

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Segen / Segnen (NT)

Dietrich Rusam

erstellt: Oktober 2013

Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/53960/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Segen / Segnen (NT)

Dietrich Rusam

1. Griechische Äquivalente

1.1. *olbizein* ktl.

Dem deutschen Begriff „segnen“ kam ursprünglich das griechische Verb *olbizein* im Sinne von „beglücken, glücklich machen, segnen“ am nächsten, wobei mit dem Adjektiv *olbios* konkret ein an männlicher Nachkommenschaft reicher (Homer, Il 24,543) sowie vor allem ein materiell reicher Mann (Homer, Il 16,569; 24,536; Od 14,206; 18,19; 17,420; 19,76) bezeichnet war. Nach Homer wird dieser „Segen“ bzw. diese „Segensfülle“ (*olbia*) ausdrücklich als Gabe der Götter (Od 7,148; 8,413; 24,402) bzw. als deren Tat (Od 13,42; vgl. Od 6,188; 17,354) verstanden. Davon abgeleitet finden sich auch, wenngleich als Hapaxlegomena, die Begriffe „*olbiodaimon* / gottgesegnet“ und „*moiregenés* / zum Glück geboren“.

Bei den antiken Dramatikern, bei Herodot sowie bei den Vorsokratikern wird das Wortfeld *olbizein* ktl. weiter ausgedehnt. Zur Begabung mit Reichtum, Erfolg und Macht kommt nun auch die Vorstellung immaterieller Güter hinzu: Herodot weiß, dass ein „sehr Reicher“ durchaus *anolbios* sein könne (Hist 1,32,29). Als *olbios* gilt jetzt derjenige, der glücklich (*eudaimon*) und leidensfrei (*alypos*) ist, was letztlich ja nur auf die Götter zutrifft (vgl. die Rede vom *olbios* Zeus bei Aischylos, Suppl. 526). Dennoch wird das Attribut *olbios* nach wie vor auch für Menschen verwendet: *olbios* ist derjenige, der Umgang mit den Göttern pflegt (Euripides, Iphigenie in Aulis 1621), der keinen Feind hat und dessen Ernte viel Frucht bringt (Euripides, Medea 715) oder der sein Leben im Glück beschließt (Aischylos, Agamemnon 928). Die in diesem Zusammenhang verwendeten Gegenbegriffe sind *dystyches* (nicht in der LXX oder im NT) und *dyssebes* (vgl. 1Esra 1,40.49 sowie 2Makk 3,11; 6,13; 8,14 und 3Makk 3,1.24; 5,47). Auffällig ist, dass die (automatische) Rückführung des erfahrenen *olbos* auf die Götter hier im Grunde ausbleibt.

1.2. *makarizein* ktl.

Schon bei Homer taucht das Adjektiv *makar* auf (Il 3,182); bei Aristophanes (Weibervolksversammlung, 1129) werden die Begriffe *makarios* und (*tris*)*olbios*

parallel verwendet. Seither bezeichnet das Wort vor allem „das überragende Glück eines über Sorge, Arbeit und Tod überlegenen Lebens“ (Hauck, ThWNT 4, 1942, 365, unter Verweis auf Od 5,7) oder benennt den glücklichen Zustand der Götter (vgl. Homer, Il 1,406.599; 4,127; 5,340 u.ö.). Auch im NT wird in [1Tim 1,11](#) der „Zustand“ Gottes mit diesem Adjektiv umschrieben.

Anders als das Verbum *olbizein* bezeichnet *makarizein* indessen nicht ein „segnen“ im Sinne von „glücklich machen“, sondern von „glücklich preisen“ ([Lk 1,48](#); [Jak 5,11](#)). Die unterschiedliche Verwendung von *makarizein* und *eulogein* innerhalb der atl.-jüd. Tradition zeigt sich besonders gut in [Ps 72,17](#): Dort wird die → [Abrahamsverheißung](#) von [Gen 12,3](#) (in ihm sollen gesegnet sein alle Stämme der Erde - *eulogethesonta*) auf den kommenden König von Israel gedeutet; das hat zur Folge, dass diesen König alle Völker glücklich preisen (*makariousin* – vgl. auch die entsprechenden Belege in [Ps 33,12](#); [Ps 41,2](#); [Ps 84,5](#) und [Ps 146,5](#)). Hier wird also ein Bedeutungsunterschied zwischen „segnen“ und „glücklich preisen“ sichtbar. Anders als *olbizein* findet *makarizein* zwar in der jüd.-christl. Tradition weiter Verwendung, scheidet aber als Äquivalent für „segnen“ aus.

1.3. eulogein ktl.

Erstmals bei Pindar belegt ist ein Wort, das in der jüdischen Literatur der hellenistischen Zeit die Vorstellung vom Segen in besonderer Weise prägt: *eulogia* (Olympia 5,24; Nemea 4,5; Isthmia 3/4,3; 6,21). Die griechischen Dramatiker kennen zwar *olbizein ktl.* noch gut, benutzen aber ebenso schon das aus dem griechischen Adverb *eu* (gut) und dem Verbum *legein* (reden) gebildete Wortfeld (vgl. Aischylos, Agamemnon 580 u.ö.; Sophokles, Philoktetes 1314 u.ö.; Euripides, Ion 137 u.ö.). Bei Aischylos belegt ist auch das Attribut *eulogos* im Sinne von „schönklingend, plausibel, vernünftig“, das vor allem in philosophischen Argumentationen gerne verwendet wird (allein bei Aristoteles 300x).

Unter *eulogia* wird ursprünglich eine Lob- und Preisrede verstanden; entsprechend bedeutet *eulogein* zunächst „rühmen, preisen“ (Belege bei Heckel, 14). Bei Euripides taucht der Begriff auch in einem theologischen Kontext auf: In Suppl 925 heißt es, dass die Götter einen Menschen ehren, während umgekehrt in Ion 1614 mit diesem Begriff der Lobpreis Gottes bezeichnet wird.

1.4. Von olbizein ktl. zu eulogein ktl.

Auffälliger Weise ist das Wortfeld *olbizein* im jüdischen Schrifttum der hellenistischen Zeit (und damit auch in der LXX und im NT) nicht belegt.

Vermutlich haben hellenistische Juden „bewusst einen Begriff gewählt, der bisher kaum in einem religiösen Kontext gebraucht wurde und mit einer neuen Prägung versehen werden konnte“ (Heckel, 16). Ausgangspunkt war dafür die Preisrede, die auf Gott bezogen und von daher zum terminus technicus für das Gotteslob werden konnte. Insofern eignete sich der Begriff auch am besten für die Übersetzung des hebräischen Wortes *brk*. Weil *brk* im AT jedoch ebenso für den von Gott ausgehenden Segen verwendet wurde, hat auch *eulogein* „diesen zweiten, in der früheren paganen Gräzität noch nicht nachweisbaren Bedeutungsaspekt in der Septuaginta neu hinzugewonnen“ (Heckel, 16). Beide Aspekte hätte man auch mit der Vokabel *olbizein ktl.* abdecken können. Für die Favorisierung von *eulogein* gibt es allerdings noch einen weiteren Grund: Offenbar war der Bezug des Wortfelds von *olbizein* zum heidnischen Götterglauben so stark, dass man diesen Begriff beiseite ließ. Gab es doch neben dem literarischen Niederschlag eines „Zeus olbios“ (Aischylos, Suppl, 526) in Kilikien ein im 3.-1. Jahrhundert monumental ausgebautes Zeus-Olbios-Heiligtum, ja sogar einen olbischen Tempelstaat! Darüber hinaus macht das Wort *eulogein* in besonderer Weise deutlich, dass es sich beim Loben und Preisen wie auch beim Segnen eben um ein Wortgeschehen handelt: Grundsätzlich ist bei dem Wortfeld *eulogein ktl.* zwischen dem Segensvorgang, dem Segensakt und der Segenswirkung zu unterscheiden (Heckel, 41).

