

Die Kindersegnung Jesu und das Segnen von Kindern

Neutestamentliche und praktisch-theologische Überlegungen zu Mk 10,13–16 par.¹

Ulrich Heckel

Mit dem neu erwachten Interesse am Segen hat in den letzten Jahren auch das Segnen von Kindern verstärkt die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Zur Begründung wird gerne auf die Geschichte von der Kindersegnung Jesu in Mk 10,13–16 hingewiesen, die lange Zeit vor allem zur Legitimation der Säuglings-taufe herangezogen worden war. In der gegenwärtigen Diskussion geht es dagegen eher um den tatsächlichen Vollzug von Kindersegnungen, sei es in der Form einer liturgischen Einzelsegnung, sei es als Segnung einer größeren Gruppe von Kindern bei Einschulungs- oder Familiengottesdiensten. Durch diese Entwicklung hat die Perikope einen theologischen Stellenwert erhalten, der weit über ihre Bedeutung in den Evangelien hinausgeht. Ja, überhaupt haben Segenshandlungen heute ein viel größeres Gewicht als im Urchristentum und wird in unseren Kirchen manches unter dem Begriff des Segens zusammengefasst, was im Neuen Testament so zu bezeichnen noch nicht üblich war. Konkret stellt sich daher die Frage nach dem theologischen Verständnis dieser Segnung Jesu, dem Verhältnis zur Taufe, der Beziehung zur Handauflegung im übrigen Neuen Testament und dem Zusammenhang mit den Kasualien. Viele dieser Fragen ergeben sich nicht aus der synoptischen Textgrundlage, sondern werden durch die kirchliche Praxis an die Perikope von außen herangetragen und verlangen eine weitergehende systematische Reflexion. Deshalb soll zunächst der synoptische Text, dann seine wirkungsgeschichtliche Bedeutung für den Taufgottesdienst und schließlich das Segnen von Kindern in unseren volksgemeinschaftlichen Gemeinden erörtert werden.

1. Das Kinderevangelium in Mk 10,13–16 par. Exegetische Beobachtungen

Da Mk 10,16 als einziger Text in der synoptischen Überlieferung davon erzählt, dass der irdische Jesus segnet,² wird die Perikope gerne als Kindersegnung bezeichnet. Doch ist diese Überschrift aus mehreren Gründen nicht unproblematisch. Denn der Begriff des Segnens (κατελογεῖν) begegnet allein bei Mar-

1 Mit diesem Aufsatz möchte ich dem Jubilar mit seiner Frau von Herzen Gottes Segen wünschen und ihm danken für die langjährige Förderung, das offene Haus, die intensiven Gespräche, das starke Interesse an der kirchlichen Arbeit und die vielfältigen Anregungen, mit denen er mich vom Studium weit über die Assistentenzeit hinaus ins Pfarramt begleitet hat. Der Beitrag fasst Ergebnisse einer ausführlicheren Studie zusammen: Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick (erscheint in WUNT).

2 Vgl. A. Lindemann: Die Kinder und die Gottesherrschaft, WuD 17, 1983, S. 77–104, hier S. 96.

kus, während Lukas jede Andeutung einer Segenshandlung vermeidet und Matthäus nur die Geste der Handauflegung durch ihre zweimalige Erwähnung besonders hervorhebt.³ Vor allem bildet das Berühren und Segnen der Kinder auch bei Markus nicht das Zentrum der Perikope, sondern den szenischen Rahmen für die Worte Jesu über die Kinder und das Reich Gottes. Außerdem ist beim Begriff der Kindersegnung fraglich, ob er nicht schon in einem sehr viel stärkeren Maß eine feste Segenshandlung nahelegen scheint, als es in Mk 10,16 der Fall ist. Deshalb ist auch bei der Auslegung zu differenzieren zwischen dem ursprünglichen Handeln Jesu, dem Sitz im Leben der frühen Christen und der Bedeutung für die heutige Volkskirche.

Bei *Markus* werden in der *Eingangsszene* (V. 13) die Kinder zu Jesus geführt, damit er sie berührt. Da das Verbum *ἅπτεσθαι* sonst vor allem bei Heilungsgeschichten vorkommt,⁴ dürfte mit dem Berühren die Erwartung verbunden sein, dass göttliche Kraft überströmt.⁵ Dementsprechend wurde die Handauflegung in der Alten Kirche als Kraftübertragung verstanden,⁶ die entweder als Abwehr gegen Unglück und Dämonen⁷ sowie böse Kräfte⁸ oder als Geistmitteilung interpretiert wurde.⁹ Angesichts des weiteren Erzählgangs erscheint es aller-

3 Doch wurde die Handauflegung schon seit der Alten Kirche als Segnung verstanden; vgl. Clemens Alexandrinus (gest. vor 215): Paed 1,12,3 (ed. O. Stählin/U. Treu, GCS Clemens Alexandrinus I, Berlin 1972, S. 97,1f); Epiphanius (um 315–403): Pan 67,5,2 (ed. K. Holl/J. Dummer, GCS Epiphanius III, Berlin 1985, S. 137,23f); Theophylakt: Mt, PG 123, S. 353B; vgl. ders.: Mk, PG 123 S.597A–B.

4 Vgl. W. Bauer/K. u. B. Aland: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearb. Aufl., Berlin, New York 1988, s.v. *ἅπτω* 2b.

5 Vgl. die Handauflegung (Mk 5,23 par. Mt 9,18) und Kraftübertragung durch Berührung (Mk 5,30 par. Lk 8,46) sowie die Berührung durch Handauflegung (Lk 5,13 par.) mit der heilenden Kraft (Lk 5,17; 6,19).

6 Vgl. Origenes (ca. 185–254): Matthäuserklärung 15,6f.8 (ed. E. Klostermann, GCS Origenes X Leipzig 1935, S. 364,30–365,26; 371,15–19); Apollinaris von Laodicea (ca. 310–392): Frgm. 96 (ed. J. Reuss: Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche, TU 61, Berlin 1957, S. 32); Viktor von Antiochien (um 500): Mk (ed. J. A. Cramer: Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum, Bd. 1, Catenae in Ev. S. Matthaei et S. Marci, Hildesheim 1967 [= 1840], S. 375,28–30); Euthymius Zigabenus (12. Jh.): Mt, PG 129, S. 521B; vgl. auch H. Windisch: Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum, ZNW 28, 1929, S. 118–142, hier S. 119.

7 Vgl. die Anspielung auf Ps 90,6 LXX bei Origenes (s. Anm. 6) 15,6 (S. 365,5f); vgl. ferner den Segenszustand als Abwesenheit von Kinderverlust, Krankheit, Dürre, Getreiderost in 11Q14 Frgm.1 ii par. 4Q285 Frgm.1 bzw. 8 (DJD XXIII, S. 243–251; DJD XXXVI, S. 241–243), aber auch Offb 22,3: „und nichts Verfluchtes wird mehr sein“.

8 Vgl. Origenes (s. Anm. 6) 15,6f (S. 364,25–365,26; vgl. zur Übersetzung Origenes: Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus II, üs. v. H. J. Vogt, BGrL 30, Stuttgart 1990, S. 98f) und im Anschluss daran Thomas von Aquin (1225–1274): Catena aurea in Mt (ed. A. Guarienti, Bd. 1, Turin 1953, S. 284); vgl. die Schutzfunktion gegenüber Dämonen bei Christianus Druthmarus (gest. 880): Mt, PL 106, S. 1415A–B; zur Schutzfunktion des Segens vgl. Num 6,24, aber auch Ps 91,11; 121,7f; Jub 12,29 (Segen Terachs); 15,32; 22,23 (Segen Abrahams); 27,15; 1QS 2,3.

9 Zum Geistempfang durch Handauflegung vgl. Apg 8,17; 19,6, aber auch 9,17 sowie 1Tim 4,14; 2Tim 1,6; vgl. Hilarius von Poitiers (gest. 367): In Matthaem 19,3 (ed. J. Doignon, SC 258, Paris 1979, S. 90f); vgl. a.a.O., S. 93 Anm. 12 den Hinweis auf Apg 8,14–17; vgl. ebenso Paschasius Radbertus (ca. 790–859): Mt, PL 120, S. 657C; Thomas von Aquin: Mt; Mk (s. Anm. 8; S. 284.509).

dings bemerkenswert, dass diese herkömmliche Schutzfunktion und kreatürliche Seite des Segens in keiner Weise kritisiert wird.¹⁰ Der eigentliche Sinn dieser Handlung erschließt sich jedoch erst durch die Worte Jesu über die Kinder und das Reich Gottes.

Zum Abschluss (V. 16) nimmt Jesus die Kinder in die Arme, segnet sie und legt die Hände auf sie. Da *κατευλογεῖν* das Hauptverb darstellt, handelt es sich um eine *Segenshandlung*, die nach dem In-die-Arme-Schließen durch die Handauflegung vollzogen wird.

Die Verbindung eines Segens mit Umarmung und Handauflegung erinnert an den *Segen Jakobs* in Gen 48.¹¹ Doch dürfen die Unterschiede nicht übersehen werden, dass Jakob die eigenen Enkel segnet und es sich um die einmalige Situation eines Sterbesegens handelt. Auch wenn Jesus sich auf dem Weg ins Leiden befindet, wird von ihm hier eine eher zufällige Einzelbegebenheit erzählt, bei der er fremde Kinder segnet. Außerdem setzt er die Geste der Handauflegung nicht zur Kraftübertragung ein, sondern um die Zugehörigkeit der Kinder zum Reich Gottes zu bekräftigen. Darum kann der Segen Jakobs zwar als Beleg für die Verbindung mit einer Umarmung und Handauflegung dienen, doch verwehren die unterschiedlichen Gegebenheiten weitere Folgerungen für das Verständnis der Kindersegnung Jesu.

