Alphabete.

KAgr 10

(1) [*brkt* ...] *ljhwh htmn . wl'šrth* . (2) *kl 'šr . jš'l . m'l . hnn ... wntn lh jhw klbbh* ...

(1) [Ich segne ... (hiermit)] vonseiten Jhwhs von Teman und vonseiten seiner Aschera. (2) Alles, was er erbittet vom gütigen Gott ..., und es gebe ihm Jhw nach seinem Herzen ...

Um etwa *800 v. Chr.* wird die Segensthematik einerseits in den Primärquellen aus *Kuntillet 'Ağrūd (v.a. KAgr 8-10)* und andererseits in den kritisch rekonstruierten Sekundärtexten der einzelnen **Segenserzählungen der Vätergeschichten** (Gen 26* ; Gen 27* ; Gen 32,23ff*: 10.-8. Jh. v. Chr.) und des **vordeuteronomischen Segenssummariums** (Dtn 28,3-6*: 9.-8. Jh. v. Chr.) greifbar.

D i e *Segens-Konstellationen* der verschiedenen – literarisch unabhängigen – Quellencorpora weisen trotz Einzeldifferenzen erstaunlich hohe Konvergenzen auf: Der zwischenmenschlich-horizontal vollzogene Segen vermittelt in Begegnungs- und Abschiedssituationen unkonditioniert materiell-diesseitige, transpersonale und selbstwirksame Lebenskraft; die einmal vollzogene Segensvermittlung funktioniert somit als magischer Transfer, der Anteil verleiht an der heilschaffenden Kraftsphäre des Segens:

1) Situation. Es liegt meist eine Begegnungs- (Gen 32,23ff*; s.a. KAgr 8-10) oder Abschiedssituation (Dtn 28,3ff* ; Gen 27*) vor; hier besitzt die Segensthematik wahrscheinlich ihren ursprünglichen *Sitz im Leben*.

2) Form. Die Segensformulierungen ergehen in der Regel sprachlich recht formelhaft: Das gilt für die verbalen (KAgr 8-10; Gen 27,4.7.10.19.25.31), die partizipialen (KAgr 3; 6f; Gen 24,27; Gen 26,29; Gen 27,29.33; Dtn 28,3ff*) und die seltenen nominalen (Gen 27:12,35f) Aussagen.

3) Segensrelationen. Es werden sämtliche Segensrelationen abgedeckt: Gegenüber der (anthropozentrischen) Segnung dinglicher Objekte (KAgr 6; Gen 27,27; Dtn 28,4f; später Dtn 7,12ff; Dtn 33,11.13ff; Gen 2,3; Hi 1,10) findet sich häufiger das göttlich-menschliche Pendant (KAgr 9,6f; Gen 26,12; Gen 27,7.20.27f; Gen 32,30); dominant ist jedoch die zwischenmenschliche Segnung (KAgr 8-10; Gen 27,4.7.10.19.25.31 [Isaak bzw. seine נפש *næfæš*]; Dtn 28,3ff*), die partizipial oder nominal formuliert sein kann.

4) Menschlicher Segensspender. Grundlegend beim zwischenmenschlichen Segensvorgang ist, dass hier nicht nur ein menschlicher Sprecher, sondern ein menschlicher Segensspender agiert und Segen (performativ) vollzieht. Das ist in den Verbalaussagen in KAgr 8-10 und Gen 27* (wo zudem Wort und Handlung kombiniert werden) unbestreitbar, und es legt sich implizit auch für die Partizipialsätze in Dtn 28,3ff* nahe (wo auf dieser Stufe eben Jhwh als kontextuelles Subjekt vermutlich bewusst fehlt). Daraus resultiert die *Selbstwirksamkeit* und *magische Funktionsweise* des Segensvollzugs; die Anteilgabe an der heilschaffenden Kraftsphäre des Segens wird dabei exklusiv, einmalig und unteilbar (Gen 27*) oder aber (implizit) inklusiv, wiederholbar und teilbar (Dtn 28,3ff*) vorgestellt.

5) Göttlicher Segensspender. Unabhängig davon kann der Segen aber auch – ohne Explikation des Gott-Mensch-Verhältnisses – auf eine Gottheit zurückgeführt werden.

> Dabei ist die *adverbiale Präzisierung* des in der 1. Person Singular Perfekt *Piel* formulierten performativen Segensvollzugs „*ljhwh* (*wl'šrth*)" höchst interessant (KAgr 8-10; später Arad 40,3; 16,2f; 21,2f jeweils: *brktk . ljhwh* „Ich segne dich (hiermit) vonseiten Jhwhs." Diese profilierte Spitzenformulierung begegnet – und dies gilt für die gesamte Eisenzeit – nur in der primärtextlichen Briefliteratur" (während sich umgekehrt die partizipialen Segensformeln [mit Personen oder Gottheiten als Empfängern] auf „Monumentalinschriften" beschränken; KAgr 3; 6f; Felsblöcke; Höhleninschrift aus En Gedi: *(3) brk . jhw[h ...] (4) brk . bgj[m ... j]mlk [(5) ...] (6) brk 'dn[j] jh ...* „(3) Gesegnet ist/sei Jhw[h ...,] (4) Gesegnet ist/sei er unter den Völker[n ... he]rrscht als König. [(5) ...] (6) Gesegnet ist/sei der Her[r]; jh[...]").

Dies wirft ein interessantes Licht auf die spezifische Kommunikationssituation, in der diese performativen Segensvollzüge ergehen: in der im Akt des Verlesens des Briefs hergestellten „virtuellen" Begegnungssituation von Spender und Empfänger. Dagegen fehlt diese Formulierung im Alten Testament: Dieser konkrete menschliche Segensvollzug schien dem Menschen zu viel zuzumuten bzw. zuzugestehen, selbst wenn stets die genannte adverbiale Präzisierung vorgenommen und damit sichergestellt wird, dass der menschliche Segensvollzug innerhalb des Wirkbereichs der Gottheit erfolgt.

6) Segensinhalt. Schließlich besteht der Segensinhalt – auch dies ist für die Segensthematik insgesamt ziemlich repräsentativ – in umfassender materieller Prosperität und Lebenssteigerung, die unterschiedliche Nuancen und Ausdifferenzierungen erhalten: KAgr 6-10 hebt auf die Sicherung des individuellen Alltags (Reise, Schutz) wie des gemeinschaftlichen Lebensfelds „Kampf / Krieg" ab, Dtn 28,3ff betont Fruchtbarkeit, Nahrungsversorgung und umfassende Alltagsvollzüge, und die Segenserzählungen der Vätergeschichte kumulieren agrarische Fruchtbarkeit, Viehbesitz, Dienerschaft und Reichtum (Gen 27,27ff*; Gen 26,12ff*; s.a. Gen 32,23ff*).

Fazit. Distinkte *Transformationen* sind aufgrund des Fehlens älterer Vergleichstexte nur zu vermuten: In Dtn 28,3ff* mag die Auffächerung der Segensgehalte gegenüber älteren Kurzformeln innovativ sein; deutlicher greifbar scheinen in den Segenserzählungen der Vätergeschichte hauptsächlich die Jhwhisierung (Dtn 27,7.20.27; Dtn 26,12) und die volksperspektivische Ergänzung von Herrschaft zu sein.

Segen bildet offenkundig ein zentrales Thema der religiösen Symbolsysteme im königszeitlichen Israel und Juda, wie die späteren Phasen sogleich bestätigen werden. Dementsprechend stellt sich binnenalttestamentlich das mehrfache, unabhängige Auftreten der Segensthematik als gleichsinnige Neuerung (Emergenzphänomen) dar.

3.3. Um 700 v. Chr.

Rund ein Jahrhundert später, am Anfang der Eisenzeit IIC um ca. 700 v. Chr., zeigen sich in den Primärquellen aus ***Chirbet el-Qōm*** (→ Chirbet el-Qōm [*Chirbet el-Qom*]; Qom 3; Felsblöcke), **Arad** (*Ostrakon 40*; → Arad) und **En Gedi** (Höhleninschrift; → En Gedi) ebenso wie in der wohl frühesten alttestamentlichen segensthematischen Komposition des **Jakobzyklus** (Gen 25-35*; Gen 49*: spätes 8. Jh. v. Chr. [?]) erste Transformationen (→ Jakob).