2. Grundlegendes zu *eulogein ktl.* im Neuen Testament

2.1. Begriffliche Abgrenzung

Die Wortfamilie *eulogein ktl.* taucht im NT in Form des Verbs (*eulogein* – 41 Belege), des Adjektivs (*eulogetos* – 8 Belege) sowie des Substantivs (*eulogia* – 16 Belege) auf. *Eulogein* kann der Gegenbegriff zu *katarasthai* ([Gal 3,8-10](#); [Röm 12,14](#); [Mt 25,34,41](#); [Lk 6,28](#) - vgl. den Zusatz in [Mt 5,44](#); [Jak 3,9,10](#)) sein, ebenso wie zu *loidorein* (schmähen) ([1Kor 4,12](#)). In [2Kor 9,5](#) ist *pleonexia* (Geiz) das Gegenteil von *eulogia*, während in [2Kor 9,6](#) *phedomenos* (sparsam, spärlich) der Gegenbegriff zu *eulogetos* ist.

2.2. Grundbedeutung

Das griechische Wort *eu-legein* heißt inhaltlich und formal zunächst nichts anderes als „gut reden“. Das kann zweierlei bedeuten: Entweder meint es „in schöner Sprache reden“ (so in erster Linie bei der Verwendung des Hauptworts *eulogia*) oder „gut von jemandem sprechen“. Nach Platon (Resp III 400d) gehören

eulogia, *euarmostia*, *euschaimosyne* und *eurhythmia* zum Ausdruck wahrhaft sittlicher Geisteshaltung. Der Begriff *eulogia* hat in der griechischen Literatur als „Schönrednerei“ mitunter jedoch auch einen negativen Klang (Lukian, Lexiphanes 1). *Kakologein* kommt im NT vor, aber nicht als Gegensatz zu *eulogein*, sondern im klassischen Sinne von „übel reden“ ([Mk 9,39](#); [Apg 19,9](#) – in [Mk 7,10](#) / [Mt 15,4](#) ist *kakologein* der Gegensatz von *timan* - ehren).

3. Vorkommen im Neuen Testament

3.1. Paulus

Im → [Corpus Paulinum](#) taucht das Wortfeld *eulogein* nur in → true, → [1Kor](#), → [2Kor](#) und → [Röm](#) auf – nicht hingegen im → [1Thess](#), in → [Phil](#) und im → [Phlm](#). Jenseits der theologischen Bedeutung von *eulogein ktl.* kennt auch Paulus das Verständnis der Vokabel als „Schönrednerei“ ([Röm 16,18](#)). Nimmt man den Gal als den ältesten der genannten Briefe an, dann findet sich der zeitlich erste ntl. Beleg in [Gal 3,8f.14](#).

3.1.1. Gott bzw. Christus als Subjekt des Segens

In [Gal 3,8](#) zitiert → [Paulus Gen 12,3](#) mit der Absicht, die Rechtfertigung der Völker (*ethne*) aus Glauben biblisch zu begründen ([Gal 3,1-14](#)). Demzufolge zeigt sich die Abrahamskindschaft nicht mehr in der ethnischen Zugehörigkeit zum Volk Israel, sondern in dem Glauben, der zur → [Rechtfertigung](#) führt ([Gal 3,7](#)). Dass Paulus die „*phylai tes ges* / Stämme der Erde“ dabei in „*ethne* / Völker“ ändert, hängt vor allem mit seinem Selbstverständnis als Völkerapostel und mit den heidenchristlichen galatischen Adressatengemeinden zusammen ([Gal 1,16](#)). Deshalb bekommen die Galater in der Einleitung des Zitats auch die „paulinische Brille“ aufgesetzt: Die zitierte Schriftstelle habe es vorausgesehen, dass die Völker (*ethne*) durch den Glauben gerecht würden. Von vornherein war es demnach das Ziel Gottes, die Völker durch Abraham in seinen Heilsplan einzubeziehen und unter seinen Segen zu stellen.

Zweifellos liegt mit der Formulierung in [Gen 12,3](#) wie auch mit dem Zitat in [Gal 3,8](#) ein *passivum divinum* vor – d.h. der Segen, der hier in Aussicht gestellt wird, geht von Gott aus. Gerahmt wird die Argumentation in [Gal 3,1-14](#) durch die Vorstellung von der Gabe bzw. dem Empfang des Geistes ([Gal 3,2-5.14](#)). Durch den Glauben empfängt man den Geist, was nun als „Segen Abrahams“ qualifiziert wird ([Gal 3,14](#)). Die vor Paulus nicht belegte Formulierung „segnen mit dem Glauben Abrahams“ (*eulogein syn to pisto Abraam*) ist so zu deuten, dass auch Abraham Empfänger der Segnung ist und die Galater als solche auf einer

Stufe mit ihm stehen (Heckel, 125).

Glaube (*pistis*) und Werke des Gesetzes (*erga nomou*) stehen zueinander in Opposition. In diesem Zusammenhang kommt Paulus auch auf den → [Fluch](#) (*katara ktl.*) zu sprechen. Dieser Fluch für alle, die aus den Werken des Gesetzes leben, wird endzeitliche Folgen haben. Der Segen aber, der den *ethne*, d.h. den Galatern, zukommt, besteht präsentisch in der Gabe des Geistes (die Vorstellung, dass der Geist den Glaubenden verheißen ist, findet sich so nur noch in [Apg 2,33](#)). Die Völker erhalten Anteil an Gottes Geist durch den Glauben ([Röm 1,4](#); [Röm 7,6](#); [Röm 8,2](#); [1Kor 6,11](#); [1Kor 12,13](#) – vgl. Wolter, 2011, 157f.).

Im Galaterbrief macht Paulus deutlich, dass sein Verständnis von der eschatologischen Wirkung des göttlichen Segens und Fluchs biblisch begründet ist. Zugleich integriert er sein Verständnis von Segen (*eulogia*) und Fluch (*katara*) in sein zentrales theologisches Anliegen, nämlich die Verkündigung der Freiheit von der Anklage durch die Tora und die Gabe des Geistes für alle Völker.

3.1.2. „Segen“ in Röm 15,29

In [Röm 15,29](#) kündigt Paulus sein Kommen in Rom „in der Fülle des Segens Christi“ (*en pleromati eulogias Christou*) an. Für diese Formulierung legt sich eine adjektivische Auflösung nahe: „mit dem vollen Segen, doch unterstreicht das Substantiv seinen überströmenden Reichtum“ (Heckel, 110). Das korrespondiert der Besuchsankündigung in [Röm 1,11-15](#). Dort macht Paulus deutlich, dass er den Römern eine „geistliche Gnadengabe“ (*charisma pneumatikon*) mitteilen möchte. Dies wiederum entspricht der Intention von [Gal 3,1-14](#): Paulus versteht hier wie dort seine Botschaft als Vermittlung von Segen in Form der Verleihung des Geistes als Zeichen für die Gerechtigkeit im Glauben (vgl. [Röm 5,15f](#)) und des ewigen Lebens ([Röm 6,23](#)). Der Geist ist Angeld („Erstlingsgabe“) für das in Aussicht gestellte eschatologische Heil ([Röm 8,4-14.23-26](#)).