In Mk 10,16 wird der *Wortlaut des Segens* nicht überliefert, doch scheint auf dem Hintergrund der jüdischen Baruk-Formel die einfache Wendung ‚Gesegnet seid ihr (von Gott)‘ am plausibelsten.¹² Für diese Vermutung spricht auch die Beobachtung, dass die vorangegangenen Jesuslogien keine Segensworte darstellen, da sie keinen Zuspruch *für* die Kinder, sondern nur Äußerungen *über* sie enthalten¹³ und das Abwehrverbot begründen sollen. Dabei wurde in V. 14 schon seit der Alten Kirche immer wieder auf die Wahl des Demonstrativpronomens hingewiesen, dass nicht diesen (sc. konkreten Kindern), sondern solchen (τοιοῦτων) (sc. die sich ebenso verhalten) das Reich Gottes gehört.¹⁴

10 Vgl. G. Klein: Jesus und die Kinder. Bibelarbeit über Markus 10,13–16, in: ders.: Ärgernisse. Konfrontationen mit dem Neuen Testament, München 1970, S.58–81, hier S. 74: „Das heißt freilich nicht, daß die Erwartungen der Eltern bestätigt würden. Zwar wird Jesus am Ende ihre Kinder anrühren, aber ganz anders, als sie sich das dachten.“

11 Vgl. das Umarmen vor dem Segen in Gen 48,10 (vgl. Jub 31,11.21f). Dieser Hinweis findet sich erstmalig bei Christianus Druthmarus: Mt, PL 106, S.1415B und ist im 17. und 18. Jahrhundert verbreitet gewesen (J. D. M. Derrett: Why Jesus blessed the Children [Mk 10:13–16 par.], NT 25, 1983, S. 1–18, hier S. 3; vgl. z. B. H. Grotius: Annotationes in Novum Testamentum, Bd. 2, verbesserte Ausgabe, Groningen 1827, S. 107). Tertullian: De baptismo 8,1f (ed. J. G. Ph. Borleffs, CChrSL 1, Turnholt 1954, S. 283) verweist auf Gen 48 bei der postbaptismalen Handauflegung.

12 A. Obermann: 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, S. 79.

13 Zu den formgeschichtlichen Merkmalen vgl. U. Heckel: Segnung und Salbung. Theologische und praktische Überlegungen zur Einführung einer neuen Gottesdienstform, KuD 47, 2001, S. 126–155, hier S. 139–150.

14 Hieronymus (um 347–420): Mt III,829–835 zu Mt 19,14 (ed. D. Hurst/M. Adriaen, CChrSL 77, Turnholt 1969, S. 169,829–835); Cyrill von Alexandrien (ca. 380–444): LkHom 54 (ed. R. M. Tonneau, CSCO 140, Louvain 1953, S. 133); Viktor von Antiochien: Mk (s. Anm. 6; S. 375,5f).

Auch das Amenwort in V 15 enthält keine Verheißung, sondern eine Bedingung für das künftige Eingehen in das Reich Gottes. Vor allem werden die anwesenden Kinder nicht direkt angesprochen, sondern nur in dem verallgemeinernden Singular „wie ein Kind“ zum Vergleich herangezogen (ὡς παιδίον). Damit fungiert die Handauflegung nicht als begleitende Geste zu einem Segenswort für die Kinder, sondern wendet sich als demonstrativer Akt an die Jünger.¹⁵ Im Erzählgang erscheint sie daher eher als prophetische Zeichenhandlung,¹⁶ die zeigen soll, dass auch die Kinder¹⁷ von Gott angenommen sind.

Da die Segnungsgeschichte durch das Amenwort eher gesprengt als weitergeführt wird, haben die beiden Seitenreferenten das Kinderevangelium mit einer unterschiedlichen Akzentuierung verändert. *Lukas* (18,15–17) ist vor allem am zeichenhaft-paränetischen Sinn für die Erwachsenen interessiert, weshalb er die Perikope mit dem Amenwort beendet und die Abschlusszene weglässt. So vermeidet er nicht nur den Begriff des Segens, sondern auch die Handauflegung als Segensgeste. Da er am Ende seines Evangeliums durchaus vom Segnen Jesu erzählen kann, dürfte er die Segenshandlung mit einer zweifachen Absicht aus der markinischen Vorlage herausgestrichen haben: zum einen soll das Segnen dem Auferstandenen vorbehalten bleiben (Lk 24,50f). Und da zum anderen die Handauflegung im lukanischen Doppelwerk außer in Heilungsgeschichten (Lk 4,40; 13,13; Apg 28,8) nur noch bei Taufen (Apg 8,16f; 19,5f; vgl. 9,17f), Einsetzungen und Beauftragungen begegnet (Apg 6,6; 13,3), scheint der Evangelist das Berühren der Kinder gerade nicht als (Ein-)Segnung verstanden zu haben, sondern gegen jede Art von Initiationsritus absetzen zu wollen. Für ihn ist das Kinderevangelium keine Segnungsgeschichte, sondern er sieht im Brin-

15 Auch wenn die These einer generellen Bestreitung von Segenshandlungen im Urchristentum so nicht zu halten ist, betont W. Schenk: *Der Segen im Neuen Testament. Eine begriffsanalytische Studie* (ThA XXV), Berlin 1967, S. 71 völlig zu Recht: „Die ganze Stilisierung zeigt uns, daß auch bei Markus kein Interesse an dem Segnen als solchem haftet, was wohl der Fall gewesen wäre, wenn Segenshandlungen der Gemeinde an Kindern bestanden hätten.“

16 M. Hengel: *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge* (BZNW 34), Berlin 1968, S. 75 betont mit dem Hinweis u.a. auf Mk 10,13–16 par., dass Jesu „Tun und Verhalten an entscheidenden Punkten – den alttestamentlichen Propheten vergleichbar, aber sie transzendierend – Gleichnischarakter bekommen können“. Vgl. auch P. Müller: *In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1992, S. 60: „die Segenshandlung selbst wird zum Zeichen“; vgl. a.a.O. Anm.83: „Man kann fast von einer Gleichnishandlung sprechen.“

17 Schon im Alten Testament konnten Kinder eine symbolische Bedeutung erhalten; vgl. die Namen der Kinder Jesajas in Jes 7,3 (vgl. 10,20f); 8,1–4.18 (zitiert in Hebr 2,13) sowie Hoseas Ehe und Kinder in Hos 1–3 und die prophetischen Zeichenhandlungen in 1Kön 11,29ff; 22,11; Jes 20,2–4; Jer 13,1–11; 16,1–13; 19,1–13; 27,1–15; 28,12–14; 32; 43,8–13; 51,59–64; Hes 4f; 12,1–20; 21,23–27; 24,15–27.

gen der Säuglinge den Anlass für ein Jesuswort über die Zugehörigkeit und das beispielhafte Empfangen des Gottesreichs durch die Kinder.

Völlig anders verfährt *Matthäus* (19,13–15), der die Kinder noch stärker in den Mittelpunkt stellt.¹⁸ Vor allem hebt er die Handauflegung besonders hervor, indem er sie durch die *Inclusio* zweimal erwähnt (V. 13.15), das In-die-Arme-Schließen und Segnen aus der markinischen Vorlage weglässt, ἐπί nicht mehr wie Markus neben dem Simplex des Verbuns als Präposition,¹⁹ sondern als Präfix des Kompositums ἐπιτιθέναι verwendet und dadurch – zusammen mit der Fürbitte²⁰ – eine geradezu technisch gebrauchte Redeweise in die Perikope einführt.²¹ Damit konkretisiert Matthäus zum einen die Berührungsabsicht bei Markus schon in der Eingangsszene als Wunsch nach einer Handauflegung und setzt diese durch den Hinweis auf das Gebet von magischen Vorstellungen ab. Zum anderen scheint er im Unterschied zur Ausgangserwartung das Auflegen der Hände nicht mehr als Kraftübertragung verstehen, sondern mit der (natürlich nicht allein Kindern vorbehaltenen) kirchlichen Praxis seiner Zeit verbinden und als Ritus zur Bekräftigung der Zugehörigkeit zum Himmelreich und d. h. zugleich zur Gemeinde deuten zu wollen. Vielleicht liegt hier auch eines der Motive für das redaktionelle Streichen des Segensbegriffs, der bei Matthäus insgesamt zurückgedrängt²² und auch sonst im Neuen Testament nirgends mit einer Handauflegung in Verbindung gebracht wird. Da durch das Auflegen der Hände an den Kindern weder eine Heilung²³ noch eine Ordination²⁴ vollzogen wird, könnte dieser symbolische Akt noch am ehesten eine Anspielung auf die postbaptismale Handauflegung enthalten.²⁵ Allerdings stellt Matthäus selber keinen solchen Bezug zur Taufe her und lässt auch bei der Handauflegung die Funktion der Geistmitteilung nicht anklingen (s. Anm. 9), an der er sonst freilich ebenfalls wenig Interesse zeigt. Damit sollen Taufe und Handauflegung bei Kindern nicht als feste Gewohnheit der matthäischen Gemeinden behauptet

18 Vgl. die Umformulierung vom Bringen der Kinder (Mk 10,13) zu ihrem Gebracht-Werden (Passiv) in Mt 19,13.

19 Vgl. Ps 138,5 LXX; Offb 1,17, aber auch das Kompositum in Mk 8,25.

20 Vgl. Handauflegung und Gebet bei der Kindersegnung (Mt 19,13), nach der Taufe (Apg 8,15.17), bei Beauftragungen (Apg 6,6; 13,3; vgl. auch 14,23) und Heilungen (Mk 7,32–34; Apg 28,8; 1QGenAp 20,21f.28f; vgl. ferner Jak 5,14 sowie 2Kön 5,11).