Qom 3

(1) ʿrjhw . hʿšr . ktbh (2) brk . ʿrjhw . ljhwh (3) wmṣrjh . lʿšrth . hwšʿ lh (4) lʿnjhw

(1) Urijahu, der Reiche, hat dies schreiben lassen: (2) Gesegnet ist / sei Urijahu vonseiten Jhwhs. (3) Und von seinen Feinden – durch seine Aschera hat er ihn gerettet. (4) Von/Durch Onijahu.

Diese *transformierten Segens-Konstellationen* lassen sich summarisch so charakterisieren, dass nun zumeist Jhwh selber Menschen – im Diesseits oder im Jenseits – segnet, wobei der Segen mehrfach in Begründungen und Volkshorizonte eingebunden wird:

1) Allein Jhwh als Spender. Die verschiedenen Textcorpora konvergieren in ihrer Fokussierung auf Jhwh allein als göttlichen Segensspender: Im *Jakobzyklus* wird die ältere Jhwhisierung fortgeführt, wenn in Gen 49,25f El Schaddaj (→ Gottesbezeichnungen / Gottesnamen) mit dem „Gott deines Vaters", mit Jhwh also, identifiziert wird (s.a. Gen 32,29.31). In *Qom 3* belegt der Segensvollzug für den verstorbenen Urijahu im Jenseits, der exklusiv dem lokal unspezifizierten Jhwh zugeschrieben wird (und nicht mehr seiner → Aschera), eine langfristige Kompetenzausweitung Jhwhs; dazu fügt sich die Konstruktion im Partizip *Qal* (passiv) stimmig, die den menschlichen Segenssprecher ausblendet. Hier liegt die profilierteste Transformation in Primärtexten vor, die dann in *Ketef Hinnom* fortgeführt wird.

2) Menschliche Empfänger. Damit korreliert der Befund, dass nahezu ausschließlich menschliche Empfänger auftreten (anders nur EGed).

3) Segensinhalt. Stärker variiert der Segensgehalt: Im *Jakobzyklus* setzt sich die ältere Vielfalt fort, was auch für den Schwerpunkt auf pflanzlicher, tierischer und menschlicher Fruchtbarkeit (Gen 49,25f) und auf Wohlstand (Gen 30,27.30; Gen 32,1; Gen 33,11) gilt. *Qom 3* fokussiert kontextuell auf Schutz und Rettung, was sich ikonographisch durch die abgebildete Hand erhärten lässt; entscheidend ist aber, dass die Verortung im Grabkontext jenseits der Lebensgrenzen eine Verlagerung dieser Segensgehalte ins Jenseits und damit eine „Spiritualisierung" bewirkt. Diese massive Transformation findet sich nur in den Primärtexten aus *Chirbet el-Qōm* und *Ketef Hinnom*, fehlt jedoch in sämtlichen alttestamentlichen Segenstexten (während sich Jhwhs Kompetenzausweitung in das Jenseits im Alten Testament anhand anderer Texte durchaus verfolgen lässt). Dieser Befund dürfte mit dem Sitz im Leben zusammenhängen: Während die alttestamentlichen Textcorpora „offizielle" Ursprungsgeschichten Israels darstellen, spiegeln Qom 3 und KHin 1-2 gehobene Privatreligion der judäischen Oberklasse in der Eisenzeit IIB-C wider.

4) Begründungen. Der Segen ergeht zwar weiterhin durchwegs unkonditioniert, er erhält indes Begründungen: In *Qom 3* wird der außerordentlich kühne Segenswunsch für Urijahus Geschick im Todesreich in biographischen Rettungserfahrungen fundiert und daraus extrapoliert. Ähnlich verankert der *Jakobzyklus* den Segen in Gnadenerfahrungen (Gen 33,11) oder

personal in Jakob (Gen 30,27.30).

5) Volkshorizont. Mehrfach kommt ein Volkshorizont in den Blick: Im *Jakobzyklus*, der als Ursprungsgeschichte Israels konzipiert ist, werden ältere volksperspektivische Ansätze fortgeführt (Gen 27*; Gen 49*; s.a. Gen 32,28ff). Und auch in der Höhleninschrift aus *En Gedi* kommt ein solcher großpolitischer Horizont in den Blick, wenn hier das völkerweite Königtum Jhwhs gepriesen wird (EGed 4).

Fazit. Die Segens-Konstellationen bleiben also literarisch prominent; sie sind wesentlich durch in mehreren Textcorpora parallel und sachlich konvergierend auftretende Transformationen gekennzeichnet: Dies gilt für Jhwh als exklusiven Spender, für Begründungen des Segens und für volksperspektivische Verortungen; zusätzlich zu nennen ist die Verlagerung ins Jenseits in Qom 3 sowie im Jakobzyklus die inklusiv-teilbare Segens-Komposition der Ursprungsgeschichte Israels.

3.4. Späte Königszeit (7. Jh. v. Chr.)

Großes und Kleines Segensamulett vom Ketef Hinnom					
Großes Segensamulett (KHin 1)			Kleines Segensamulett (KHin 2)		
[ʾaḥ…]	1	[yhw]			
	2				
groß [… der bewahrt]	3	[gdl] ʾšmr[			
den Bund und	4	hsdl w			
[die] Gnade denen, die ihn lie-	5	[h]ṣḥwt l[hb			
ben und die halten seine Ge-	6	[w]l šmrj [mṣ]			
bote …	7	[wtw …]	hʾw ʾlwh h	1	hʾw. Gesegnet ist bei
ewiger [Bund ?]	8	l ʿlm […]	(1) [ḥwl]	2	ḥ[l]ʿ[n]ʿ[n] vorwarten
					Jhwh[ḥ]
[der] Segen von jeder Fal-	9	[h]bkn mkl [ṣ]	ʾlrʾ w	3	der hält / kämpft und
le und vom Bösen.	10	ʿlr wmhr	hgrʾ b	4	der zurückhaltend das
Denn bei ihm ist Erlö-	11	kj ʿlw gʾl	[ṣ] ybrk	5	Böse. Ein sagna-dich
sung. Denn Jhwh	12	h kj yhwh	yhwh j	6	Jhwh, er bei-
bringt uns zurück	13	[ʾ]ʾlynw	šmrk	7	schützt dich.
LUH. Ein sagna-	14	wn ʾlr	ʾ/ r h	8	Ein lasse aufstrahlen Jh-
dich Jhwh, [und]	15	s yhwh [w]	[wlh] ynyw	9	[wlh] sein Angesicht
er beschü[tze] dich. Ein	16	[ʾ]šmrk [ʾ]	[ʾ]ʾlk w[	10	[über] dir, und er sch-
[Segen]					
aufstrahlen Jhwh	17	ʾr yhwh	šm lk ʿ	11	ze-dir Frie-
[vor] Angesicht […]	18	ynyw […]	[ʾ]lyn […]	12	[d]en […]
					In Z.13f: nur noch einzelne Buchstabenfragmente lesbar, so in Z.15: šm und Z.17 wr s.

Abermals rund ein Jahrhundert später, in der späten Königszeit (Eisenzeit IIC), lässt sich die Segensthematik dank der günstigen zeitlichen Verteilung der Primärquellen erneut profiliert beschreiben: Einerseits primärtextlich um ca. *600 v. Chr.* anhand der **Segensamulette vom Ketef Hinnom** (**Tabelle 2:** Großes und Kleines Segensamulett – Text; s. dazu jüngst Berlejung, 2008), einiger **Arad-Ostraka** (16; 21; 28; → Arad) und der **Witwenbitte**, andererseits anhand der Sekundärtexte des **deuteronomischen Grundbestands** (Dtn 6-28*; josianisch), der **Vätergeschichte** Gen 12-35*; 49* (spät- oder eher nachjosianisch) und der **spätdeuteronomischen Redaktion** (Dtn 6-28*: [spät- oder eher nachjosianisch).