Somit lässt sich der Begriff „Segen Christi“ (*eulogia Christou*) bei Paulus als eine Abbeviatur seiner gesamten Verkündigung verstehen ([Röm 1,15-17](#)). Insofern Christus selbst der Urheber dieser Verkündigung ([Gal 1,15f](#)) und damit auch dieses Segens für die Römer ist, liegt in der Genitivkonstruktion zweifellos ein Genitivus auctoris vor (Heckel, 110).

Die Wirkung der geistlichen Gabe und damit des Segens ist nach [Röm 1,11-13](#) Stärkung, wechselseitiger Trost (*symparakaleo* als Hapaxlegomenon bei Paulus) sowie Fruchtbringen. Was Paulus unter diesem Fruchtbringen versteht, erläutert er in [Gal 5,22-23](#).

Menschen als Subjekt und Objekt des Segnens – Glaubende als Subjekt, Andere als Objekt des Segens

1) 2Kor 9,5f.

Im Kontext der → [Kollektensammlung für Jerusalem](#) taucht viermal der Begriff *eulogia* auf ([2Kor 9,5f](#)). Paulus qualifiziert zunächst die Kollekte selbst als *eulogia* (Segensgabe) und bittet die Korinther, diese Gabe wie eine „Segensgabe“ und nicht wie eine „Gabe des Geizes“ (*hos eulogian kai me hos pleonexian*) vorzubereiten. Immer wieder hat man vermutet, dass es sich hier um ein Wortspiel handelt, da Kollekte eigentlich „*logeia*“ heißt ([1Kor 16,1f](#)). Doch diese These greift zu kurz. Ein Bezug besteht weniger zu [1Kor 16,1f](#) als vielmehr zu [Gal 3,6ff](#), wo die Völker als Segensempfänger qualifiziert werden. Wenn Paulus die Kollekte nun als *eulogia* bezeichnet, kehrt er damit die Richtung um. Während in [Gal 3](#) der Segen den Heiden zugutekommt, geht der Segen jetzt von diesen (von Gott gesegneten) Heiden aus. Deshalb ist der Gegenbegriff zu *eulogia* in diesem Zusammenhang auch nicht Fluch, sondern *pleonexia*, d.h. Habgier bzw. Geiz, weil der von den Heiden reich empfangene Segen nicht geizig behalten werden, sondern in Form einer Geldsammlung der Urgemeinde zugute kommen soll. Das ist für Paulus auch der Grund, weshalb er die Kollekte mit einer Saat vergleicht, die – wenn sie aufgeht – zum Segen (*ep' eulogiais*) gesät ist. Paulus will also sagen, dass das, was mit dem Ziel des Segens gesät worden ist, mit dem gleichen Ziel bzw. Ergebnis geerntet wird.

2) Röm 12,14

Hinter [Röm 12,14](#) und [Lk 6,28a](#) steht offensichtlich eine gemeinsame Tradition: Die Aufforderung, die „Verflucher“ (Lukas) bzw. die „Verfolger“ (Paulus) zu segnen, ist vorneutestamentlich so nicht belegt. Zwar findet sich der Imperativ *eulogeite* (segnet) in der Septuaginta zuhauf, aber durchgängig (!) nur mit dem Akkusativobjekt „Herr“ bzw. „Gott“. Im vorliegenden Fall fungiert bei Lukas wie auch bei Paulus das „Verfluchen“ (*katarasthai*) als Gegenbegriff zu *eulogein*. Zu fragen bleibt, welche Handlungsweise Paulus mit dem *eulogein* verbindet, da das „verfolgen“ (*diokein*) relativ eindeutig ist.

Darauf gibt [Röm 12,17.21](#) eine Antwort: Paulus erwartet, dass die Angesprochenen auf Gutes bedacht sind und den Verfolgern „Wohltaten“ (*kalos poieite!*, vgl. [Lk 6,28](#)) erweisen – vielleicht im Sinne von [Lk 6,28](#) (den Feinden Gutes tun und für sie bitten). Dabei geht es ihm nicht etwa darum, das Ideal eines aggressionsarmen Menschen zu propagieren. Paulus rechnet damit, dass der erste Impuls erfahrener Gewalt die Gegengewalt ist ([Röm 12,19](#)). Doch er

mutet der römischen Gemeinde zu, gerade in solchen Fällen auf Gewalt zu verzichten und dem Feind zu essen und zu trinken zu geben ([Röm 12,20](#)).

Gewaltverzicht ist für Paulus möglich, weil er die Gewaltausübung sowohl zeitlich als auch im Hinblick auf das Gewaltsubjekt verlagert: Erst in der (endzeitlichen) Zukunft wird die Reaktion auf gewalttätiges Handeln gegenüber den Angesprochenen erfolgen. Zugleich wird diese Reaktion ganz in Gottes Hand gelegt. Verfolger zu segnen, bedeutet also nicht nur, ihnen gute Wünsche mit auf den Weg zu geben, sondern ihnen Gutes zu tun und auf diese Art und Weise auch die Verfolger am (selbst erfahrenen) Segen Gottes teilhaben zu lassen.

3) 1Kor 4,12

In dem → [Peristasenkatalog](#) von [1Kor 4,10-13](#) wird das Handeln des Verfolgten noch einmal am Beispiel des Paulus selbst illustriert, der Hunger, Durst und Blöße leidet, geschlagen wird und keine feste Bleibe hat, geschmäht, verfolgt und verlästert wird. Seine Reaktion ist jedoch: Er segnet, er erduldet es und redet positiv (*eulogoumen, anechometha, parakaloumen*). Auffällig ist, dass der Gegenbegriff zu *eulogein* hier *loidorein* und nicht *katarasthai* ist. Das hängt mit der Bedeutung von „segnen“ in diesem Kontext zusammen. „Schmähen“ (*loidorein*) ist ein Beispiel für die dem Segnen diametral gegenüber stehenden schlechten Taten.

3.1.4. Das Lob Gottes bzw. Gott als Objekt des *eulogein* bzw. der *eulogia*

1) Das Verbaladjektiv *eulogetos*

Insgesamt viermal taucht im Corpus Paulinum das Verbaladjektiv *eulogetos* auf – stets formelhaft gebraucht und (anders als das Partizip Perfekt Passiv *eulogemenos*, das sich bei Paulus gar nicht findet) ausschließlich auf Gott bezogen ([Röm 1,25](#); [Röm 9,5](#); [2Kor 1,3](#); [2Kor 11,31](#)). Nachweisen lässt sich dieses Wort erstmals in der Septuaginta als Übersetzung des hebräischen *baruch* (Heckel, 43-48) – eine Übersetzung mit „gelobt, gepriesen“ legt sich hier nahe.