21 Vgl. W. Bauer/K. u. B. Aland (s. Anm.4), s.v. ἐπιτίθημι 1αα; vgl. auch s.v. ἐπίθεσις. Dieser Sprachgebrauch spricht gegen die Schlussfolgerung von W. Schenk: Segen (s. Anm. 15), S. 69f, dass die Handauflegung für Matthäus „nur von historischer, nicht aber von aktual-theologischer Bedeutung (war).“ Vielmehr deutet der offensichtliche Gebrauch eines technischen Terminus darauf hin, dass Matthäus hier den Ritus der Handauflegung im Sinn hat.

22 Matthäus streicht den Segensbegriff nicht nur in 5,44 aus der Logienquelle und in 19,13–15 aus der markinischen Vorlage, sondern verwendet auch sonst εὐλογεῖν – sofern er es nicht für den Lobpreis und Dank gebraucht (Mt 14,19; 26,26) – nur formelhaft im Part. Perf. Pass. (Mt 21,9; 23,39; 25,34).

23 Mk 5,23 par.; 6,5; 7,32; 8,23.25; [16,18]; Lk 4,40; 13,13; Apg 9,12.17; 28,8; vgl. noch Mk 5,41 par. (vgl. 9,27) sowie 8,23; vgl. auch 1QGenAp 20,22.29, ferner 2Kön 5,11; vgl. U. Heckel: Salbung (s. Anm. 13), S. 136f sowie ders.: Schwachheit und Gnade. Trost im Leiden bei Paulus und in der Seelsorgepraxis heute, Stuttgart 1997, S. 162–172.

24 1Tim 4,14; 2Tim 1,6 (vgl. auch 1Tim 5,22); vgl. als Vorstufe Apg 6,6; 13,3.

25 Apg 8,14–19; 19,1–7; Hebr 6,2; vgl. auch Apg 9,17f.

werden, in bestimmten Fällen – ähnlich wie bei der „Haus“-Formel²⁶ – als Möglichkeit aber auch nicht ausgeschlossen sein.

Außerdem fordert Jesus die Jünger nicht nur (wie bei Markus) auf, das Herbeikommen der Kinder zuzulassen, sondern er verbietet ihnen sogar, dieses zu behindern.²⁷ Versteht man die Wendung „und hindert sie nicht zu mir zu kommen“ als Litotes,²⁸ so enthält sie den Appell, die Kinder geradewegs herzubringen. Daher wäre es im matthäischen Sinne sicher eine Verengung, bei der Kindersegnung nur nach dem liturgischen Sitz im Leben der Gemeinde zu fragen und nicht auch den Missions- und Taufbefehl als Gesamtperspektive im Blick zu behalten (Mt 28,19f). Beide Perikopen sind nämlich durch den Gedanken der eschatologischen Gottesgemeinschaft verbunden, da der Taufbefehl mit der Beistandszusage „ich bin bei euch alle Tage“ schließt und die Handauflegung die Zugehörigkeit der Kinder zum Reich Gottes sichtbar machen soll.

Darüber hinaus wird durch den Gegensatz von Segen und Fluch in der Weltgerichtsrede (Mt 25,34.41) deutlich, dass es eine unverbindliche Kindersegnung nicht geben kann, zumal nicht nur in der matthäischen Redaktion,²⁹ sondern auch in den Lasterkatalogen der paulinischen Paränese die Ungerechten das Reich Gottes nicht erben werden.³⁰ Für die ethische Relevanz spricht (bei allen drei Synoptikern!) auch die enge Verklammerung mit dem reichen Jüngling und dem Eingehen ins Reich Gottes.³¹

2. Kinderevangelium und Säuglingstaufe Kirchengeschichtliche Entwicklungen

Als die *Säuglingstaufe* zur weit verbreiteten Sitte wurde, ist auch das Kinderevangelium allzu schnell liturgisch vereinnahmt worden. Denn in der überlieferten Gestalt findet sich weder ein Taufbezug angedeutet noch wird ein initia-

26 Apg 16,15; 18,8 (vgl. 11,14; 16,31f) und dazu F. Avemarie: Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte (WUNT), Tübingen 2001, S. 100–103.

27 Syntaktisch ist das Herbeikommen bei Matthäus nicht mehr wie bei Markus von ἄφετε abhängig, sondern von μὴ κωλύετε.

28 BDR § 495,2 definiert die Litotes als „Umschreibung einer Steigerung aus Zurückhaltung durch die Negation des Gegenteils“ und ähnlich H. Lausberg: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, 2 Bde., München 1973, § 586: „der in der voluntas gemeinte superlativische Grad der Bedeutung wird durch die Negierung des Gegenteils umschrieben: ‚nicht klein‘ für gemeintes ‚sehr groß‘.“

29 Vgl. auch die Botschaft von der Nähe des Himmelreichs mit dem Friedensgruß und der Fluchgeste des Staubabschüttelns in Mt 10,7.12–15 par. Lk 9,2.5; 10,5f.9–12.

30 1Kor 6,9.10; (15,50); Gal 5,21 sowie Eph 5,5.

31 Vgl. Mk 10,15 par. mit 10,23–25 par. sowie Mt 19,17; vgl. auch die Zugehörigkeit zum Reich Gottes (Mk 10,14 par.) sowie die Fragen nach dem Erben des ewigen Lebens (Mk 10,17 par.; vgl. auch V 30 par.) und dem Gerettetwerden (Mk 10,26 par.). Vgl. G. Ringshausen: Die Kinder der Weisheit. Zur Auslegung von Mk 10,13–16 par., ZNW 77, 1986, S. 34–63, hier S. 58f. „Diese Zusammenhänge erlauben wohl den Schluß, daß die Geschichte vom Reichen als Gegenbild zu der Kindersegnung zu verstehen ist. In das Himmelreich kann nur der eingehen, der sich der Befolgung der Gebote wie ein ‚Kind‘ widmet, wie ein Wanderprophet, der auf seinen eigenen Besitz verzichtet hat.“

torischer Charakter erkennbar.³² Erst die Erwähnung der Kinder liefert das Stichwort, durch das die Perikope eine Bedeutung für die Taufe von Kindern gewonnen hat.

Zwar wird *κωλύειν* gelegentlich mit der *Frage nach einem Taufhindernis* in Verbindung gebracht.³³ Da dieses Verbum von insgesamt 23 Belegen im Neuen Testament aber nur in der Apostelgeschichte dreimal auf die Taufe bezogen und allein in 8,36 in diesem Sinne gebraucht wird und das Kinderevangelium keine solche Andeutung enthält, darf zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien dieser Zusammenhang noch nicht zwingend vorausgesetzt werden.³⁴ Auch der Sache nach wird von Jesus nicht nach irgendeiner Art von (Tauf-)Hindernis gefragt, sondern ein Abwehrverbot ausgesprochen: „hindert nicht!“³⁵ Da Jesus nach dem Zeugnis der Synoptiker selber nicht getauft hat und auch der Taufbefehl in einer redaktionell gestalteten Formulierung erst aus dem Mund des Auferstandenen überliefert wird (Mt 28,18–20), kann das Kinderevangelium nicht die Funktion einer Taufätiologie haben.

Erst als sich die Säuglingstaufe durchsetzte, wurde das Kinderevangelium im frühen Mittelalter in die *Gottesdienstordnungen für die Taufe* übernommen.³⁶ Doch gibt es schon frühere Hinweise auf eine solche Verbindung. So ist Tertulian der erste Zeuge, der Jesu Wort über das Nicht-Hindern mit der Kindertaufe zusammenbringt. Da er die Taufe aber auf das Erwachsenenalter verschieben möchte, zitiert er dieses Jesuswort nur widerwillig als Einwand, den seine Kon-

32 Vgl. J. Jeremias: Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Göttingen 1958, S. 61 (mit einer Formulierung von H. Windisch [s. Anm.6], S. 119): Die Erzählung selbst hat „mit der Taufe nichts zu tun, sondern ist ‚vorsakramental‘. Sie schildert einen Vorfall aus der Wirksamkeit Jesu.“

33 Vgl. O. Cullmann: Spuren einer alten Taufformel im Neuen Testament, in: ders.: Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe (ATHANT 12), 1948, S. 65–73 oder ders.: Vorträge und Aufsätze 1925–1962, hg. v. K. Fröhlich, Tübingen u. a. 1966, S. 524–531 unter Hinweis auf Apg 8,36; 10,47; 11,17 (vgl. Mt 3,14) sowie J. Jeremias: Mc 10,13–16 Parr. und die Übung der Kindertaufe in der Urkirche, ZNW 40, 1941, S. 243–245, hier S. 244.