Die *spätvorexilischen Segens-Konstellationen* führen einerseits ältere Tendenzen fort und zeigen andererseits einige parallel auftretende *Innovationen*, die angesichts teils fundamentaler theologischer Differenzen (v.a. Bedingtheit bzw. Unbedingtheit von Segen) höchst interessant sind: In Verbalformulierungen (im *Piel* bzw. *Nifal*) spendet der nun als Solitär auftretende Jhwh einem fast durchwegs direkt angesprochenen Empfänger (Du / Volk; Erzväter) – meist im Diesseits, einmal im Jenseits – inhaltlich variierenden Segen, der in umfassendere

Argumentationsstrukturen eingebunden ist und oft als Segen-Fluch-Alternative ergeht; in den späteren Sekundärcorpora dieser Phase treten zudem prominent ein Völkerhorizont und eine Historisierung hinzu:

1) Form. Formal dominiert im *deuteronomischen Bereich* die indikativisch-jussivisch unbestimmte Standardformulierung im *Piel* „Jhwh (dein Gott) segne(t / te) dich", in der *Vätergeschichte Gen 12-35*; 49** sind die sonst seltenen *Nifal*-Belege signifikant, die sich dadurch auszeichnen, dass sie in *Gottesreden Jhwhs* auftreten (Gen 12,3; Gen 18,18; Gen 28,14).

2) Inhalt. Die Inhalte weisen nun eine große Varianz auf und beschränken sich auch nicht mehr durchwegs auf materiell-diesseitiges Wohlergehen. Am innovativsten ist *KHin*, wenn hier in der kompositionellen Ausweitungsbewegung „Segen => Schutz => freundliche Präsenz Jhwhs => Frieden" eine individuell-universale Segenstheologie angedeutet wird. Allerdings bleibt die Spannung zwischen dem „proto-orthodoxen" Textbestand und der apotropäisch-magischen Funktion als Amulett für Lebende (und sekundär dann für Tote) zu beachten. Dennoch ergibt sich gegenüber *Chirbet el-Qōm* eine Weiterführung der Kompetenzausweitung Jhwhs ins Todesreich und dazu korrespondierend eine konsequente Steigerung der Segens-„Spiritualisierung" und Segens-Verlagerung ins Jenseits. Eine breitere Universalisierungstendenz lässt sich auch in Primärtexten (Frieden als Segensgehalt: KHin 2,11f; Arad 16,1f; 21,1; Witwenbitte Z.1) und in der *Vätergeschichte Gen 12-35*; 49** (Mehrung / Volkswerdung, Namensvergrößerung, Landgabe und Mit-Sein: Dtn 12,2f; Dtn 26,2-3a ; Dtn 28,14) beobachten. Dies hebt sich vom Fokus auf Fruchtbarkeit und materielle Prosperität im *deuteronomischen Grundbestand* ab (Dtn 12,15; Dtn 14,24,29; Dtn 15,14; Dtn 16,10).

3) Allein Jhwh als Spender. Als Segensspender fungiert nun allein und exklusiv der Solitär Jhwh: Es zeigt sich durchwegs eine monojhwhistische Konzentrations- bzw. Jhwh-allein-Bewegung. In *KHin* wird Jhwh durch Wiederholung betont und umgekehrt fehlt Aschera komplett: Die Verschiebung der Gewichte verdeutlicht ein Vergleich mit KAgr 8-10, wo Segen noch vonseiten Jhwhs und seiner Aschera gespendet wird, und mit Qom 3, wo Jhwh bereits selber für die Segnung, Aschera aber noch für Rettung zuständig ist. Dieser Wegfall Ascheras in Segensformeln erhärtet den langfristigen Rollentransfer von Aschera zu Jhwh in der Eisenzeit IIB-C. Dieselbe Entwicklung belegt der Konnex d e s *deuteronomischen Grundbestands* zur monojhwhistischen Jhwh-allein-Bewegung, und die *spätdeuteronomische Redaktion* bindet Segen explizit an Jhwh (Dtn 28,1bf).

4) Empfänger. Dass die Segensempfänger nahezu durchgängig direkt angesprochen werden, stellt eine Neuerung dar, die wohl mit der Dominanz der Verbalformulierungen zusammenhängt und im Fall der biblischen Corpora die literarischen Großkontexte spiegelt.

5) Argumentationsstrukturen. In allen hinreichend erhaltenen Texten wird die Segensthematik neu in umfassendere Argumentationsstrukturen eingebunden: Am wenigstens gilt dies angesichts von Gattung und Erhaltungszustand für *KHin*, wo immerhin die bundestheologische Segens-Konditionierung und die Kombination von deuteronomischen, psalmischen und priesterlichen Traditionen zu nennen sind. In der *Vätergeschichte Gen 12-35*; 49** kann vorab auf die kriteriologische Funktion von → Abraham und Jakob verwiesen werden (Gen 12,3; Gen 28,14). Und nach dem *deuteronomischen Grundbestand* hängt Jhwhs Segen einerseits vom Solidarethos ab (Dtn 14,24.29; Dtn 15,10.18; Dtn 23,21) und dient zur Begründung der Kultzentralisation (Dtn 12,15; Dtn 16,17).

6) Segen-Fluch. Während die Segen-Fluch-Alternative in KHin fehlt, prägt sie die biblischen Corpora: In der *Vätergeschichte Gen 12-35*; 49** ist nur die kriteriologische Funktion Abrams (Dtn 12,3) anzuführen, während der *deuteronomische Grundbestand* durch die Konditionierung geprägt ist und mit einem expliziten und breiten Segen-Fluch-Abschluss in Dtn 28,1ff*.15ff* endet. D i e *spätdeuteronomische Redaktion* verstärkt dies durch eine Segen-Fluch-Inklusion (Dtn 7,12-8,20* / Dtn 28,1-68*), womit die Segensthematik im *deuteronomischen* Bereich zugleich ihre größte kompositionelle Dichte erreicht.

7) Völkerhorizont. Erst in den spät- / nachjosianischen Werken tritt neu ein Völkerhorizont hervor: Diese radikalste Transformation der *spätdeuteronomischen Redaktion* manifestiert sich als Völkerüberlegenheit durch Herrschaft oder gar Vernichtung (Dtn 7,14ff.; Dtn 7,20ff.; Dtn 15,6; Dtn 28,1.7ff). Dagegen bietet die *Vätergeschichte Gen 12-35*; 49** mit dem Segen für „alle Geschlechter der Erde" (Dtn 12,3; Dtn 28,14) eine noch umfassendere und zugleich friedvollere Perspektive.

8) Historisierung. Und auch die Historisierung der Segensthematik beschränkt sich auf die beiden späteren Überarbeitungen. Nach der *spätdeuteronomischen Redaktion* erfüllt sich in der Landnahme die Väterverheißung (Dtn 7,12f; Dtn 28,8.11). Dies entspricht der zeitgleichen *Vätergeschichte Gen 12-35*; 49**: Indem sie die Segensthematik programmatisch auf den Abrahamerzählkranz ausdehnt (Dtn 12,2f; Dtn 26,3; Dtn 28,14), schafft sie erstmals eine genealogisch übergreifende Ursprungsgeschichte Israels und nimmt mit Hilfe der Segensthematik eine familiär-genealogische Geschichtsdeutung vor. Dadurch wird der Segen futurisiert und volksperspektivisch als (unkonditionierte) Verheißung interpretiert.