2) Der Becher des Segens / der Lobpreisung / des Dankes

In welcher Art und Weise Paulus das Verb *eulogein* bzw. das Substantiv *eulogia* in [1Kor 10,16](#) verwendet, ist auf den ersten Blick nicht klar, da *eulogein* sowohl im Sinne von „segnen“ als auch „loben, preisen“ bzw. „das Lobgebet (beim Mahl) sprechen“ ([1Kor 14,16](#): hier wird *eulogein* als *eucharistia* bezeichnet) verwendet wird. Das letztere ist wohl ausschlaggebend, da Paulus „auch in der

Abendmahlsüberlieferung im gleichen Sinne in 11,24 *eucharistein* verwendet“ (Heckel, 35). In JosAs 8,5 und 11 findet sich eine vergleichbare Begrifflichkeit: Auch hier wird vom Segensbecher (*poterion eulogias*) gesprochen, wobei *eulogein* den Sinn von „loben / preisen“ annimmt. Von daher ist zu vermuten, dass die sich daran anschließenden Belege von *eulogein* ebenfalls im Sinne von „preisen und loben“ zu übersetzen sind.

Die Bezeichnung „Segensbecher“ ist demnach irreführend, „da es sich um eine Eulogie handelt und mit dieser Benediktion nicht der Becher gesegnet, sondern Gott für die Gaben des Mahls gedankt wird“ (Heckel, 35; anders Karrer, 212-215, und Obermann, 71-73). Zentral geht es also um den Lobpreis und den Dank gegenüber Gott als den „eigentlichen Adressaten“ (Heckel, 36). Ähnlich ist die Verwendung von *eulogein* in [1Kor 14,16](#): Auch hier werden Lob Gottes und Dank nahezu parallel verwendet.

3.2. Epheserbrief

Der deuteropaulinische → [Epheserbrief](#) beginnt – ähnlich wie [2Kor](#) (1,3) und [1Petr](#) (1,3) – mit einer genuin frühchristlichen Eulogie (Heckel, 50). Wie schon bei Paulus (und ihm folgend im gesamten weiteren NT) ist das Verbaladjektiv *eulogetos* auch hier Gott vorbehalten. Der Verfasser des Epheserbriefs macht mit dieser Eulogie deutlich, dass sich das Wortfeld *eulogein* nicht nur auf Gott bezieht (im Sinne von Lobpreis), sondern vornehmlich von Gott auf die Glaubenden ausgeht (im Sinne von Segen).

Dabei nimmt die Entfaltung der Eulogie von [Eph 1,3](#) insofern paulinisches Gedankengut auf, als hier wie dort mit dem Begriff *eulogia* der Inhalt der christlichen Verkündigung zusammenfassend benannt wird. Nach [Gal 3](#) war unter dem Segen vor allem die Gabe des Geistes zu verstehen. Diesen Gedanken bringt der Verfasser des Epheserbriefs mit seiner Rede von der *pneumatike eulogia* auf den Punkt. Die folgenden Verse ([Eph 1,4-14](#)) explizieren diesen bereits von Gott zugeeigneten Segen mit Blick auf die Adressaten: sie sind erwählt (V. 4), vorherbestimmt, Gottes Kinder zu sein durch Jesus Christus (V. 5), erlöst (V. 7.14), eingesetzt als Erben (V. 11), versiegelt mit dem Heiligen Geist (V. 13) als Eigentum Gottes (V. 14).

3.3. Hebräerbrief

Der → [Hebräerbrief](#) gebraucht den Begriff *eulogein* durchgängig im Sinne von „segnen“, niemals jedoch im Sinne von „loben“. Die Segensverheißung gegenüber Abraham ist dabei das herausragende Beispiel für die Verlässlichkeit Gottes ([Hebr 6,14](#)). So ist auch in [Hebr 6,13](#) weniger der Glaube Abrahams als

vielmehr die Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit der Verheißung das eigentliche Thema (Gräßer, I 374). Der Wortlaut des „Schwurs“ Gottes entspricht im Wesentlichen dem Wortlaut von [Gen 22,17](#). Insofern hat der Verfasser des Hebräerbriefts die Geburt → [Isaaks](#) als Erfüllung dieser Segens- und Mehrungsverheißung verstanden (6,15). Erst in zweiter Linie dient Abraham mit seiner Haltung gegenüber der Segensverheißung der christlichen Gemeinde als Vorbild: Er war in der Lage, geduldig zu warten (6,15 – Rose, 69f.).

Auch im christologischen Hauptteil ([Hebr 7,1-10,18](#)) spielt der Segen eine wichtige Rolle. Abraham ist deshalb „geringer“ einzuschätzen als Melchisedek, der Priesterkönig von Salem ([Gen 14,18-20](#)), weil er von ihm gesegnet wurde und ihm den Zehnten gab. Offenkundig geht es dem Verfasser dabei um die „einzigartige soteriologische Überlegenheit“ Melchisedeks (Heckel, 175). Der Segen aus [Gen 14](#) ist für die Argumentation von [Hebr 7](#) nur deshalb wichtig, weil dadurch die soteriologische Überlegenheit des → [Melchisedek](#) über Abraham deutlich gemacht werden kann. Inhaltlich spielt dieser Segen – anders als in [Hebr 6](#) (s.o.) – keine Rolle.

In [Hebr 11,20f](#) geht es um weitere Segenshandlungen aus der → [Erzvätergeschichte](#) ([Gen 27,27-29.38-40](#); [Gen 48,15f](#)). Die Weitergabe des Segens durch die Patriarchen (Isaak –11,20; Jakob –11,21; beide werden in 11,9 ausdrücklich als „Miterben der Verheißung“ an Abraham bezeichnet) geschieht beide Male nur „aufgrund des Glaubens“. Wie schon in [Hebr 6,14](#) hat der Segen auch hier eine futurische Ausrichtung: Es geht um die „Anwartschaft auf jenes ewige Erbe ..., das durch den Glauben zum bleibenden Besitz werden soll“ (Heckel, 177). Darin äußert sich sowohl die Treue Gottes, der seine Verheißungen an den Gesegneten eschatologisch erfüllen wird, als auch der Glaube der Erzväter, die auf die Erfüllung dieser Verheißungen vertrauen. Als negatives Beispiel dient → [Esau](#), der nach [Hebr 11,20](#) zwar auch gesegnet wird, jedoch nach 12,7 den Segen nicht ererbt, da er nicht auf die Verheißung vertraut und sein Erstgeburtsrecht verkauft ([Gen 27,30-40](#)). Deshalb wird Esau auch verworfen (*apedokimasthe*). Er dient als Beispiel dafür, dass es ein „Zu-spät“ geben kann und dass der Segen keine „Vollkaskoversicherung“ ist. Grundsätzlich versteht der Hebräerbrieft den Segen jedoch als ein „Wort tröstlicher Ermahnung“ (13,22), durch das die Gemeindeglieder ermuntert werden sollen, an den Zusagen Gottes festzuhalten und einst die eschatologische Wirkung des Segens zu erfahren.

Mit dem Begriff des Segens umschreibt der Verfasser des Hebräerbriefts den Zusammenhang von bereits erfolgter Heilzusage, faktischer Lebenserfahrung und zukünftigem Heil. In dieser Konstellation hat die Orientierung an den atl.

Segensvorstellungen für die Theologie des Hebräerbriefts zentrale Bedeutung.

3.4. Evangelien

3.4.1. Markusevangelium

Markus verwendet die Vokabel *eulogein* relativ selten. Aus der → [Septuaginta](#) übernimmt er die Vorstellung vom Dankgebet vor dem Essen. Bei allen drei Mahlzeiten, von denen er erzählt, spricht Jesus das Dank- bzw. Lobgebet, wofür er jedes Mal das Verb *eulogein* verwendet ([Mk 6,41](#): *eulogesen* – Speisung der 5000; [Mk 8,7](#): *eulogesas* – Dank für die Fische bei der Speisung der 4000; [Mk 14,22](#): *eulogesas* – Brot beim letzten Mahl; [Mk 14,23](#) – Becher beim letzten Mahl). Die Tatsache, dass in [Mk 8,6](#) Jesu Dank für die Brote mit *eucharistesas* umschrieben wird, zeigt, dass im Zusammenhang mit dem Essen *eucharistein* und *eulogein* synonym gebraucht werden können (vgl. [Mk 14,22f](#) sowie die Verwendung beider Verben bei Paulus, s.o.).