34 Vgl. K. Aland: Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias, TEH NF 86, 1963, S. 69; A. Strobel: Säuglings- und Kindertaufe in der ältesten Kirche, in: Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe, hg.v. O. Perels, Berlin u.a. 1963, S. 7–69, hier S. 57; P. Müller: Mitte (s. Anm.16), S. 65f.

35 Vgl. dieselbe Aufforderung *μη κωλύετε* – ebenfalls ohne Taufbezug – im Blick auf den fremden Wundertäter in Mk 9,39 par. Lk 9,50; vgl. G. Barth: Die Taufe in frühchristlicher Zeit (BThSt 4), Neukirchen-Vluyn 1981, S. 143: „Zudem begegnet in Mk 10,14 gerade nicht die Frage ‚was hindert?‘ (*τι κωλύει*), sondern der Imperativ ‚hindert nicht!‘ (*μη κωλύετε*), der überall da, wo er sonst im Neuen Testament begegnet (Mk 9,39; Lk 9,50; 1Kor 14,39 vgl. Lk 6,29) mit der Taufe rein gar nichts zu tun hat.“

36 Vgl. G. Kretschmar: Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Liturgia V. Der Taufgottesdienst, Kassel 1970, S. 306f; I. Ludolph: Zur Geschichte der Auslegung des Evangelium infantium, in: E. Schott (Hg.): Taufe und neue Existenz, Berlin 1973, S. 71–86, hier S. 74f; A. Peters: Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 5, Göttingen 1994, S. 178 (mit dem Hinweis auf Th. Klauser: Das römische Capitulare Evangeliorum. Texte und Untersuchungen zu seiner ältesten Geschichte, Bd. I, Typen [LQF 28], Münster 1935, S. 46 Anm. 266).

trahenten gegen das Hinauszögern der Kindertaufe angeführt haben.³⁷ Nun will J. Jeremias aus dieser Stelle schließen, „daß man um 200 allgemein die Worte Jesu ‚Wehret ihnen nicht, zu mir zu kommen‘ (Mt. 19,14) als Aufforderung verstand, die Kinder taufen zu lassen ... ebenso begründen die Apostolischen Konstitutionen mit dem ‚Wehret ihnen nicht‘ die Aufforderung, die $\nu\eta\pi\alpha$ zu taufen.“³⁸ Doch wird man diese beiden Hinweise auf die Kindertaufe nicht zu schnell verallgemeinern dürfen. Denn in den altkirchlichen Quellen findet sich sonst nur noch ein Brief von Papst Innozenz I. (gest. 417), der mit Mk 10,14 die Behauptung zurückzuweisen versucht, dass Kinder das ewige Leben ohne die Taufe erlangen könnten.³⁹ Dass das Kinderevangelium seit dem 4. Jh. weitgehend mit der Kindertaufe verbunden wurde, erklärt sich durch den Einfluss von Augustins Erbsündenlehre.⁴⁰ Unter den Kommentatoren äußert Paschasius Radbertus (ca. 790–859) als erster die Vermutung, dass sich unter der Handauflegung irgendein Sakrament verbirgt,⁴¹ um aus dem Schwanken des Sprachgebrauchs in den Evangelien zwischen Säuglingen und Kindern zu schließen, dass keine Altersstufe von Christus ausgenommen wird. Damit spiegelt die Auslegungsgeschichte des Kinderevangeliums den Wandel wider, der sich mit dessen Einführung in die Gottesdienstordnungen für die Taufe im frühen Mittelalter vollzogen hatte.

Ansonsten lässt sich weder in den *altkirchlichen* noch in den *mittelalterlichen Kommentaren* bei den Zitaten und Anspielungen auf das Kinderevangelium ein direkter Bezug zur Taufe feststellen.⁴² Zwar finden sich gelegentlich Diskussionen über die neutestamentlichen Begriffe für die Kinder und deren Alter.⁴³ Doch thematisieren diese Passagen nicht das Problem des Taufalters, sondern ziehen vor allem die Aufforderung aus 1Kor 14,20 zur Interpretation heran, Kinder zu sein nicht in der Einsicht, sondern in der Bosheit.⁴⁴ Sehr viel häufiger

37 Tertullian: De baptismo 18,5 (s. Anm. 11; S. 293) um 200 n. Chr., d. h. vor seiner Hinwendung zum Montanismus; vgl. auch die Jesusworte vom Empfangen und Eingehen ins Reich Gottes aus dem Kinderevangelium bei Basilius von Caesarea (um 329–379): De baptismo I,2,2; I,2,19; II,4,3 (ed. J. Ducatillon, SC 357, Paris 1989, S. 110.166.226).

38 J. Jeremias: Kindertaufe (s. Anm. 32), S. 63; vgl. ConstAp VI,15,7 (ed. M. Metzger, SC 329, Paris 1986, S. 344,33–36).

39 Innozenz I.: Ep 30,5, PL 20, S. 592AB (= DH Nr. 219); vgl. die kritische Ausgabe: Augustin: Ep 182,5 (ed. A. Goldbacher, CSEL 44, Wien u.a. 1904, S. 720f; vgl. auch die Übersetzung bei I. Ludolph: Geschichte [s. Anm. 36], S. 74).

40 I. Ludolph: Geschichte (s. Anm. 36), S. 74; zur Vorstellung von der natürlichen Unschuld der Kinder und der Bedeutung der Erbsündenlehre für die Kindertaufe vgl. auch H. Windisch: Kindertaufe (s. Anm. 6), S. 134–142.

41 Paschasius Radbertus: Mt, PL 120, S. 656C: „quia unus evangelistarum parvulos dixit, et alter infantes, tertius vero, sinite pueros venire ad me, non absque aliquo scientiae sacramento variatum esse puto“; a.a.O., S. 657D: „forte aliquod latet sacramentum“.

42 Vgl. I. Ludolph: Geschichte (s. Anm. 36), S. 71.

43 Origenes (s. Anm. 6) 15,6 (S. 362f).

44 Apollinaris von Laodicea: Frgm.96 (s. Anm. 6; S. 31); Hieronymus: Mt III,833–835 (s. Anm. 14; S. 169,833–835); Cyrill von Alexandrien (s. Anm. 14); Viktor von Antiochien: Mk (s. Anm. 6; S. 375); Beda Venerabilis (ca. 672–735): Mk (ed. D.Hurst, CChrSL 120, Turnholt 1960, S. 559,681–683); ders.: Lk (a.a.O., S. 326,1206f); Rabanus Maurus (gest. 856): Mt, PG 107, S. 1019C; Paschasius Radbertus: Mt, PL 120, S. 656C; Christianus Druthmarus: Mt, PL 106, S. 1415C; vgl. auch Tertullian: Adversus Valentinianos 2,3 (ed. Ae.Kroymann, CChrSL 2,

werden nur die Jesusworte vom Eingehen in das Reich Gottes angeführt und dem Sinn der Perikope entsprechend *paränetisch ausgelegt*. Dabei kann entweder der Glaube im Vordergrund stehen, wenn Origenes (ca. 185–254) die Kinder als Unmündige im Glauben und noch weniger Unterrichtete interpretiert⁴⁵ oder Hilarius von Poitiers (gest. 367) die Kinder als „Gestalt der Heiden“ (*gentium forma*) bezeichnet, denen durch den Glauben und das Hören das Heil gegeben wird.⁴⁶ In den meisten Fällen wird jedoch das ethische Verhalten⁴⁷ hervorgehoben, wobei je nach Auslegung der Ton auf die Unschuld, Lauterkeit und Demut der Kinder⁴⁸ oder auf das Annehmen der *doctrina evangelii* gelegt wird, das den Lehrern nicht widerspricht, sondern ihre Lehrinhalte gläubig übernimmt und mit Furcht gehorcht.⁴⁹

In der *Reformationszeit* wird die Verbindung mit der Taufe noch dadurch verstärkt, dass das Kinderevangelium durch Luthers Taufbüchlein⁵⁰ als Schrift-

Turnholt 1954, S. 754,3–6); Cyrill von Alexandrien: Frgm. 267 (ed. J. Reuss: Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche, TU 130, Berlin 1983, S. 186).

45 Origenes (s. Anm. 6) 15,7 (S. 367); vgl. auch in Verbindung mit Eph 6,4 Basilius d. Gr.: Regula a Rufino latine versa 7 (ed. K. Zelzer, CSEL 86, Wien 1986, S. 38–40); ders.: Regulae brevius tractatae: Frage 292, PG 31, S. 1288B; vgl. ferner a.a.O.: Frage 217, PG 31, S. 1225C.

46 Hilarius von Poitiers: In Matthaum 19,3 (s. Anm. 9; S. 90f); vgl. daran anschließend Paschasius Radbertus: Mt, PL 120, S. 657B; Thomas von Aquin: Mt (s. Anm. 8; S. 284).

47 Vgl. Johannes Chrysostomus: MtHom 62, PG 58, S. 600f; vgl. „mores“ bei Hieronymus: Mt III,833–835 (s. Anm. 14; S. 169,833–835); Beda Venerabilis: Mt, PG 92, S. 86C; ders.: Mk (s. Anm. 44; S. 559,679ff); ders.: Lk (a.a.O., S. 326,1204ff); Rabanus Maurus: Mt, PG 107, S. 1019C(-D); Paschasius Radbertus: Mt, PL 120, S. 656B(-658A); Thomas von Aquin: Mt (s. Anm. 8; S. 284); ders.: Catena aurea in Lk (ed. A. Guarienti, Bd. 2, Turin 1953, S. 247).