9) Bedingungen. Während die Segensformulierungen im strengen Sinn stets unbegründet bleiben, wird die Frage der Bedingtheit bzw. Unbedingtheit von Segen grundsätzlich verschieden beurteilt: In *KHin* konditioniert die vorangehende deuteronomische Bundestheologie die Segenswünsche (Dtn 7,9 / KHin 1,2-8 => KHin 1,14-18[-20]; 2,5-12 / Num 6,23-27). Und im *deuteronomischen Grundbestand* hängt Segen vom geforderten Sozialverhalten

(Dtn 14,29; Dtn 15,10.18; Dtn 23,21; Dtn 24,19) bzw. von den Rechtsbestimmungen (Dtn 28*) ab, während die *spätdeuteronomische Redaktion* die Bindung an den Gebotsgehorsam (Dtn 7,12f; Dtn 28,1,13f; Dtn 6,17 / Dtn 28,45) unterstreicht. Demgegenüber ergeht Segen in der *Vätergeschichte Gen 12-35*; 49** völlig unkonditioniert als bedingungslose Verheißung / Zusage (Dtn 12,1ff und Dtn 28,13 im Kontrast zu Dtn 28,20-22*). Diese beiden theologischen Grundpositionen bleiben in der Folgezeit nebeneinander bestehen und gelangen erst im Enneateuch zu einem gewissen (narrativen) Ausgleich.

Fazit. In der späten Königszeit bzw. Eisenzeit IIC (ca. 720-587 v. Chr.) ballen sich also in Primärquellen wie in alttestamentlichen Sekundärtexten die segensthematischen Corpora in hoher Dichte; diese Phase bildet die eigentliche *Blütezeit der Segensthematik im alten Israel*. Zudem lässt sich eine weitgehende Angleichung von privater und offizieller Religion beobachten (vgl. bes. die deuteronomische Tradition mit den Primärtexten aus KHin; s.a. die Zwischenstellung der Arad-Ostraka).

3.5. Exilszeit (6. Jh. v. Chr.)

Ab der folgenden *Exilszeit* (Eisenzeit III) stehen *keine segensthematischen Primärtexte* mehr zur Verfügung, wenngleich die umfassenderen Lebenswelten ausweislich der archäologischen Befunde weiterhin durch die Segensthematik mitgeprägt werden. Daher muss sich die (textbasierte) Rekonstruktion der Geschichte der Segensthematik auf das Alte Testament konzentrieren. Entsprechend lassen sich keine Konvergenzen von Primär- und Sekundärtexten mehr herausarbeiten, sodass die Vorgänge ab hier knapper und mit Fokussierung auf die innerbiblischen Rezeptions- und Transformationsprozesse dargestellt werden.

Zunächst wird in spätexilischer Zeit der deuteronomisch-deuteronomistische Traditionsbereich weitergeführt, wenn eine monolatrische **deuteronomistische Erweiterung** (Dtn 5-30*) das werdende Deuteronomium (spätestens jetzt) zur Moserede umgestaltet und erstmals in einen bücherübergreifenden Horizont einfügt (wohl etwa im Umfang von Ex 1/2 - Kön 25*).

D i e *deuteronomistischen Segens-Konstellationen* führen die (spät)deuteronomische Ausprägung kontinuierlich weiter, *transformieren* sie aber mehrfach: indem neu der Götterdienst verboten wird (Dtn 11,28; s.a. Dtn 7,16; Dtn 28,14.20.36f.64; Dtn 29,17.25; Dtn 30,17), indem die paritätische Segen-Fluch-Opposition zum Gegensatz von Leben / Glück / Gutem und Tod / Unglück / Bösem verschärft wird (Dtn 11,26-29; Dtn 30,1.15-20), indem die Konditionierung zur Einhaltung von Jhwhs Geboten, Satzungen und Rechtssätzen ausgebaut wird (Dtn 30,16 u.a.) und indem die Historisierung auch den Völkerhorizont einschließt (Dtn 28,36f; Dtn 29f.).

Die deuteronomistischen Segens-Konstellationen stellen also eine religions- und theologiegeschichtlich konsequente Weiterentwicklung der deuteronomischen Tradition unter spätexilischen Bedingungen dar; dabei prägt die Segensthematik – im deuteronomisch-deuteronomistischen Bereich ein letztes Mal – auch die Komposition der deuteronomistischen Erweiterung in Dtn 5-30* wesentlich, obwohl vermutlich bereits eine Einbettung in ein übergreifendes literarisches Großgeschichtswerk erfolgt.

3.6. Frühnachexilische Zeit (Ende 6. Jh. v. Chr.)

In frühnachexilischer Zeit bietet die quellenhafte **Grundschrift der Priesterschrift** (PG; Gen 1,1-Lev 9,24*; → Priesterschrift) einen literarischen Neuentwurf der Segensthematik.

Die scharf gezeichneten *Segens-Konstellationen* entstehen in traditionsgeschichtlicher Auseinandersetzung mit älteren Vorstellungen und rezipieren in der → Urgeschichte altorientalische Traditionskomplexe und in der Vätergeschichte das ältere Werk Vätergeschichte Gen 12-35*; Gen 49* kritisch; ob auch auf das konditionierte deuteronomistische Großgeschichtswerk Ex 1/2 - Kön 25* reagiert wird, müsste genauer untersucht werden, scheint aber im Blick auf die Segensthematik konzeptionell nahe zu liegen.

Die Segen verbal, unkonditioniert, unbegründet und als Bericht darstellende Ursprungsgeschichte Israels von der Schöpfung bis zur Einrichtung des Heiligtums und des priesterlichen Opferkults zeigt markante *Transformationen* der Segensthematik: Segen wird in Schöpfung und Urgeschichte eingeführt (Gen 1,22.28; Gen 2,3; Gen 5,2; Gen 9,1), vereinheitlicht die Vätergeschichte genealogisch (Gen 17,16.20; Gen 28,1,3f.6; Gen 35,9; Gen 48,3; Gen 49,28) und spitzt die Exodus-Heiligtum-Erzählung kulttheologisch zu (Ex 39,43; Lev 9,22f). Hinzu tritt im narrativen Ablauf eine geschichtliche bzw. heilsgeschichtliche Segens-Entwicklung von der vertikal-göttlichen zur horizontal-zwischenmenschlichen, binnenisraelitischen Segensvermittlung.

Damit liegt – auch segensthematisch – das profilierteste literarische Werk der exilisch-nachexilischen Zeit vor; es bleibt auch im Folgenden von Bedeutung (P^S) und prägt durch seine Anfangsstellung selbst die jetzt vorliegende Endgestalt des Enneateuchs bzw. der Tora nachhaltig.

3.7. Nachexilische Zeit (5. Jh. v. Chr.)

In der nachexilischen Zeit des 5. Jh. v. Chr. führt die literarisch wahrscheinlich noch selbstständige, **erweiterte Priesterschrift** (PS) durch die Integration der Vätergeschichte Gen 12-35*; Gen 49* und der → Josefsgeschichte Gen 37-50* sowie durch Erweiterungen (→ aaronitischer Segen Num 6,22-27 und → Heiligkeitsgesetz Lev 17-26 mit dem Segensabschluss Lev 26,3-13) zu komplex

synthetisierten Segens-Konstellationen:

Segensthematisch fügen sich in der erweiterten Priesterschrift (P^S) insgesamt die *Vätergeschichte Gen 12-35*; 49** und die priesterschriftliche Grundschrift (PG) bezüglich Futurisierung, Jhwhisierung, Unbedingtheit, genealogischer Geschichtsdeutung gut zusammen, während die kriteriologische Funktion von Gen 12,1ff der priesterschriftlichen Grundschrift (P^G) zuwiderläuft. Aufs Ganze relativiert die neue Synthese die narrative Entwicklung der Segensrelation in der priesterschriftlichen Grundschrift (PG) sowie deren direkte Segensvermittlung Gottes an die Väter. Konzeptionell am stimmigsten trägt der → aaronitische Segen Num 6,22-27 den in der priesterschriftlichen Grundschrift (P^G) in Lev 9,22-24 vermissten Wortlaut des hohepriesterlichen Segens nach; das rezipierte ältere (in KHin 1-2 greifbare) Segensformular wird dabei als von den aaronitischen Priestern an die Israeliten zu sprechendes, wörtliches Jhwh-Zitat interpretiert, wobei Jhwh selber den Segen wirksam spendet.