Besonderes Gewicht hat die Geschichte von der „Kindersegnung“ in [Mk 10,13-16](#). Nur hier wird ausdrücklich gesagt, dass der irdische Jesus gesegnet habe. An dieser Information scheint gerade Markus gelegen zu sein. Die Kinder werden zunächst zu Jesus gebracht, „damit er sie anrührte“. Das lässt an die Erwartung einer Kraftübertragung denken, wie sie auch bei verschiedenen Krankenheilungen stattfand (vgl. [Mk 1,4](#); [Mk 7,33](#); [Mk 8,22](#) – vgl. bes. [Mk 6,56](#): wer den Wunderheiler berührt, wird gesund; vgl. ferner [Mk 5,27f.30f](#); dazu auch [Mk 3,10](#)). Die abschließende „Umarmung“ der Kinder durch Jesus korrespondiert der eingangs notierten Erwartung einer Berührung ([Mk 10,13](#)) und stellt zugleich eine intratextuelle Verbindung zu [Mk 9,36](#) her. Tatsächlich ist die Verbindung von „Umarmen“ und „Segnen“ vormarkinisch nicht belegt – anders als etwa die Verbindung „küssen“ und „segnen“ (vgl. [Gen 32,1](#); [2Sam 19,40](#); [Tob 7,6](#); JosAs 22,5; 28,15), sodass die Vermutung naheliegt, Markus habe hier ganz bewusst das „Küssen“ (*philein*) durch das etwas distanziertere „Umarmen“ (*enagkalizein*) ersetzt. Die Handauflegung (*titheis* – Partizip Präsens) aber wäre dann explikativ zum Segnen zu verstehen. Jesus segnet also durch die Auflegung der Hände und entspricht damit der Bitte um Berührung der Kinder ein weiteres Mal. Den Ton aber trägt die Segenshandlung. Auch wenn [Mk 10,13-16](#) noch nicht ausreicht, um eine urchristliche Praxis der Kindersegnung zu begründen, lässt sich das theologische Interesse dieser Perikope dennoch deutlich genug erkennen: Jesus hat nicht nur über Kinder gesprochen, sondern hat sie auch ganz bewusst zu Adressaten seiner segnenden Gegenwart gemacht hat.

Markus kennt sowohl das Verbaladjektiv *eulogetos* wie auch das Partizip Perfekt

Passiv *eulogemenos*. Beide Formen verwendet er überlegt: *eulogetos* ([Mk 14,61](#)) bleibt – wie bei Paulus – Gott vorbehalten und fungiert in der Bedeutung „Gelobter“ geradezu als Platzhalter für das Wort „Gott“; *eulogemenos* hingegen kann – ausgehend von [Ps 118,26](#) (wortgetreu in [Mk 11,9](#) zitiert) – sowohl für den in Jerusalem einziehenden Jesus als auch für das mit Jesus kommende Reich Davids ([Mk 11,10](#)) verwendet werden und ist mit „gesegnet“ zu übersetzen. Beide Formen sind in der LXX Übersetzungen des hebräischen *baruch*. Die bei Markus zu beobachtende Unterscheidung zeichnet sich demnach schon in der hebräischen Bibel ab (Heckel, 43-48).

3.4.2. Matthäusevangelium

Matthäus übernimmt im Wesentlichen die Belege von Markus: Er kennt die Verwendung von *eulogein* sowohl als Bezeichnung eines Dankgebets vor dem Essen ([Mt 14,19](#) par. [Mk 6,41](#); [Mt 26,26](#) par. [Mk 14,22](#)) als auch als Part. Perf. Pass. beim Einzug Jesu in Jerusalem ([Mt 21,9](#) par. [Mk 11,9](#)). Die intratextuelle Anspielung auf diesen Jubelruf übernimmt er aus Q ([Mt 23,39](#) par. [Lk 13,35](#)). Der Aufforderung zur Feindesliebe ([Mt 5,44](#) par. [Lk 6,27](#)) fehlt indessen jener Zusatz, der in [Lk 6,28](#) zum segnen derjenigen auffordert, die einen verfluchen.

Anders als in [Mk 14,61](#) taucht in der Frage des Hohenpriesters nach der Identität Jesu auch nicht das Verbaladjektiv *eulogetos* als Synonym für Gott auf; vielmehr fragt der Hohepriester Jesus nun ganz direkt, ob er der Sohn Gottes sei ([Mt 26,63](#)). Das hängt damit zusammen, dass – anders als bei Markus insgesamt – Jesus bei Matthäus bereits vor der → [Kreuzigung](#) als → [Gottessohn](#) erkannt werden darf (vgl. [Mt 14,33](#)).

In der Perikope von der „Kindersegnung“ ([Mt 19,13-15](#)) spricht Matthäus lediglich von Handauflegung und Gebet; weder die Berührung noch die Umarmung oder gar eine Segnung werden ausdrücklich genannt. Auf jeden Fall vermeidet Matthäus durch diese Änderungen die mk Assoziation zu den Wunderheilungen. Als vergleichbare Handlungen kämen für ihn vielleicht eine postbaptismale Handauflegung ([Apg 8,14-19](#); [Apg 19,1-7](#); [Hebr 6,2](#); vgl. auch [Apg 9,17f](#)) oder eine Handauflegung zur Geistmitteilung ([Apg 8,17](#); [Apg 19,6](#) sowie [1Tim 4,14](#); [2Tim 1,6](#)) in Betracht. Allerdings lässt sich weder der eine noch der andere Aspekt in der mt Darstellung nachweisen. Ob Matthäus die mk Vorlage verändert hat, weil er auf eine urgemeindliche Praxis anspielen und diese in der Jesusgeschichte begründet haben wollte (vgl. [1Tim 5,22](#)), bleibt deshalb offen.

Über Markus hinaus findet nur noch ein weiterer Beleg in der Parabel vom Weltgericht ([Mt 25,31-46](#)). Hier werden die endzeitlich Geretteten als

„Gesegnete“ (*eulogoumenoi*) bezeichnet (25,34), während die endzeitlich Verdammten „Verfluchte“ (*kataramenoi*) genannt werden (25,41). Rein formal entspricht diese Verwendung von *eulogein* und *kataran* relativ genau dem Sprachgebrauch bei Paulus in [Gal 3,8-10](#) (vgl. eine ähnliche Alternative in paränetischer Absicht in [Ps 37,22](#) sowie in [Dtn 27,15ff](#)).