48 Die altkirchliche Interpretation ist im Wortlaut beeinflusst von Herm Mand II 1 (= 27,1); Herm Sim IX 29,1–3 (= 106,1–3); vgl. Tertullian: De baptismo 18,5 (s. Anm. 11; S. 293); Origenes (s. Anm. 6) 15,8 (S. 370f); Apollinaris von Laodicea: Frgm. 96 (s. Anm. 6; S. 32); Ambrosius (339–397): Lk VIII,57–60 (ed. G. Tissot, SC 52, Paris 1958, S. 124–126); Ps.–Chrysostomus: Diatriba ad opus imperfectum in Matthaum. Homilia 32 ex capite XIX, PG 56, S. 804; Cyrill von Alexandrien (s. Anm. 44); Viktor von Antiochien: Mk (s. Anm. 6; S. 376); Petrus von Laodicea (7. Jh.): Mt (ed. D. C. F. G. Heinrici: Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments V, Leipzig 1908, S. 214,2–5); Beda Venerabilis: Mk (s. Anm. 44; S. 559,679–689); ders.: Lk (a.a.O., S. 326,1204–1213); Rabanus Maurus: Mt, PG 107, S. 1019C–D; Paschasius Radbertus: Mt, PL 120, S. 656B–657A; Christianus Druthmarus: Mt, PL 106, S. 1415C; Theophylakt: Mt, PG 123, S. 353C; ders.: Mk, PG 123, S. 597B–C; ders.: Lk, PG 123, S. 1008C–1009A; Euthymius Zigabenus: Mt, PG 129, S. 521A; Thomas von Aquin: Mk (s. Anm. 8; S. 509); ders.: Lk (s. Anm. 44; S. 247); vgl. auch Tertullian: Adversus Valentiananos 2,3 (s. Anm. 44); ders.: De monogamia 8,7 (ed. E. Dekkers, CChrSL 2, S. 1240,45–49); Hilarius von Poitier: Tractatus super Psalmos 63,11 (ed. A. Zingerle, CSEL 22, Mailand 1891, S. 232,8–10); Basilius d. Gr.: Hom in Ps 114,6 LXX, PG 29, S. 489D–492A sowie die diesbezügliche Polemik von Celsus bei Origenes: Contra Celsum III,59 (ed. M. Borret, SC 136, Paris 1968, S. 136f); vgl. auch H. Windisch: Kindertaufe (s. Anm. 6), S. 129–132 mit dem Hinweis auf Bill. I, S. 773f; vgl. II, S. 423.

49 Vgl. Beda Venerabilis: Mk (s. Anm. 44; S. 559,689–695); ders.: Lk (a.a.O., S. 326,1213–1217); Thomas von Aquin: Mk (s. Anm. 8; S. 509), aber auch schon Basilius d. Gr.: Regulae brevius tractatae: Frage 217, PG 31, S. 1225C und im Anschluss daran Thomas von Aquin: Lk (s. Anm. 47; S. 247).

50 BSLK, S. 539f; vgl. A.Peters: Luthers Katechismen (s. Anm. 36), Bd.5, S. 177f.

lesung in vielen Kirchenordnungen Eingang findet⁵¹ und in der Auseinandersetzung mit den Täufern als Hinweis auf die Kindertaufe gewertet wird.⁵² Teil dieser Entwicklung ist das Bild von Lukas Cranach d. Ä. mit dem Titel „Christus segnet die Kinder“ und der Inschrift von Mk 10,14, das, da es als Bildmotiv in der vorreformatorischen Tafelmalerei noch nicht begegnet, als Neuschöpfung der Reformation gelten kann und in späteren Jahren eine große Verbreitung gefunden hat.⁵³

Nach der neuzeitlichen Entdeckung der Kindheit⁵⁴ sowie einer auf die Lebenswirklichkeit der Kinder bezogenen Religionspädagogik⁵⁵ gehört die Kindersegnung in der *heutigen Gemeindearbeit* als „Paradextext“ zum Standardrepertoire von biblischen Texten.⁵⁶ In der Perikopenordnung zählte sie vor der letzten Revision (1978) am 6. Sonntag nach Trinitatis (III. Reihe) zu den Tauftexten, wurde dann aber nach der Diskussion über die Säuglingstaufe herausgenommen. Nun kommt sie am 20. Sonntag nach Trinitatis (I. Reihe) nur noch in Klammern als Anhängsel zur Perikope von der Ehescheidung in Mk 10,2–9(10–

51 Vgl. G. Rietschel/P. Graff: Lehrbuch der Liturgik, Bd.1–2, Göttingen ²1951/1952, S. 558.561f.568. 569.571.594.(596f).607f und für dieselbe Tendenz in der katholischen Kirche H. J. Spital: Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum (LQF 47), Münster 1968, S. 90.

52 I. Ludolph: Geschichte (s. Anm. 36), S. 75–77; U. Luz: Das Evangelium nach Matthäus III (EKK 1/3), Zürich u.a. 1997, S. 116.

53 G. Seebafs: Die Auseinandersetzung mit den Täufern, in: Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers veranstaltet vom Germanischen Nationalmuseum Nürnberg in Zusammenarbeit mit dem Verein für Reformationsgeschichte, Frankfurt 1983, S. 269–271, hier S. 270: „Das Thema begegnet in der vorreformatorischen Tafelmalerei nicht, war aber, wie die vielen, auch unterschiedlichen Repliken und eine Zeichnung für einen Teppich belegen, in den späteren Jahren der Reformation sehr beliebt. Die Illustration der biblischen Geschichte (Matth. 19,13–15; Mark. 10,13–16 und Luk. 18,15–17) ist in diesem Fall deutlich von der liturgischen Tradition der Kirche seit dem frühen Mittelalter geprägt, in der die Erzählung bei der Taufe verlesen wurde.“ Nach P.-K. Schuster: Christus der Kinderfreund Kat. 114–117, in: Luther und die Folgen für die Kunst. Katalog der Ausstellung in der Hamburger Kunsthalle (10.11.83–8.1.84), hg. v. W. Hofmann, München 1983, S. 241–243, hier S. 241 darf das Thema „als eine Neuschöpfung der Reformation gelten. Von unserem Bild, das als eigenhändig gilt, sind mindestens 23 Varianten bekannt.“ Vgl. dasselbe Bildmotiv bei dem Nazarener Erwin Specker (a.a.O., S. 487) und bei Fritz von Uhde (a.a.O., S. 554). Vgl. auch J. Seibert: Art. Kindersegnung, LCI 2, 1990 (= 1970), S. 513f: „Aus dem MA sind nur wenige Darst. bekannt; bes. in Leben-Jesu-Zyklen ... In der Neuzeit werden Darst. auf Tafelbildern, außerhalb eines Zyklus, häufiger, vor allem in der niederl. u. dt. Mal. des 16./17. Jh. ... In Rembrandts ‚Hundertguldenblatt‘ sind die K. u. die Mütter, die die K. zu Jesus bringen, in die Schar der bei Jesus Erlösung Suchenden aufgenommen. – Im 19. Jh. findet sich das Thema noch bei F. v. Uhde oder z. B. bei E. Nolde mit jubelnder Festlichkeit“. Vgl. ausführlicher B. u. B. Diebner: Beispiele zur Bildgeschichte des sogenannten „Kinder-Evangeliums“ Markus 10,13–16, in: G. Krause (Hg.): Die Kinder im Evangelium (PSA 10), Stuttgart u.a. 1973, S. 52–78.

54 Vgl. Ph. Ariès: Geschichte der Kindheit, München 1975.

55 Zur religionspädagogischen Bedeutung von Mk 10,13–16 par. vgl. F. Schweitzer: Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage, Gütersloh 1992, S. 18.405–413; vgl. auch P. Müller: Mitte (s. Anm. 16), S. 400–405.

56 P. Müller: Mitte (s. Anm. 16), S. 33–36 (Zitat S. 34); vgl. auch S. 394–408.

16) vor und wird im Hauptgottesdienst kaum noch eigens thematisiert.⁵⁷ Damit ändert aufs Ganze gesehen auch die Geschichte der Alten Kirche nichts am exegetischen Befund, dass man die Erzählung von Mk 10,13–16 nicht von vornherein als urchristlichen Beleg für die Kindertaufe heranziehen darf.⁵⁸

3. Die Kindersegnung als selbstständiger Gottesdienst Praktisch-theologische Überlegungen

Bestand die Gefahr einer vorschnellen Vereinnahmung schon bei der Taufe, so gilt dies erst recht für die *gottesdienstliche Segnung einzelner Kinder*. Denn im Unterschied zum Taufbefehl in Mt 28,18–20 enthält das Kinderevangelium keine Aufforderung zu einer solchen Handlung und findet sich auch im Neuen Testament nirgends ein Hinweis auf eine entsprechende liturgische Praxis. Deshalb setzen wir ein mit der konkreten Frage, wann diese Diskussion über die Kindersegnung aufgekommen ist.