Damit schafft die erweiterte Priesterschrift (PS) erstmals in einem größeren literarischen Rahmen eine Synthese zweier grundlegender alttestamentlicher Segenstraditionen: der Vätergeschichte Gen 12-35*; Gen 49* (inkl. Vorstufen) und der priesterschriftlichen Grundschrift (P^G).

3.8. Nachexilische Zeit (5.-4. Jh. v. Chr.)

In der nachexilischen Zeit des 5.-4. Jh. v. Chr. entsteht im weisheitlichen Traditionsbereich – unter Aufnahme älterer Hiob-Legenden – die **selbständige Hiob-Grunderzählung** (Hi 1,1-5.13-20.21aα; Hi 42,11-17).

Die *Segens-Konstellationen* sind insgesamt wenig prägnant: Sie fokussieren auf eine materielle Lebenssteigerung im Diesseits für Hiob (in der Grunderzählung ebenso Hi 1,10), nachdem Jhwh sein Geschick – notabene grundlos – gewendet hat. Hi 42,13ff erläutern diese „gesegnete Wende" materialiter. In der dreigliedrigen Hiob-Grunderzählung spielt die Segensthematik somit kompositionell keine dominante Rolle, ist aber thematisch von wichtiger oder sogar zentraler Bedeutung durch die sachliche Segensperspektive in Hi 1,2f und die Funktion des Segens bei der grundlosen Wende von Hiobs Schicksal in Hi 42,12.

Damit wird die Segensthematik insofern *transformiert*, als sie zur „(erfahrungs)theologischen Selbstbescheidung" gehört, mit der die hintergründige (und keineswegs banale) Hiob-Grunderzählung eine subtile Kritik an einer überzogenen traditionellen Weisheitstheologie zu üben scheint. Dies wird jedoch mehr angedeutet als ausgeführt und lässt sich erst in der redigierten Rahmenerzählung des Hiobbuchs deutlicher fassen.

3.9. Spätes 4. Jh. v. Chr.

Wohl im späteren 4. Jh. v. Chr. erfolgt die Zusammenarbeitung der erweiterten Priesterschrift (PS) mit Ex 1/2 - 2Kön 25* zum **enneateuchischen Großgeschichtswerk Gen 1-2Kön 25***. Diesen weiten Horizont gibt eine Vielzahl segensthematischer Einzelfortschreibungen in der Vätergeschichte der Genesis und im Deuteronomium zu erkennen.

Dabei weisen die *Segens-Konstellationen* in der Vätergeschichte und im Deuteronomium eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf: Die Segensinhalte zeigen umfassende Tendenzen (Gen 22,17; Dtn 33,16f; Dtn 12,29). Der Völkerhorizont führt vorangehende Innovationen weiter, indem der Völkersegen innerhalb der bisher völlig unkonditionierten Vätergeschichte neu im Gehorsam „Israels" eine Begründung und eine Konditionierung durch ein Wohl-Verhältnis zu „Israel" (Gen 22,15-18; Gen 26,3bf.24; Gen 18,18) erhält. Hier liegt die signifikanteste Entsprechung zu den auf der deuteronomisch-deuteronomistischen Traditionslinie liegenden spätdeuteronomistischen Konstellationen im Deuteronomium (Dtn 11,29f; Dtn 12,29; Dtn 27) vor. Sie belegt in der Vätergeschichte sehr deutlich die Rezeption des deuteronomisch-deuteronomistischen Hauptkennzeichens des Junktims von Segen und Gebotsobservanz. Hinzu treten weitere Segensformulierungen in diesen enneateuchischen Horizont, so namentlich in der → Urgeschichte (Gen 9,26) und in der → Bileam-Erzählung (Num 22-24).

Im Enneateuch kann man demnach vorab aufgrund der gemeinsamen Segens-Konditionierung sowohl in der Vätergeschichte als auch im Deuteronomium von *spätdeuteronomistischen* Segens-Konstellationen sprechen. Dabei kommt der Segensthematik keine kompositionell prägende Stellung mehr zu; vielmehr handelt es sich um literarisch kleinräumige, wenn auch theologisch nicht weniger prägnante Einzelfortschreibungen.

Dass der Enneateuch insgesamt eine komplexe Synthese vollzieht, gilt auch für die Segensthematik: Es kommt – literarisch wie sachlich – zur *umfassendsten Synthese der beiden in nachexilischer Zeit wichtigsten Traditionsströmungen*: der unkonditionierten erweiterten Priesterschrift (P^S inklusive der Vätergeschichte Gen 12-35*; Gen 49*) und des konditionierten deuteronomistischen Geschichtswerks Ex 1/2 - 2Kön 25*. Ohne diese literarische Synthese im Detail näher beschreiben zu können (wofür insbesondere der segensthematisch wenig relevante Mose-Exodus-Bereich genauere Aufschlüsse verspräche), lässt sich die segensthematische Gesamtdynamik des Enneateuch wie folgt skizzieren: Im heilsgeschichtlichen Ablauf des Großgeschichtswerks kommt durch den Einsatz bei der Schöpfung und bei der Urgeschichte sowie durch die Fortsetzung der Vätergeschichte dem unkonditionierten Modell der Vorrang zu (trotz den spätdeuteronomistischen Konditionierungen in der erweiterten Priesterschrift [PS]), wobei der universale, unkonditionierte Schöpfungssegen der Priester-Grundschrift (P^G) nun bis in die Existenz im Land und in die Königszeit

weitergeführt wird. Doch qualifiziert das Deuteronomium diesen Segen dann zusätzlich – gegenüber Missverständnissen – ethisch-gesetzlich und sichert ihn auf diese Weise ab, ohne dabei auf die Herleitung vom Anfang der Welt zu verzichten. Mit Fug und Recht lässt sich somit von einer komplexen und zugleich verschiedene (segens-)theologische Interessen ausgleichenden Synthese sprechen, die gut in die spätpersischen Gegebenheiten passt.

3.10. Frühhellenistische Zeit (Ende 4. Jh. v. Chr.)

An diese große und komplexe enneateuchische Synthese schließt alsbald – ohne dass eine diachrone Abgrenzung eindeutig gelingt – die **postdeuteronomistische ausgrenzend-formative Pentateuchredaktion** in Dtn 33 (Ende 4. Jh. v. Chr.) an.

Die *transformierte Segens-Konstellation* ist primär durch die Eliminierung der Konditionierung charakterisiert: Das (ur)deuteronomisch-deuteronomistische Junktim von Segen und Gebotsgehorsam wird – literarisch und diachron am Ende des Deuteronomiums – aufgelöst zugunsten einer unkonditionierten Zusage. Dabei wird der Segen als futurischer → Mosesegen für Israel formuliert, der theokratisiert und historisierend in der Mosevita verortet wird.

Dass der postdeuteronomistische Mosesegen Dtn 33 die lange deuteronomisch-deuteronomistische Traditionslinie am Ende einschneidend transformiert, überrascht einigermaßen – zumal nachdem zuvor spätdeuteronomistische Elemente auch Eingang in die Vätergeschichte gefunden haben. Man kann dies als (im Anschluss an die ältere Vätergeschichte Gen 12-35*; Gen 49* und an die Priesterschrift erfolgende) Korrektur des spätdeuteronomistischen Standpunkts deuten, der literarisch überhand zu nehmen drohte; dabei ist vielleicht – nach dem Zusammenbruch des universalen Perserreichs – der zeitgeschichtliche Kontext zu Beginn der hellenistischen Ära am Ende des 4. Jh. v. Chr. mit dafür verantwortlich, dass diese postdeuteronomistisch-unkonditionierte und auf Israel fokussierte Position Auftrieb erhält und sich literarisch prominent Gehör verschaffen kann: Literarisch bringt der Rückbezug des Mosesegens Dtn 33 auf den Jakobsegen Gen 49 nämlich bereits vorliegende Entsprechungen von Genesis und Deuteronomium gegenüber Ex-Num zu einem definitiven Abschluss, indem durch die makrokompositionelle Segens-Klammer Gen 49 / Dtn 33 der *Pentateuch* formativ aus dem älteren Enneateuch ausgegrenzt wird und dann, wie immer sich die näheren Umstände und Vorgänge abspielen, als maßgebliche Sammlung hebräischer Schriften religiöse (und politische?) Anerkennung findet.