3.4.3. Lukasevangelium / Apostelgeschichte

Lukas übernimmt die mk Belege für das Verb *eulogein* nahezu durchgängig. Umso auffälliger ist es, dass er bei der „Kindersegnung“ ([Lk 18,15-17](#)) die mk Vorlage noch deutlicher verändert als Matthäus. In seiner Fassung endet die Szene mit dem Amen-Wort Jesu, ohne das noch von einer Segnung (Markus) oder Handauflegung (Matthäus) berichtet würde. Diese Auslassung scheint darin begründet zu sein, dass das Segnen bei Lukas „dem Auferstandenen vorbehalten bleiben“ soll (Heckel, 59). Eine Handauflegung wiederum wird nicht erwähnt, weil sie bei Lukas nur im Zusammenhang von Heilungsgeschichten ([Lk 4,40](#); [Lk 13,13](#); [Apg 9,12.17](#); [Apg 28,8](#); vgl. auch [Lk 8,54](#)), bei Taufen ([Apg 8,14-19](#); [Apg 19,1-7](#)) oder bei Einsetzungen bzw. Beauftragungen ([Apg 6,6](#); [Apg 13,3](#)) begegnet.

In der Verhandlung vor dem Hohen Rat wird Jesus ähnlich wie in [Mt 26,63](#) ganz direkt gefragt, ob er der Christus ([Lk 22,67](#)) bzw. der Gottessohn ([Lk 22,70](#)) sei, weil auch Lukas aus dieser Bezeichnung von Anfang an kein Geheimnis macht (vgl. nur [Lk 1,32.35](#); [Lk 4,1-13](#)).

Aus Q übernimmt Lukas den (vorausgesagten) Jubelruf beim Einzug in Jerusalem, das Zitat aus [Ps 118,26](#) (Part. Perf. Pass. von *eulogein*) im Kontext der Klage Jesu über Jerusalem ([Lk 13,35](#) par. [Mt 23,39](#)) und aus Markus den dann tatsächlich ausgerufenen Lobpreis der Zuschauer ([Lk 19,38](#) par. [Mk 11,9](#)). Das gilt auch hinsichtlich des Dankens (*eulogein*) Jesu für die fünf Brote und zwei Fische ([Lk 9,16](#) par. [Mk 6,41](#)). Im Zusammenhang mit dem letzten Mahl ändert er indessen das mk *eulogein* in *eucharistein* ([Lk 22,19](#) par. [Mk 14,22](#)), was längst schon zum terminus technicus im Rahmen der (liturgischen) Abendmahlsfeier geworden ist. Für den Dank über dem Brot in der Emmausszene findet dann wiederum *eulogein* Verwendung ([Lk 24,30](#)).

Anders als Matthäus fügt Lukas dem Gebot der Feindesliebe noch die Aufforderung „Segnet, die euch verfluchen!“ an ([Lk 6,28](#)). Offensichtlich bietet er damit eine Kompilation der Versionen von Matthäus ([Mt 5,44](#)) und Paulus ([Röm 12,14](#)). Die Feinde zu segnen, heißt demzufolge nichts anderes, als ihnen Gutes zu tun (6,27) und für sie zu bitten (6,28).

Eine tragende Rolle spielt das Verb *eulogein* in den Kindheitsgeschichten ([Lk 1-2](#)). Das Benedictus des → [Zacharias](#) wird ausdrücklich als Gotteslob qualifiziert ([Lk 1,64.68](#)); dasselbe gilt für das Nunc dimittis des Simeon ([Lk 2,28](#)). Doch auch die umgekehrte Richtung von *eulogein* lässt sich beobachten: So wird etwa Maria (in Anlehnung an [Dtn 28,3-6](#)) mitsamt ihrem ungeborenen Kind gesegnet (nicht „gepriesen“), wobei die Eulogie ihre herausragende Stellung noch einmal verdeutlicht (Wolter, 2008, 98). Nach [Lk 2,34](#) ist dann nicht nur Maria, sondern auch Josef Adressat jenes Segens, den Simeon spricht (*eulogesen autous*).

In der → [Himmelfahrtserzählung](#) kommt dem Verb *eulogein* schließlich eine Schlüsselstellung zu. Zweimal begegnet es mit dem Auferstandenen als Subjekt und den Jüngern als Adressaten ([Lk 24,50f](#)), einmal mit den Jüngern als Subjekt und Gott als Adressat ([Lk 24,53](#)). Bei seinem Abschied segnet der Auferstandene die Jünger mit erhobenen Händen, womit ganz offensichtlich an den Gestus des Hohenpriesters während des großen Versöhnungstags ([Sir 50,19-22](#)) erinnert werden soll (Lohfink, 167-169). Eine vergleichbare Szene findet sich noch in [Lev 9,22-24](#), wo → [Aaron](#) die Israeliten ebenfalls mit erhobenen Händen segnet. Immerhin gibt es auch Unterschiede: So wird in [Lk 24](#) eine Abschiedsszene dargestellt, die an den Auferstandenen gebunden bleibt; eine liturgische Wiederholung des Segens ist nicht im Blick; von einem konkreten Wortlaut erfährt man nichts (Westermann, 1968, 85.88). Das Erheben der Hände gehört hier schlicht „zum Gestus des Segens“ (Wolter, 2008, 795) und erhöht allein die Bedeutsamkeit der ganzen Szene. Zudem tut Jesus genau das, „was der Priester in 1,22 nicht mehr konnte: er segnet, und zwar seine Jünger, zum Dienst“ (Schweizer, 251). Allerdings wird dieser Segen überinterpretiert, wenn man ihn direkt mit der Sendung des Geistes verbindet und dann „das Zeitalter der Kirche als Zeit des Segens, der durch das Auflegen der Hände und das Empfangen des heiligen Geistes vermittelt wird“ bezeichnet (Heckel, 93). Um den künftigen Dienst der Jünger und das künftige Zeitalter der Kirche geht es hier noch nicht, und ein priesterlicher Jesus ist in [Lk 24,50-53](#) – trotz der Anklänge an [Lev 9,22](#) und [Sir 50,20](#) – nicht zu erkennen (gegen Heckel, 99). Der Segen des Auferstandenen markiert primär den Abschluss der irdischen Wirksamkeit Jesu. Was er hinterlässt, ist sein Segen. Die Gesegneten aber antworten darauf in einzig angemessener Weise mit der Proskynese vor dem, der nun zur Rechten Gottes sitzt ([Apg 2,34](#) - [Ps 110,1](#); vgl. auch [Apg 7,56](#)) – also mit einer Demutsgeste, die nach [Lk 4,8](#) ausdrücklich nur Gott gegenüber ausgeführt werden darf (vgl. [Apg 8,27](#); [Apg 24,11](#)) – und loben (*eulogountes*) ihn bzw. Gott. Sie werden dadurch zu Platzhaltern für die glaubende Leserschaft des Lukasevangeliums. Derjenige, der als Irdischer zweimal als *eulogemenos* bezeichnet wurde ([Lk 13,35](#); [Lk 19,38](#)), segnet nun als Auferstandener aus

eigener Vollmacht die Seinen.

Mit dem aus dem AT übernommenen Verbum *eulogeisthai* umschreibt Lukas also das zentrale Anliegen seiner Botschaft: den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus zu wecken. Er tut dies mit Hilfe von [Gen 22,18](#) wie auch schon Paulus in [Gal 3,8f](#); in gleicher Weise umschreibt er damit das Zentrum christlicher Verkündigung.

3.4.4. Johannesevangelium

Für das → [Johannesevangelium](#) spielt der Begriff *eulogein* eine ganz untergeordnete Rolle. Nur einmal taucht er auf, und zwar im Kontext des Einzugs Jesu in Jerusalem in wörtlicher Übernahme von [Ps 118,26](#) (vgl. auch [Mk 11,9](#) par.). Gelobt wird der in Jerusalem Einziehende. Die Bedeutung von *eulogein* im Sinne von Segen für Menschen ist im JohEv nicht belegt. Das bedeutet zwar nicht, dass der Evangelist kein Interesse daran hätte, dass Menschen gesegnet werden (vgl. die Segensformeln in [Joh 14,27](#); [Joh 16,33b](#); [Joh 20,19c](#)), aber der Terminus *eulogein* ist ihm hierfür offenbar nicht geläufig.