„Der einzige Beleg aus *nachneutestamentlicher Zeit* ist,“ wie F. Hahn behauptet, „die Stelle aus der Apologie des Aristides 15,11: Wenn ein Kind geboren wird, ‚danken sie Gott‘. Hier ist mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Segnung des Neugeborenen vorausgesetzt.“⁵⁹ Für diese Annahme beruft sich F. Hahn auf A. Strobel, nach dessen Ansicht bei Aristides „eine Segenshandlung ... keineswegs ausgeschlossen ist.“⁶⁰ Doch kann methodisch gesehen nicht „mit hoher Wahrscheinlichkeit“ vorausgesetzt werden, was nur als denkbare Möglichkeit „keineswegs ausgeschlossen“ ist. Aber auch A. Strobel räumt ein, dass seine Annahme einer eigenständigen Kindersegnung sich nicht aus eindeutigen Quellenhinweisen ergibt, sondern vor allem auf einem theologischen Postulat beruht: „Bestreitet man (u. E. mit Recht) die generelle Praxis der Säuglingstaufe in der ältesten Kirche, dann wird dennoch die Frage nach einer liturgischen Ersatzhandlung akut.“⁶¹ Sieht man sich daraufhin die Stelle bei Aristides an, so erweist sich die Behauptung einer liturgischen Kindersegnung als philologisch unhaltbar. Denn das *εὐλογεῖν* gilt in Apol 15 weder bei der Geburt noch beim Tod dem Neugeborenen, sondern Gott und bleibt damit ein Ausdruck für den

57 In Württemberg ist Mk 10,13–16 weiterhin Predigttext am 6. Sonntag nach Trinitatis (III. Reihe).

58 Vgl. F. Hahn: Kindersegnung und Kindertaufe im ältesten Christentum, in: Vom Urchristentum zu Jesus, FS J. Gnlika, hg.v. H. Frankemölle/K. Kertelge, Freiburg u.a. 1989, S. 497–509, hier S. 501; P. Müller: Mitte (s. Anm. 16), S. 76f (vgl. S. 353f); U. Luz: Mt III (s. Anm. 52), S. 116: „Kurz, die Verwendung unseres Textes als biblischer Beleg für die Kindertaufe in der reformatorischen und nachreformatorischen Exegese ist ein klassischer Fall für eine ‚sekundäre Legitimation‘ einer längst und ohne biblischen Grund existierenden Institution durch einen biblischen Text.“ Nur A. Lindemann: Kinder (s. Anm. 2), S. 99 erklärt, dass „sich in dem Apophthegma die Situation einer Gemeinde wider(spiegelt), in der es zu Konflikten über die Zulässigkeit der Taufe von Kindern gekommen war“; vgl. auch F. Beißer: Markus 10,13–16 (parr) – doch ein Text für die Kindertaufe, KuD 41, 1995, S. 244–251, hier S. 250f.

59 F. Hahn: Kindersegnung (s. Anm. 58), S. 501 (Hervorhebung U.H.).

60 A. Strobel: Säuglingstaufe (s. Anm. 34), S. 41.

61 A. Strobel: Säuglingstaufe (s. Anm. 34), S. 41.

Lobpreis und Dank.⁶² Daher ist die Annahme einer liturgischen Kindersegnung historisch unbegründet und so hypothetisch, dass F. Hahn selber in einer Fußnote einräumt: „Wir besitzen keine weiteren und keine eindeutigen Belege für die Praxis einer Segnung von Neugeborenen aus frühchristlicher Zeit.“⁶³ Auch in der Alten Kirche lassen beim Kinderevangelium weder Anspielungen noch Auslegungen irgendeinen Hinweis auf eine eigenständige Segenshandlung an Kindern erkennen. Vielmehr scheint die Einbeziehung in das Taufritual so selbstverständlich zu sein, dass sie nicht mehr thematisiert zu werden braucht.⁶⁴

Als selbstständiger liturgischer Akt lässt sich daher eine Segnung von Neugeborenen weder aus dem Kinderevangelium begründen noch aus der Wirkungsgeschichte dieser Perikope in den ersten Jahrhunderten der Christenheit ableiten.⁶⁵ Die *Forderung nach einer gottesdienstlichen Segenshandlung an Neugeborenen* wurde erst nach dem zweiten Weltkrieg mit größerem Nachdruck erhoben, als die Säuglingstaufe nach der Kritik von K. Barth⁶⁶ und in der Auseinandersetzung zwischen K. Aland und J. Jeremias nicht mehr selbstverständlich akzeptiert wurde.⁶⁷ So ist es auch in der neueren Diskussion bezeichnend, dass die Segnung als Ersatzangebot für die problematisierte Säuglingstaufe gefordert wird. Damit bleibt das Verlangen nach einer Kindersegnung gerade auch in dem

62 Vgl. E. Henneke (Hg.): Die Apologie des Aristides. Recension und Rekonstruktion des Textes (TU 4,3), Leipzig 1893, S. 39: θεὸν εὐλογοῦσιν.

63 F. Hahn: Kindersegnung (s. Anm. 58), S. 502 Anm. 22.

64 Vgl. Basilius d. Gr. in seiner Rede „Über die Taufe“ (s. Anm. 37), aber auch Hilarius von Poitiers (s. Anm. 46) mit den Anklängen an Apg 8,14–17 (vgl. J. Doignon, SC 258, S. 93 Anm. 12).

65 Vgl. O. Hofius: Glaube und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, ZThK 91, 1994, S. 134–156, hier S. 152f Anm. 62: „Das sogenannte ‚Kinderevangelium‘ Mk 10,13–16 redet in der Sache von keiner anderen Heilsgabe als derjenigen, die der auferstandene Herr durch die Taufe gewährt. Denn die Kinder empfangen dadurch, daß sie zu Jesus kommen (V. 14bα) und von ihm gesegnet werden (V. 16), vollen Anteil an der βασιλεία τοῦ θεοῦ (V. 14b.15), die ‚herbeigekommen‘ ist, weil und indem er ‚gekommen‘ ist (Mk 1,14f). Schon von daher wird deutlich, daß es eine fundamentale Verkennung des Segnens Jesu ist, wenn an die Stelle der Säuglingstaufe der Ritus einer Kinder-Segnung im Sinne von Mk 10,13–16 gesetzt wird. Im übrigen ist zu fragen: Woher nimmt die Kirche eigentlich das Recht, ihren Herrn nachzuahmen und durch solche Nachahmung ein neues Sakrament zu etablieren? Daß die Kinder-Segnung – gerade auch für das Empfinden der eine solche Segnung begehrenden Eltern – Sakramentsersatz ist, zeigt ja zur Genüge der Umstand, daß sie einmalig im Gottesdienst durch einen Pfarrer bzw. eine Pfarrerin vollzogen werden soll. Wenn denn Eltern, die für einen Taufaufschub plädieren, ihr Kind gleichwohl unter Gottes Segen gestellt wissen wollen, warum segnen sie es dann nicht – alttestamentlichem Vorbild (vgl. Gen 48,13ff) folgend – selbst und daheim in der Familie?“ (Zu Gen 48 s. bei Anm. 11).

66 K. Barth: Die kirchliche Lehre von der Taufe (TEH NF 4), München 1947; ders.: Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Zürich 1967, S. 180–214.

67 S. Anm. 32ff; vgl. H. Falcke: Vom Sakrament der Gemeinde zur Kasualie der Familie? Zur Frage der Kindersegnung, PTh 57, 1968, S. 409–414, hier S. 409: „Im Zusammenhang der gegenwärtigen Infragestellung der Kindertauf-Praxis der Kirche wird vielfach die Möglichkeit erörtert, an die Stelle der Säuglingstaufe eine Kindersegnung zu setzen.“

bisweilen krampfhaften Bestreben, sie von der Taufe abzugrenzen, paradoxerweise dem theologischen Verständnis der Taufe verhaftet.⁶⁸

Aus dieser Entstehungssituation wird auch die exegetisch problematische Behauptung verständlich, schon im Neuen Testament seien „*Taufe und Segnung*“ deutlich geschieden; an keiner einzigen Stelle ist die Taufe mit einer Segnung oder eine Segnung mit der Taufe verbunden. Der Gestus der Handauflegung gehört zur Segnung – und später zur Geistmitteilung und Ordination, nie aber zur Taufe.⁶⁹ So berechtigt der Hinweis auf den Unterschied zwischen Taufe und Segnung ist, lassen sich beide doch schon deshalb nicht gänzlich voneinander trennen, weil die Handauflegung auch im Anschluss an die Taufe begegnet (s. Anm. 25). Auf diesem Hintergrund wurde die Handauflegung in der frühen Christenheit nicht zu einem eigenständigen Segnungsgottesdienst ausgestaltet, sondern mit der Taufe verbunden. Dabei spielt es nur eine untergeordnete Rolle, ob die Handauflegung im Westen auf den eigentlichen Taufakt folgte oder diesem im Osten zu Beginn und am Ende des taufvorbereitenden Katechumenats voranging.⁷⁰ In beiden Fällen ist die Handauflegung keine selbstständige Segenshandlung, sondern ein Akt der christlichen Initiation und gehört zum Ablauf des Taufgeschehens. So bleibt das Verständnis der Handauflegung als Segensgeste auch dann noch auf die Taufe bezogen, als sie sich seit der Zeit Tertullians im 3. Jh. in der Firmung und Konfirmation zu einer eigenen gottesdienstlichen Einsegnungshandlung zu verselbstständigen begonnen hatte.⁷¹ Daher kann die gottesdienstliche Segnung nicht als Ersatz, sondern nur im weiteren Zusammenhang mit der Taufe sinnvoll erscheinen.