3.11. Hellenistische Zeit (Ende 4.-3. Jh. v. Chr.)

Die **Rahmenerzählung des Hiobbuchs** wird wahrscheinlich bei der Verbindung mit der Dialogdichtung durch Hi 1,7-12.21aβ-b.22; Hi 2,1-7a.7b-10.11-13; Hi 42,7-9 redigiert und (abgesehen von Hi 42,10) zur vorliegenden

Rahmenerzählung ausgestaltet (→ Hiobbuch). Dieser Vorgang lässt sich grob ins 4.-3.Jh. v. Chr. datieren und stellt wohl eine der jüngsten Bearbeitungen in den alttestamentlichen Segenscorpora dar.

In der Hauptsache verstärkt sich die *„erfahrungstheologische" Transformation* der vertikalen Segensrelation: Wenn in den Spitzenbelegen Hi 1,21 (und Hi 2,9) der leidende Hiob gleichwohl Jhwh (bzw. Gott) segnet (bzw. segnen soll), wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang grundsätzlich gesprengt: Die Jhwh-Relation wird konsequent über die vom Tun-Ergehen-Konnex entkoppelte Segensthematik definiert. Derart wird das intakte Gottesverhältnis völlig unabhängig vom menschlichen Ergehen bzw. konkret: Leiden bestimmt, sodass der in der Grunderzählung vermutete „erfahrungstheologisch"-kritische Impetus (der aus Jerusalemer [?] Weisheitsschulen stammen dürfte) massiv verstärkt wird. Blickt man von hier aus auf die segensthematischen Primärquellen zurück, zeigen sich die unterschiedlichen Brennpunkte der jeweiligen Segens-Konstellation: einerseits die horizontal-zwischenmenschliche Vermittlung lebenssteigernder Segenskraft, andererseits die vertikale Segensrelation zwischen Gott und Mensch (die weiterhin durch Reziprozität gekennzeichnet ist). In einer Perspektive der *moyenne durée* ergibt sich so eine grobe Transformation, die schlaglichtartig die jeweiligen Hauptprobleme beleuchtet.

Im narrativen Ablauf der Rahmenerzählung klären somit die transformierten Segens-Konstellationen im Gegenüber von Hi 1,11 / Hi 2,5 und Hi 1,21 / Hi 2,9 das verhandelte Sachproblem der intakten Jhwh-Relation, und Hi 42,12 substantiiert – nach der ausladenden Dialogdichtung (Hi 3,1-42,6*) – die Wende von Hiobs Geschick segensthematisch. Es wird somit eine dynamische Segensgeschichte erzählt, die sich vom gesegneten zum leidenden und weiter zum gesteigert gesegneten Hiob spannt. Die „erfahrungstheologisch"-kritische Segensgeschichte der Rahmenerzählung verunmöglicht dabei eine harmlose Deutung des guten Ausgangs als „happy end"; sie nimmt eine tiefsinnige narrative Interpretation der Dialogdichtung vor.

3.12. 3. Jh. v. Chr.

Ebenfalls im 3. Jh. v. Chr. lässt sich in den **Psalter-Doxologien** (Ps 41,14; Ps 72,18f; Ps 89,53; Ps 106,48) des entstehenden → Psalters dieselbe weisheitskritische Transformation beobachten.

Wie in der Rahmenerzählung des Hiobbuchs steht die vertikale Segensrelation im Zentrum – und zwar als Bewegung von „unten", von den Psalmenbetern (Israels), nach „oben", zu Jhwh –, nun jedoch nicht im Blick auf die (paradigmatische) Einzelgestalt „Hiob", sondern im Blick auf das Kollektiv „Israel" bzw. die Psalmenbeter. Wenn man den Psalter damit theologisch als Antwort Israels auf dessen Gotteserfahrungen versteht, so ist zu beachten, dass sich auf der Buchebene des Psalters diese Antwort nicht direkt an Jhwh richtet, sondern in

zwischenmenschlicher Kommunikation – freilich coram deo – formuliert wird, also eine „Rede über Gott“ darstellt.

Auch in den Psalter-Doxologien wird die Segensrelation Israels zu Jhwh grundsätzlich vom Ergehen Israels abgelöst: Im historisierenden Buchablauf zeigt sich, dass die Doxologien ihre Gestalt zwar dem jeweiligen (historischen) Makrokontext anpassen, dass sie am grundlegenden Segensvorgang, wie ihn die ברוך-Formel (*bārûkh* „gesegnet“) zum Ausdruck bringt, jedoch konstant festhalten: Die Segens-Konstellation passt sich in der Umschreibung des Empfängers, in der Ausführlichkeit und Stimmungslage sowie im Einbezug der Vergangenheit dem jeweiligen Kontext an, weist aber grundsätzlich eine Vollzugskonstanz auf. So sehr mit der Notlage gehadert, mit der Katastrophe gerungen, auf die Notwende gehofft wird – es hat sich wie in der Rahmenerzählung des Hiobbuchs die (weisheitskritische) Einsicht Bahn gebrochen, dass das Gottesverhältnis nicht vom menschlichen Ergehen abhängt; vielmehr definiert die davon abgekoppelte Segensrelation das intakte Gottesverhältnis: Unabhängig von den Wechselfällen des Lebens – und d.h. konkret inmitten, trotz oder jenseits aller geschichtlichen Höhe- und Tiefpunkte Israels mit Königtum, Exil und Exilswende sowie Sammlung und Rettung – wird Jhwh, der außer am absoluten Tiefpunkt in Ps 89 stets als der Gott Israels in den Blick kommt, konstant mit der ברוך-Formel (*bārûkh* „gesegnet“) gesegnet.

4. Ertrag und Systematische Perspektiven

Abgesehen von den zuletzt genannten weisheitlichen Schriften werden die alttestamentlichen Textcorpora der Vätergeschichte der Genesis, des Deuteronomiums und der Priesterschrift schließlich im hochkomplexen literarischen Werk des *Pentateuchs bzw. der Tora* miteinander kombiniert und synthetisiert. Hier besitzt die Segensthematik im Alten Testament bzw. in der hebräischen Bibel ihren zentralen, aber vielgestaltigen Schwerpunkt. Demgegenüber sind die übrigen Kanonteile der (vorderen und hinteren) *Nebiim* und der *Ketubim* (abgesehen von → Hiob, → Psalter sowie → Rut) nur punktuell und selten in einzelnen Buchkompositionen von der Segensthematik geprägt; sie bleiben daher für die Geschichte der Segensthematik insgesamt von untergeordneterer Bedeutung.

Die summierte *Geschichte der Segensthematik im alten Israel* lässt sich in dem nebenstehenden graphischen Überblick umsetzen. Wie die Abbildung veranschaulicht, umfasst der Horizont der Segensthematik – einmal abgesehen von den ikonographischen Primärquellen, die eine mehrfache Zeitspanne abdecken – in den primären und sekundären Textcorpora aus dem alten Israel mehr als ein halbes Jahrtausend: Er reicht vom 10. / 9. Jh. v. Chr. bis ins 3. Jh. v. Chr. Die vielfältigen religions- und theologiegeschichtlichen Segens-Konstellationen und Segens-Transformationen zeigen dabei einerseits in älteren

Stadien genuine Verwurzelungen in ursprünglichen eisenzeitlichen Religionserfahrungen und andererseits von relativ früher Zeit an bis zu den jüngsten alttestamentlichen Ergänzungen zahlreiche Entwicklungen, Verschiebungen oder gar Umbrüche. Die außerordentlich breite Streuung der Segensthematik dokumentiert deren vielgestaltige, aber permanent anhaltende Relevanz, die bisher in der Forschung unterschätzt worden ist; demgegenüber erweist sich die Segensthematik als zentraler Faktor in vielen und gewichtigen religiösen Symbolsystemen des alten Israel.