3.5. Weitere Schriften

3.5.1. Erster Petrusbrief

Der → [Erste Petrusbrief](#) beginnt – ähnlich wie der [2Kor](#) (1,3) und der [Eph](#) (1,3) – mit einem Lobpreis Gottes (1,3) unter Verwendung des Verbaladjektivs *eulogetos*. Vorneutestamentliche Parallelen gibt es für eine solche „Briefeingangseulogie“ nicht (Deichgräber, 64).

[1Petr 3,9](#) verbindet den Segen wie schon [Röm 12,14-17](#) mit der Feindesliebe, steht dabei jedoch der paulinischen Version näher als der lukanischen (Heckel, 186). Dabei kommt noch ein weiterer Aspekt in den Blick: Die Adressaten sollen ihre Mitmenschen segnen, weil sie selbst dazu berufen sind, Segen zu ererben. Diese Formulierung zielt zweifellos auf das eschatologische Heil der Adressaten ab (Brun, 26), zumal Männer und Frauen der Adressatengemeinde in [1Petr 3,7](#) als „Miterben der Gnade des Lebens“ bezeichnet werden.

Für den Verfasser ergeben sich daraus ethische Konsequenzen. Mit „segnen“ fasst er – dies wird sowohl an [1Petr 3,8](#) als auch anhand des Zitats von [Ps 34,13-17](#) in [1Petr 3,10-12](#) deutlich – Reden und Handeln der Christen gleichermaßen zusammen. „Segnen“ umfasst die auf das Gute ausgerichtete Gesinnung ([1Petr 3,8](#)) ebenso wie „gutes“ Reden und Handeln, also eine entsprechend innere Einstellung ebenso wie die dazugehörigen positiven Äußerungen.

3.5.2. Jakobusbrief

Im → [Jakobusbrief](#) findet sich noch einmal die aus [Lk 6,28](#) und Röm 12,14 bekannte, „klassische“ Gegenüberstellung von segnen (*eulogein*) und fluchen (*katarasthai*). Allerdings geht es hier nicht mehr um das Gebot der Feindesliebe, sondern darum, dass *eulogein* das *katarasthai* ausschließt. Das ist insofern bemerkenswert, als das Akkusativobjekt jeweils variiert: Man kann nicht Gott loben (*eulogein*) und zugleich das Ebenbild Gottes, den Menschen, verfluchen (*kataran*). Identisch ist nämlich das Subjekt, die Zunge. Aus demselben Mund können nicht Segen bzw. Lobpreis (*eulogia*) und Fluch (*katara*) hervorgehen. Ein intaktes Gottesverhältnis muss auch positive Folgen für die zwischenmenschlichen Beziehungen zeitigen. Religiöse und soziale Aspekte werden hier ausdrücklich miteinander verbunden (Heckel, 190). Der Unterschied zu [Lk 6,28](#), [Röm 12,14](#) und [1Petr 3,9](#) besteht darin, dass eine positive Einstellung zum Mitmenschen nicht einfach nur gefordert, sondern mit dem Gottesverhältnis der Glaubenden auch begründet wird: *eulogein* schließt *katarasthai* aus. Auf den jüdischen Hintergrund dieses Gedankengangs ist vielfach verwiesen worden ([Sir 5,9f.14f](#); TestBenj 6,5; 1QS 10,21ff.).

3.5.3. Apokalypse

Der Begriff „*Eulogia*“ erscheint in der → [Apokalypse](#) dreimal im Kontext von Doxologien. In [Apk 5,12](#) ist *eulogia* der letzte Begriff im Zusammenhang mit Kraft, Reichtum, Weisheit, Stärke, Ehre und Preis (*dynamis, ploutos, sophia, ischys, time, doxa*). Dabei meinen die ersten vier (Kraft, Reichtum, Weisheit, Stärke) offensichtlich Eigenschaften Gottes, „die dem Messias zur Ausübung seines Amtes übergeben werden, während die letzten drei [Ehre, Preis und *eulogia* – Einfügung vom Verf.] ... das umschreiben, was in der Darbringung des Lobpreises geschieht“ (Roloff, 78). Der folgende Lobpreis ([Apk 5,13](#)) gilt sowohl dem Schöpfer als auch dem Lamm. Die Doxologie von [Apk 5,13](#) wirkt spiegelverkehrt zu der von 5,12: die letzten drei Begriffe von 5,12 tauchen in 5,13 in umgekehrter Reihenfolge zuerst auf, während die in [Apk 5,12](#) zuerst genannten vier Eigenschaften Gottes zusammenfassend mit *kratos* bezeichnet werden.

Bis auf *eucharistia* sind alle Prädikationen der Doxologie von [Apk 7,12](#) bereits aus 5,12f. bekannt. Das ist deshalb auffällig, weil ansonsten *eulogein* und *eucharistein* auch synonym gebraucht werden können. In der Doxologie von [Apk 7,12](#) lässt sich jedoch nicht mehr so sauber zwischen Eigenschaften und Lobpreis Gottes unterscheiden wie noch in [Apk 5,12-13](#). *Eulogia* im Sinne von „Segen“ für die Glaubenden ist in der Apokalypse nicht belegt. Hier geht es vor

allem um den Lobpreis Gottes, auf dessen Eingreifen zugunsten der bedrängten Glaubenden der Verfasser hofft.

4. Zusammenfassung

Der dem deutschen Begriff „Segen“ im klassischen Griechisch am nächsten kommende Ausdruck *olbizein* taucht weder im AT noch im NT auf. Das mag damit zusammenhängen, dass *eulogein* vor allem den Sprechakt deutlicher zum Ausdruck bringt und das Wortfeld *olbios* stark mit den heidnischen Göttern (besonders Zeus) verbunden ist.

Bereits im AT lässt sich die doppelte Richtung einer „Eulogie“ nachweisen: Entweder richtet sich das *eulogein* auf Gott als „Lobpreis“ oder auf den Menschen als „Segen“.

Für Paulus geht Segen stets von Gott aus und steht in eschatologischer Perspektive. Mit dem Zitat von [Gen 12,3](#) ist er zugleich in der Hoffnungsgeschichte Israels verankert und wird durch den „Glauben“ christologisch zugespitzt. Insofern kann der Begriff *Eulogia* auch als Abkürzung der pln. Verkündigung im Ganzen verstanden werden: Wer gesegnet ist, ist gerechtfertigt und erbt ewiges Leben. Diesem Segensverständnis entspricht das Gotteslob als Antwort vonseiten des Menschen. Wenn indessen Menschen Segen weitergeben, geht es nicht um eschatologisches Heil, sondern um die Weitergabe von „Wohltaten“ (*kalos poieite*). Dieses pln. Segensverständnis in seiner christologischen Zuspitzung sowie in seiner ethischen Entfaltung bestimmt dann maßgeblich auch alle späteren ntl. Schriften.