Gegen eine Segnung als Alternativangebot spricht auch der an und für sich berechtigte Hinweis, dass die Taufe „grundsätzlich nicht wiederholt werden (kann)“, während Segenshandlungen unbegrenzt wiederholbar sind.⁷² Angesichts der Zufälligkeit der Überlieferung lassen sich dem Kinderevangelium aber für die Frage nach der *Einmaligkeit oder Wiederholbarkeit* keinerlei Hin-

68 Vgl. R. Stuhlmann: Kindertaufe statt Säuglingstaufe. Ein Plädoyer für den Taufaufschub, PTh 80, 1991, S. 184–204, hier S. 189–191 und S. 203: „Wenn eine Segenshandlung für ein neugeborenes Kind und seine Familie die Bedürfnisse der Betroffenen erfüllt, wird der Wunsch nach Säuglingstaufe aufgegeben. Beide Handlungen führen Alternativen vor Augen, die wirkungsvoller sind als abstrakte theologische Argumentation.“ Vgl. Ch. Barben-Müller: Segenshandlungen als Herausforderung für Kirchen und Theologien, EvTheol 98, 1998, S. 351–370.

69 R. Stuhlmann: Kindertaufe (s. Anm. 68), S. 189f (Hervorhebung U.H.).

70 Vgl. A. Benoît/Ch. Munier: Die Taufe in der Alten Kirche (1.–3. Jahrhundert) (TC IX), Bern u.a. 1994, S. LXXIV (einschließlich der dort angegebenen und im Quellenteil zitierten Belege).

71 Vgl. G. Rietschel/P. Graff: Liturgik (s. Anm. 51), S. 622–677; G. Kretschmar: Art. Firmung, TRE 11, 1983, S. 192–204; K. Dienst: Art. Konfirmation I, TRE 19, 1990, S. 437–445; A. Benoît/Ch. Munier: Taufe (s. Anm. 70), S. XXXIII–XXXVI.LXXIV–LXXV, hier S. LXXV: „Die liturgische und theologische Aufspaltung der Taufe und der Konfirmation ist in der lateinischen Kirche zu Beginn des fünften Jahrhunderts praktisch vollzogen.“ U. Heckel: Kasualien als Segenshandlungen. Zur theologischen Konzeption der Passageriten (Erscheinungsort angefragt).

72 R. Stuhlmann: Kindertaufe (s. Anm. 68), S. 190.

weise entnehmen.⁷³ Vielmehr wäre es in gleicher Weise eine Überfrachtung, diese Einzelszene entweder mit dem einmaligen initiatorischen Akt der Taufe verbinden oder aus dem Fehlen eines solchen Hinweises die beliebige Wiederholbarkeit ableiten zu wollen. Weil die Kindersegnung für Jesus ein demonstrativer Akt ist und sich in paränetischer Absicht an die Jünger (und mit ihnen zugleich an die Gemeinde) wendet, steht die Frage der rituellen Einmaligkeit oder Wiederholbarkeit für Jesus noch gar nicht zur Diskussion. Aber auch zur Abfassungszeit der Evangelien scheint eine spezielle Segnung von Kindern kein Thema gewesen zu sein, da eine solche Praxis bzw. ein entsprechender Konflikt nirgends erkennbar ist. Weit hergeholt wirken daher die Überlegungen, ob die Handlung Jesu eher einen liturgischen Charakter hat oder in den Bereich der Familie gehört (vgl. Anm. 11 zu Gen 48).

Als weiteres Argument für die Segnung Neugeborener wird angeführt, dass in der volksskirchlichen Praxis „die Gliedschaft in der Gemeinde und die Verantwortung eines häuslichen *Taufkatechumenats* in der Zeit zwischen Anmeldung und Vollzug der Taufe meist nicht zu erreichen (ist). ... Eine Entflechtung, wie wir sie vorschlagen, könnte die Situation klären und aus jenem Dilemma herausführen. Das Gespräch mit den Eltern wäre von den Problemen der Taufzucht entlastet.“⁷⁴ Doch wird auch eine Segnung einzelner Neugeborener über kurz oder lang mit demselben Unbehagen zu kämpfen haben wie die gegenwärtige Taufpraxis. Denn nicht nur die Jesusworte im Kinderevangelium, sondern auch jeder Segen hat *paränetische Züge*.⁷⁵ Insofern wäre es ein Missverständnis, nur bei der Taufe die lebenslange Verpflichtung zu erkennen, beim Segen den damit verbundenen paränetischen Anspruch aber zu übergehen.

In der gegenwärtigen Diskussion wird die Kindersegnung meist nicht mit dem Anfang der christlichen Existenz in der Taufe verbunden, sondern als *Passageritus*⁷⁶ auf den *Beginn des Lebens* bezogen.⁷⁷ Denn „die Entflechtung der ver-

73 Gegen P. Müller: Mitte (s. Anm. 16), S. 44 (vgl. S. 46) schließen die Imperfektformen am Anfang (προσέφερον) und am Ende (κατελύγει) gerade nicht „ein Wiederholungsmoment“ ein, denn „im Gegensatz zum Lat. wurde das griech. IpF. nicht selten auch bei der Erzählung vergangener Ereignisse gebraucht (imperfectum historicum od. narrativum). In der Regel bezeichnet dabei der Aor. in sachlicher Kürze die wesentlichen Momente eines Geschehens – öfters unterbrochen vom praesens historicum –, während das IpF. mehr bei den Einzelheiten verweilt, die es breit entwickelt und ausmalt“ (E. G. Hoffmann/H. v. Siebenthal: Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Riehen, Schweiz 1985, § 198 l).

74 H. Falcke: Kindersegnung (s. Anm. 67), S. 412 (Hervorhebung U.H.).

75 Vgl. Lk 6,28; Röm 12,14 (vgl. 1Kor 4,12); 1Petr 3,9 sowie Jak 3,9f, aber auch Apg 3,25f; 2Kor 9,5–15; Gal 3,6–4,7; vgl. auch Anm. 31.

76 Der Begriff stammt aus der Religionswissenschaft und geht zurück auf A. van Gennep: Übergangsriten, Frankfurt a. M. 1999 (dt. Übersetzung der Originalausgabe: Les Rites de Passage. Etude Systématique des Rites, Paris 1909; vgl. daraus ders.: Die Übergangsriten, in: C. A. Schmitz [Hg.]: Religionsethnologie, Frankfurt a. M. 1964, S. 374–389); vgl. zur Begriffsbestimmung P. Gerlitz: Art. Initiation/Initiationsriten, TRE 16, 1987, S. 156–162, hier S. 156f und zur Verwendung in der Praktischen Theologie W. Steck: Art. Kasualien, TRE 17, 1988, S. 673–686, hier S. 674.

77 H. Falcke: Kindersegnung (s. Anm. 67), S. 409: „Die Taufe ist weithin aus dem Sakrament der Gemeinde zur Kasualie der Familie geworden: aus der initio der Gemeinschaft und Kreuzesnachfolge zum Initiationsritus beim Lebensbeginn.“ Daher scheint „die angemess-

schiedenen in der Säuglingstaufe zusammengewachsenen Elemente in eine Segenshandlung und eine Katechumenatstaufe würde also Sinn und Bedeutung der Taufe nicht in den Schatten stellen, sondern könnte im Gegenteil dazu dienen, daß die Taufe mit ihrer spezifischen Aussage in der Kirche neu zur Sprache und zum Leuchten kommt.⁷⁸ Zur Begründung wird zwar gerne auf das Segnen Jesu in Mk 10,13–16 verwiesen, sogleich aber beteuert, dass „dieser Text nicht als ‚Einsetzungsbericht‘ für eine Kindersegnung und diese nicht als ‚Segenssakrament‘ verstanden werden (soll) (das die von Jesus vollzogene Segnung sakramental wiederholte und so in der Tat in Konkurrenz mit dem Taufsakrament geriete).“⁷⁹

Damit ergibt sich ein Paradigmenwechsel, da eine völlig neue Argumentations-schiene eingeschlagen wird. Die Kindersegnung wird nun nicht mehr (wie im Streit um die Säuglingstaufe) auf ihr theologisches Verhältnis zur Taufe als Sakrament befragt, sondern den *Kasualien* an den Wendepunkten des Lebens zugeordnet und durch diesen anderen Deutungsrahmen zugleich mit einem ganz neuen Begründungszusammenhang versehen.⁸⁰ Bei den Kasualien handelt es sich um eine Gruppe von gottesdienstlichen Feiern, die je nach Betrachtungsweise eine andere Bezeichnung tragen.⁸¹ Steht der Anlass, der Einzelfall, der *casus* im Vordergrund, so werden sie Kasualien genannt. Soll die ausführende Person betont werden, heißen sie Amtshandlungen. Nach ihrem religiösen Gehalt aber sind es Segenshandlungen, in die sich auch eine Segnung von Kindern einreihen ließe.⁸² In der Praktischen Theologie werden die Kasualien erst spät zu einem eigenen Thema und seit Schleiermacher als eine gegenüber der sonntäglichen Predigt selbstständige Gattung religiöser Rede begriffen.⁸³ Im 19. Jahrhundert erwuchs daraus die Einsicht, dass die Kasualien durch den Lebensverlauf eines einzelnen Menschen veranlasst sind, so dass es sich um eine „lebenszyklische“ Form der Frömmigkeit handelt.⁸⁴ Da in Mk 10,13–16 von einer Schwellensituation jedoch nichts zu spüren ist, lässt sich mit dem Kinderevangelium die einmalige Segnung einzelner noch ungetaufter Kinder als Kasualie exegetisch ebensowenig begründen wie die Kindertaufe.

sene Weise des Dienstes an einer Familie mit einem neugeborenen Kind nicht die Säuglingstaufe, sondern der Vollzug einer Segenshandlung und das gleichzeitige Angebot von Gesprächskontakten und Elternseminaren zu sein“ (S. 412); vgl. daran anschließend R. Stuhlmann: Kindertaufe (s. Anm. 68), S. 190: „Darum ist nur die Segnung eine kirchliche Handlung, die einem Übergangsritus theologisch angemessen ist.“

78 H. Falcke: Kindersegnung (s. Anm. 67), S. 411.

79 H. Falcke: Kindersegnung (s. Anm. 67), S. 413.

80 Natürlich lässt sich auch die Taufe sowohl in ihrer sakramentalen Bedeutung als auch im Kontext der Kasualien betrachten.