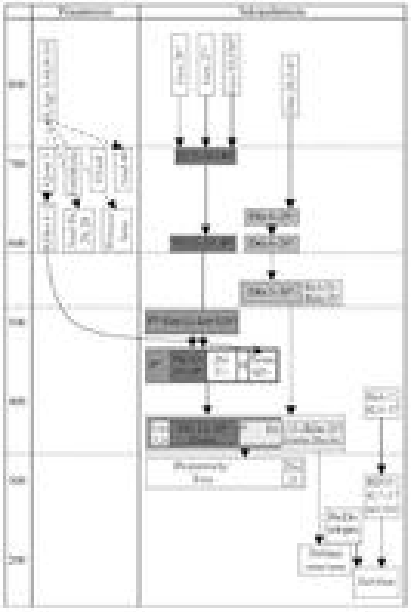

Abb. 6 Geschichte der Segensthematik im alten Israel.

Auf der Basis des exegetischen Ertrags lassen sich Impulse für eine systematische Segenstheologie in einem abendländisch-postmodernen Kontext knapp in acht Thesen fassen:

1) Begegnungs- oder Abschiedssituationen. Das konstanteste Kennzeichen der Segensvollzüge im alten Israel ist die Verortung in gemeinschaftlichen Begegnungs- oder Abschiedssituationen.

2) Relational-externer Charakter. Daraus ergibt sich ein relational-externer Charakter: Segen kann man zwar ersehnen und erbitten, man kann ihn sich aber – ähnlich wie eine Bitte oder einen Wunsch – nicht selber spenden.

3) Wohl und Heil. Der Gehalt der Segensvollzüge variiert im alten Israel ausgesprochen stark und hängt wesentlich vom jeweiligen Kontext ab. Wenn es dabei meist im Rahmen von „Diesseitsreligion“ um lebenssicherndes und lebenssteigerndes vitales Wohlergehen geht, so umfasst dies – und dasselbe ließe sich eingeschränkt auch im Neuen Testament zeigen – beide Dimensionen von Wohl und Heil: Segen besitzt in aller Regel primär und hauptsächlich einen materiellen Grundzug, der um „geistige“ Dimensionen ergänzt werden kann.

4) Bedingung. Die Frage der *Segens-Konditionierung* wird bereits in den alttestamentlichen Traditionen kontrovers beurteilt. Eine christliche Segenstheologie wird eine eigentliche Konditionierung durch Gebots- oder Gesetzesgehorsam nach deuteronomisch-deuteronomistischer Tradition vermeiden, lässt sich aber sehr wohl mit *Begründungen* oder *Motivierungen* verbinden.

5) Spender. Die *differentia specifica* einer christlichen Segenstheologie markiert vorab der *Spender*, der auf unterschiedliche Weisen präsent sein kann: Bei neu

formulierten Segensaussagen kann er explizit gemacht werden, z.B. durch trinitarische Formen. Häufiger und interessanter ist der Fall, dass in biblischen oder neu formulierten Segensaussagen unspezifisch von Gott gesprochen wird und eine Präzisierung implizit durch den Kontext erfolgt: etwa durch die Spendung in christlichen Gottesdiensten, durch die seelsorgerliche Verortung in individuell-christlichen Biographien oder genereller durch die Verwendung in christlich geprägten Situationen und Kontexten.

6) Empfänger. Auf der Empfängerseite sind die vielfach variierenden menschlichen Adressaten zwischen spezifisch identifiziertem Individuum und umfassender Menschheit unproblematisch. Zu betonen ist, dass im Anschluss an das Alte Testament wie an Primärtexte auch dingliche Objekte Segen erhalten können, wobei durchgehend eine anthropozentrische Perspektive zu beobachten ist: Hier kommt die Angewiesenheit menschlicher Lebenswelten auf Gottes Segen angemessen zum Ausdruck. Eine kriteriologische Funktion wird dabei – und hier beginnen die Schwierigkeiten bei der heutigen Konkretion einer christlichen Segenstheologie allererst – der Sicherung und Steigerung des menschlichen Lebens („Lebensförderlichkeit") zukommen.

7) Verbindung von Gott und Welt. Die (systematisch-)theologische *Pointe der vertikalen Segensrelation*, die im alten Israel die große Mehrheit der Segensbelege ausmacht, lässt sich als Verbindung von Gott und Welt bestimmen. Im Fall der *göttlichen Segnung von Menschen (bzw. Objekten)* resultiert eine Wohl und Heil implizierende „Gotthaltigkeit" der Welt bzw. des Menschen. Im Fall der *menschlichen Segnung Gottes*, die im alten Israel eine – beachtliche – Minderheit von Belegen umfasst, spenden Menschen einer Gottheit (Jhwh, Baal) Segen. Aufgrund der theologisch-anthropologischen Reziprozität von ברך *brk* lässt sich die menschliche Segnung einer Gottheit systematisch so beschreiben, dass der Segensvollzug des menschlichen Spenders einen reaktiven Kraftzuwachs Gottes bewirkt (der abermals zum Menschen zurückströmen kann).

8) Magische Funktionsweise. Schließlich gilt es m.E., die Selbstwirksamkeit und magische Funktionsweise von Segensvollzügen zu rehabilitieren.

Insgesamt ist eine derart konzipierte christliche Segenstheologie in der Lage, die gegenwärtige Segensbedürftigkeit sensibler wahrzunehmen, als es in der evangelischen Tradition bisher meistens der Fall gewesen ist, und darauf zugleich integrativ und kritisch zu reagieren (vgl. dazu etwa die Umsetzungen von Knitter, 2008, und die Anregungen bei Hangartner / Vielhaus, 2006): Sie kann im Anschluss an altisraelitische Segens-Konstellationen die spannungsvollen und widersprüchlichen Wirklichkeitserfahrungen (auch des christlichen Glaubens) produktiv aufnehmen und mit ihren Spannungen integrieren – nicht in ein glattes theologisches System, sondern in ein magische Funktionsweisen kritisch einschließendes Segens- und Wirklichkeitsverständnis, das gerade so theologisch interessant und lebenspraktisch „verifizierbar" ist.

Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier

Empfohlene Zitierweise

Leuenberger, Martin, Art. Segen / Segnen (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2008

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933-1979 (*eulogéō* etc.)
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Tübingen 1957-1965
- Biblisch-historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962-1979
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973ff
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2005
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 3. Aufl., München / Zürich 1978-1979
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, Jerusalem 1993 (Qôm, Khirbet el-)
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 1993-2001
- New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis, Grand Rapids 1997
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2005

2. Weitere Literatur

- Albertz, R., Segen Gottes. Wo ist er erfahrbar? Wie gehen wir damit um?, in: ders., Zorn über das Unrecht. Vom Glauben, der verändern will, Neukirchen-Vluyn 1996, 85-113
- Aitken, J.K., The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew (ANES.S 23), Louvain u.a. 2007
- Beck, P., The Drawings from Ḥorvat Teiman (Kuntillet ʻAjrud), TA 9 (1982), 3-68
- Berlejung, A., Der gesegnete Mensch. Text und Kontext von Num 6,22 -27 in den Silberamuletten von Ketef Hinnom, in: dies. / R. Heckl (Hgg.), Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments (FS R. Lux; HBS 53), Freiburg u.a. 2008, 37-62
- Beyerle, S., Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33 (BZAW 250), Berlin u.a. 1997
- Bosshard-Nepustil, E., Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6-9 (BWANT 165), Stuttgart 2005
- Crawford, T.G., Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age (AUS 7 / 120), New York u.a. 1992
- Crüsemann, F., „Ihr sollt ein Segen sein“. Das Motto des Ökumenischen Kirchentages – eine theologische Kritik, ÖR 52, 2003, 3-18
- Diebner, B.J., Der sog. „Aaronitische Segen“ (Num 6,24-26) – biblischer Text und