Die Evangelisten gehen davon aus, dass Segen einerseits Heil bewirkt und andererseits als Lob auf Gott ausgerichtet ist. Darüber hinaus tritt als ein neuer Bedeutungsaspekt von *eulogein* der Dank hinzu, zumal bei Markus *eulogein* synonym zu *eucharistein* verwendet werden kann. Eine besondere Rolle spielt das Wortfeld *eulogein ktl.* im 1k Sondergut als Ausdruck der adäquaten Kommunikation zwischen Gott (Christus) und den Seinen (auch untereinander).

In der Apokalypse dient das Wortfeld *eulogein ktl.* dazu, vor allem das Lob Gottes auf den Punkt zu bringen. Vom Gesegnetsein der Gemeindeglieder ist dabei keine Rede mehr.

Zusammenfassend kann man sagen: Das von Paulus im Galaterbrief aus [Gen 12,3](#) entwickelte christologische Verständnis des Segens, der sich präsentisch im Geistbesitz äußert und sowohl ethische als auch eschatologische Auswirkungen

hat, ist für das ntl. Segensverständnis im Ganzen maßgebend geworden. Aller Segen geht von Gott aus. Erfolgt er von Mensch zu Mensch, dann stellt er sich in der Weitergabe von Wohltaten dar. Ist hingegen Gott Adressat der *Eulogia*, dann hat sie die aus dem AT übernommene Bedeutung des Gotteslobes sowie des Dankes als Antwort auf den empfangenen Segen.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Rusam, Dietrich, Art. Segen / Segnen (NT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2013

Literaturverzeichnis

- Adler, N., Taufe und Handauflegung. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg 9,14-17, NTA 19,3, Münster 1951
- Aland, K., Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias, TEH NF 86, 21963
- Avemarie, F., Die Taufersählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte, WUNT 139, Tübingen 2002
- Behm, J., Die Handauflegung im Urchristentum. Nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht, Darmstadt 1968 (= Leipzig 1911)
- Berger, K., Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984
- Betz, O., Jesu Tischsegens. Psalm 104 in Lehre und Wirken Jesu, in: ders., Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie, WUNT 41, Tübingen 1987, 202-231
- Betz, O. / Schmidt, P. / Grimm, W. / Betz, I., Segen, Handauflegung und Heiliger Geist, in: Aus seinem Schatz Neues und Altes hervorgeholt. In memoriam Otto Betz (1917-2005), hg.v. W.Grimm, Tübingen 2012, 126-140
- Brun, L., Segen und Fluch im Urchristentum, Oslo 1932
- Bultmann, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, Göttingen 1979
- Burchard, Ch., The Importance of Joseph and Aseneth fort he Study oft he New Testament. A General Survey and a Fresh Look at the Lord's Supper, NTS 33 (1987), 102-134
- Derrett, J.D.M., Why Jesus blessed the Children (Mk 10:13-16 par.), NT 25 (1983), 1-18
- Eckstein, H.-J., Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15-4,7, WUNT 86, Tübingen 1996
- Feldmeier, R. / Spieckermann, H., Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Topoi biblischer Theologie 1, Tübingen 2011
- Frettlöh, M.L., Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, 5. Aufl. Gütersloh 2005
- Gottfriedsen, C., Beobachtungen zum alttestamentlichen Segensverständnis, BZ 34, 1990, 1-15
- Gräßer, E., An die Hebräer, EKK XVII/1-3, Zürich u.a. 1990-1997
- Gubler, M.-L., Segen und Fluch in der Bibel, Diak. 33, 2002, 11-17
- Hahn, F., Kindersegnung und Kindertaufe im ältesten Christentum, in: Vom Urchristentum zu Jesus, FS J. Gnilka, hg. v. H. Frankemölle / K. Kertelge, Freiburg u.a. 1989, 497-509
- Hahn, U., Segen. Grundbegriffe Christentum (GTB 688), 2002
- Heckel, U., Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick, WUNT 150, Tübingen 2002

- 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
- Jeremias, J., Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Göttingen 1958
- Jeremias, J., Mc 10,13-16 parr. und die Übung der Kindertaufe in der Urkirche, ZNW 40 (1941), 243-245
- Karrer, M., Der Kelch des neuen Bundes. Erwägungen zum Verständnis des Herrenmahls nach 1Kor 11,23b-25, BZ 34 (1990), 198-221
- Klinghardt, M., Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern, TANZ 13, Tübingen 1996
- Knoch, O., Die Funktion der Handauflegung im Neuen Testament, LJ 33 (1983), 222-235
- Leuenberger, M., Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen (ATHANT 90), Zürich 2008
- Lohfink, G., Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas, StANT 26, München 1961
- Lohse, E., Besprechung von W. Schenk., Der Segen im Neuen Testament. Eine begriffsanalytische Studie, ThA XXV, Berlin 1967, in: ThLZ 94 (1969), 668-670
- Ludolphy, I., Zur Geschichte der Auslegung des Evangelium infantium, in: E. Schott (Hg.), Taufe und neue Existenz, Berlin 1973, 71-86
- Müller, P., In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament, Neukirchen 1992
- Obermann, A., An Gottes Segen ist allen gelegen. Eine Untersuchung zum Segen im Neuen Testament mit einem Ausblick auf kirchliches Segenshandeln heute, BThSt 37, Neukirchen-Vluyn 1998
- Parsons, M.C., The Departure of Jesus in Luke-Acts. The Ascension Narratives in Context, JSNT.SS 21, Sheffield 1983
- Ringshausen, G., Die Kinder der Weisheit. Zur Auslegung von Mk 10,13-16 par., ZNW 77 (1986), 34-63
- Roloff, J., Die Offenbarung des Johannes, ZBK, Zürich 1984
- Rose, Ch., Verheißung und Erfüllung. Zum Verständnis von epaggelia im Hebräerbrief, BZ 33 (1989), 60-80.178-191
- Rusam, D., Das Alte Testament bei Lukas, BZNW 112, Berlin/New York 2003
- Schenk, W., Der Segen im Neuen Testament. Eine begriffsanalytische Studie, ThA XXV, Berlin 1967
- Schlier, H., Der Brief an die Galater, KEK VII, Göttingen 14(5)1971
- Schrage, W., Der Jakobusbrief, in: H.Balz / W.Schrage, Die Katholischen Briefe, NTD 10, Berlin 1980, 5-59
- Schweizer, E., Das Evangelium nach Lukas, NTD 3, Göttingen 1982
- Steffenski, F., Segnen. Gedanken zu einer Geste, PTh 82, 1993, 2-11
- Stegemann, W., Lasset die Kinder zu mir kommen. Sozialgeschichtliche Aspekte des Kinderevangeliums, in: Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen 1, hg. v. W. Schottroff / W. Stegemann, München 1980, 114-144
- Stettler, Ch., Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Propheten bis Jesus, WUNT II/299, Tübingen 2011
- Strobel, A., Säuglings- und Kindertaufe in der ältesten Kirche, in: Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe, hg. v. O. Perels, Berlin u.a. 1963, 7-69
- Tipei, J.F., The Laying on of Hands in the New Testament. Its significance, techniques, and effects, Lanham, MD, u.a. 2009

- Westermann, C., Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968
- Windisch, H., Der zweite Korintherbrief, KEK VI, Göttingen 1970
- Wisdom, J.R., Blessing for the Nations and the Curse of the Law. Paul's Citation of Genesis and Deuteronomy in Gal 3.8-10, WUNT II/133, Tübingen 2001
- Wolter, M., Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen 2008
- Wolter, M., Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011
- Zwiep, A.W., The Ascension of the Messiah in Lukan Christology, NT.S 87, Leiden 1997

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
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de