liturgische Praxis, in: H. Riehm (Hg.), Freude am Gottesdienst (FS F. Schulz), Heidelberg 1988, 201-218
- Dieckmann, D., Segen für Isaak. Eine rezeptionsästhetische Auslegung von Gen 26 und Kotexten (BZAW 329), Berlin u.a. 2003
- Dunand, M., Encore la Stèle de Yehavmilk, Roi de Byblos, BMB 5, 1941, 57-85
- Fischer, I., Der erkämpfte Segen (Gen 32,23-33), BiKi 58, 2003, 99-107
- Frettlöh, M.L., Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, 5. Aufl. Gütersloh 2005
- Golka, F.W., BECHORAH und BERACHAH: Erstgeburtsrecht und Segen, in: S. Beyerle / G. Mayer / H. Strauß (Hgg.), Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung (FS H. Seebass), Neukirchen-Vluyn 1999, 133-144
- Gottfriedsen, C., Beobachtungen zum alttestamentlichen Segensverständnis, BZ 34, 1990, 1-15
- Greiner, D., Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung, Stuttgart 1998
- Groß, W., Jakob, der Mann des Segens. Zu Traditionsgeschichte und Theologie der priesterschriftlichen Jakobsüberlieferungen, Bib. 49, 1968, 321-344
- Grüneberg, K.N., Abraham, Blessing and the Nations. A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in its Narrative Context (BZAW 332), Berlin / New York 2003
- Gubler, M.-L., Segen und Fluch in der Bibel, Diak. 33, 2002, 11-17
- Gunkel, H. / Begrich, J., Einleitung in die Psalmen, 2. Aufl. Göttingen 1966
- Hahn, U., Segen. Grundbegriffe Christentum (GTB 688), 2002
- Hangartner, L. / Vielhaus, B. (Hgg.), Segnen und gesegnet werden. Reflexionen, Impulse, Materialien, Düsseldorf 2006
- Hempel, J. Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Licht altorientalischer Parallelen (1925), in: ders., Apoxysmata. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments (BZAW 81), Berlin 1961, 30-113
- Hempel, J., Das theologische Problem des Hiob (1929), in: ders., Apoxysmata. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments (BZAW 81), Berlin 1961, 114-173
- Henderson, M.E., The Significance of Blessing in Genesis 12-50 (Diss. theol. [masch.]), New Orleans 1977
- Horst, F., Segen und Segenshandlungen in der Bibel (1947), in: ders., Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament (ThB 12), München 1961, 188-202
- Janowski, B., Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26 -28 und die Semantik von רדה, in: G. Braulik / W. Groß / S. McEvenue (Hgg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel (FS N. Lohfink SJ), Freiburg im Br. u.a. 1993, 183-198
- Janowski, B., Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, JBTh 5 (1990), 37-69
- Knitter, J., Dein Segen leuchtet. Reisesegen-Gottesdienste, Gütersloh 2008
- Leuenberger, M., Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen (AThANT 90), Zürich 2008a
- Leuenberger, M., Blessing in Text and Picture in Israel and the Levant. A Comparative Case Study on the Representation of Blessing in Chirbet el-Qom and on the Stela of Yechawmilk of Byblos, BN 139, 2008b, 61-77; 141, 2009, 67-89
- Linafelt, T., The Undecidability of ברך in the Prologue to Job and beyond, BI 4, 1996, 154-172

- Lohfink, N., Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes. Zu Lev. 26,9.11-13, in: ders., Studien zum Pentateuch 1 (SBAB 4), Stuttgart 1988, 157-168
- Mattson, D.L., The Blessing Themes in the Abraham Story and their Implications for the Date and Purpose of the Story (Ph.D. [masch.]), Michigan 1983
- Mitchell, C.K., The Meaning of BRK „to bless" in the Old Testament (SBL.DS 95), Atlanta 1987
- Mowinckel, S., Psalmenstudien V. Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung, Kristiana 1924
- Müller, H.-P., Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet ʻAǧrūd und Chirbet el-Qōm, ZAH 5, 1992, 15-51
- Müller, H.-P., Segen im Alten Testament. Theologische Implikationen eines halb vergessenen Themas, ZThK 87, 1990, 1-32
- Obermann, A., An Gottes Segen ist alles gelegen, Neukirchen-Vluyn 1998
- Pedersen, J., Israel. Its Life and Culture, 1-2, London u.a. 1926; 3-4, 1940
- Pfeiffer, H., Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld (FRLANT 211), Göttingen 2005
- Plassmann, T.B., The Signification of BERAKHA. A Semasiological Study of the Semitic Stem B-R-K, Paris 1913
- Rösel, H.N., Zur Formulierung des aaronitischen Segens auf den Amuletten von Ketef Hinnom, BN 35, 1986, 30-36
- Scharbert, J., „Fluchen" und „Segnen" im Alten Testament, Bib. 39, 1958, 1-26
- Scharbert, J., Die Geschichte der bārûk-Formel, BZ 17, 1973, 1-28
- Scharbert, J., Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt, 1. Väterfluch und Vätersegen (BBB 14), Bonn 1958
- Seybold, K., Der Segen und andere liturgische Worte aus der hebräischen Bibel, Zürich 2004 (EA Neukirchen-Vluyn 1977)
- Schottroff, W., Der altisraelitische Fluchspruch (WMANT 30), Neukirchen-Vluyn 1969
- Spieckermann, H., Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, in: I. Kottsieper / J. v.Oorschot / K.F.D. Römheld u.a. (Hgg.), „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?" Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels (FS O. Kaiser), Göttingen 1994, 431-444
- Steffenski, F., Segnen. Gedanken zu einer Geste, PTh 82, 1993, 2-11
- Steymans, H.U., Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Freiburg (Schweiz) u.a. 1995
- Strauß, H., Theologische, form- und traditionsgeschichtliche Bemerkungen zur Literargeschichte des (vorderen) Hiobrahmens. Hiob 1-2, ZAW 113, 2001, 553-565
- Streibert, C., Schöpfung bei Deuterojesaja und in der Priesterschrift. Eine vergleichende Untersuchung zu Inhalt und Funktion schöpfungstheologischer Aussagen in exilisch-nachexilischer Zeit (BEATAJ 8), Frankfurt a.M. u.a. 1993
- Syring, W.-D., Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte (BZAW 336), Berlin / New York 2004
- Uehlinger, C., Dem Segen Raum geben. Biblische Impulse für eine umweltverträgliche Anthropologie, Diak. 32, 2001, 393-400
- Toll, C., Ausdrücke für „Kraft" im Alten Testament mit besonderer Rücksicht auf die Wurzel BRK, ZAW 94, 1982, 111-123
- Vetter, D., Gebete des Judentums. Erläutert und ausgewählt (GTB 712), Gütersloh 1995
- Wagner, A., Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im

biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik (BZAW 253), Berlin / New York 1997
- Wehmeier, G., Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk (ThDiss 6), Basel 1970
- Weimar, P., Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, BZ 8, 1974, 65-93
- Westermann, C., Segen, in: H.-C. Schmidt-Lauber / M. Seitz (Hgg.), Der Gottesdienst. Grundlagen und Predigthilfen zu den liturgischen Stücken, Stuttgart 1992, 243-255
- Westermann, C., Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968
- Westermann, C., Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (GAT / ATD.Erg 6), Göttingen 1978

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 ברך-Grundkonstellation. Aus: Leuenberger, 2008a, 8, © Martin Leuenberger
- Abb. 2 Kalksteinstele Jechawmilks von Byblos (5./4. Jh. v. Chr.). Aus: Dunand, 1941, 72
- Abb. 3 Capriden (→ Ziege) an einem Baum (*Kuntillet ʿAǧrūd*, Pithos A; 8. Jh. v. Chr.). Aus: S. Schroer, Die Zweiggöttin in Palästina / Israel, in: M. Küchler / C. Uehlinger (Hgg.), Jerusalem. Texte – Bilder – Steine (FS H. Keel-Leu / O. Keel, NTOA 6), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1987, 201-225, Abb. 10; © Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz
- Abb. 4 Geschichte der Segensthematik im alten Israel. © Martin Leuenberger

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de