81 Vgl. F. Schulz: Zur Liturgik der kirchlichen Handlungen insgesamt, WPKG 69, 1980, S. 104–122, hier S. 106; U. Wagner-Rau: Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart u.a. 2000, S. 9–39.156–173.

82 Vgl. U. Heckel: Kasualien (s. Anm. 71).

83 W. Steck: Art. Kasualien, TRE 17, S. 674.

84 Vgl. D. Rössler: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin u.a. ²1994, S. 227–234.

85 Vgl. Ch. Marksches: Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt/Main 1997, S. 85: „Nicht nur auf einen neuzeitlichen Betrachter wirkt

Vor allem ist das Problem, dass die Taufe in der Volkskirche weitgehend als Kasualie praktiziert wird, nicht dadurch zu lösen, dass man sie durch eine Kindersegnung ersetzt, die dann als initiatorische Sakramentalie (miss-)verstanden werden könnte und faktisch zu einem Aufschieben oder Verdrängen der Taufe führen würde. Vielmehr wäre es verhängnisvoll, wenn eine solche Segnungshandlung zu ähnlichen Problemen mit dem Aufschub der Taufe wie in der Alten Kirche führen würde. So empfingen als wohl prominenteste Beispiele im 4. Jh. die beiden Kaiser Konstantin und Theodosius die Taufe erst anlässlich einer lebensbedrohlichen Krankheit und ließ Ambrosius sich unmittelbar vor seiner Weihe zum Bischof von Mailand (373 n. Chr.) taufen, obwohl sie schon längst vorher Christen geworden waren.⁸⁵ Vor allem aber wird durch die Verbindung mit den anderen Segenshandlungen die Frage nach dem initiatorischen Charakter der ersten Kasualie nicht hinfällig. Vielmehr stellt sich in einem solchen Zyklus erst recht das Problem, mit welchem rituellen Akt dieser Reigen eröffnet werden soll. Darum kann es auch bei der Kindersegnung nicht nur um den kasuellen Anlass gehen, der in einer Übergangssituation eine besondere seelsorgerliche und gottesdienstliche Begleitung verlangt. Vielmehr bleibt die theologische Einordnung mit einer entsprechenden Gestaltung eine notwendige Herausforderung und gilt im Blick auf die Kindersegnung in besonderer Weise, dass neue Segenshandlungen nicht in die bloße religiöse Bedürfnisbefriedigung abgleiten sollten.⁸⁶

Außerdem wird gerne darauf hingewiesen, dass der Segen „vor allem ... am *kreatürlichen Lebenszyklus* orientiert (ist), während die Taufe als ‚Beginn des neuen Lebens‘, als ‚Wiedergeburt‘, als unverfügbaren Geistempfang kreatürlich-organische Vorgänge sprengt.“⁸⁷ So sehr sich der Segen an den Menschen in seiner Geschöpflichkeit wendet (s. Anm. 4ff), zeigt gerade die Kindersegnung Jesu überaus deutlich, dass er sich nicht auf das irdische Wohlergehen beschränken lässt, sondern ein Ausdruck für die Zugehörigkeit zum Reich Gottes ist. Daher besteht er für Jesus nicht in einzelnen Gütern, sondern in der Gemeinschaft mit Gott, die sich vom Kindesalter bis zum ewigen Leben erstreckt. In dieser Perspektive kann er aus der Sicht Jesu keine Alternative zur Taufe darstellen. Soll das Verhältnis beider Handlungen theologisch näher be-

diese Form eines ‚Christseins ohne Taufe‘, wie sie im reichskirchlichen Christentum des vierten Jahrhunderts offensichtlich verbreitet war, merkwürdig: Viele prominente Theologen dieser Zeit hielten Predigten gegen den Mißstand des Taufaufschubes. So mahnt der spätere Metropolit der kappadozischen Kirchenprovinz, Basilius von Cäsarea, noch als Presbyter seine Gemeinde in den sechziger Jahren des vierten Jahrhunderts zur Taufe: ‚Du, von Kindheit an im Glauben unterrichtet, stimmst der Wahrheit noch nicht bei? Immer lerntest du und bist doch noch nicht zur Erkenntnis gekommen? Du prüfst dein ganzes Leben lang, forschst bis zum Greisenalter. Wann wirst du ein Christ werden? Wann dürfen wir dich als den Unsrigen begrüßen?‘⁸⁸ (Homilie 13,1).

86 F. Schulz: Segnende Kirche und christlicher Glaube. Hauptreferat bei der Frühjahrspartagung der Lutherischen Liturgischen Konferenz im März 1997 in Rissen/Hamburg, GAGF 28, hg.v. der Gemeinsamen Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1997, S. 42–65, hier S. 55(f).

87 R. Stuhlmann: Kindertaufe (s. Anm. 68), S. 190 (Hervorhebung U. H.).

88 Vgl. R. Stuhlmann: Kindertaufe (s. Anm. 68), S. 191: „Um der Taufe willen plädiere ich für eine deutliche räumliche und zeitliche Trennung von Segnung und Taufe: damit die Taufe

stimmt werden, so ergäbe sich vielmehr die umgekehrte Schlussfolgerung, dass der Segen der Gemeinschaft und Zugehörigkeit vergewissert, die mit der Taufe beginnt. Deshalb würde der Segen in seiner Bedeutung weit unterschätzt,⁸⁸ wenn er nur als (vorläufiger) Ersatz für die Taufe angeboten werden sollte.

Daher wäre es eine Überfrachtung der Perikope, von dieser Begebenheit aus der Wirksamkeit Jesu eine spezielle *gottesdienstliche Handlung* für Neugeborene ableiten zu wollen. Aber auch wenn Mk 10,13–16 keinen liturgischen Akt beschreibt, stellt sich dennoch die Frage, in welcher Weise die Zugehörigkeit zum Reich Gottes im frühen Christentum liturgisch umgesetzt wurde und ob sich Traditionszusammenhänge mit der Kindersegnung finden lassen. Am stärksten weitergewirkt hat die Handauflegung, die außer bei Heilungsgeschichten vor allem im Anschluss an die Taufe und bei der Ordination eine wichtige Rolle spielt.⁸⁹ Auf diesem Hintergrund haben wir nun zu prüfen, ob eine von der Taufe abgelöste Segenshandlung vom Neuen Testament her theologisch zu legitimieren wäre.

Matthäus hebt nicht nur beim Kinderevangelium die Handauflegung besonders hervor, sondern lässt auch den Taufbefehl des Auferstandenen in die Beistandszusage münden: „Siehe, ich bin bei euch (μεθ’ ὑμῶν) alle Tage bis an der Welt Ende.“ Dieses Schlusswort wird in Mt 28,20 zwar nicht als Segen bezeichnet, hat jedoch dieselbe Funktion wie der Abschiedssegens in Lk 24,50f. Außerdem begegnet die Beistandsformel als Schluss-„Segen“ in den neutestamentlichen Briefen (Röm 15,33; 16,20 u.ö.). Daher ist zu fragen, ob Mt 28,20 als Form eines „Segens“-Wortes nicht mit einer ähnlichen Tendenz wie die Handauflegung in Apg 8,14–19; 19,1–7; Hebr 6,2 auf die Zeit nach der Taufe als den angemessenen Ort für eine Segnung hinweist. Denn die Kindersegnung soll im ersten Evangelium die Zugehörigkeit zum Reich Gottes bekräftigen, die nach neutestamentlichem Verständnis mit der Taufe als Initiationsakt vollzogen wird. Auch wenn die Kindersegnung noch keinen Bezug zur Taufe erkennen lässt, ist bei Matthäus ein Gefälle in diese Richtung festzustellen. Denn mit seiner Beistandszusage erinnert Jesus die Jünger nach dem Taufbefehl an die Gegenwart, die er in der Gemeinerede denen versprochen hatte, die in seinem Namen versammelt sind (Mt 18,20). Erfahren die Gemeindeglieder aber im Gebet und Gottesdienst die Zuwendung, die der Auferstandene der Kirche im Anschluss an den Taufauftrag zusagt, kann auch eine Segnung für Matthäus nur die Verbundenheit mit Christus aktualisieren, die in der Taufe auf den göttlichen Namen beginnt.

Auch bei *Paulus* korrespondiert der durch die Taufe eröffneten Gemeinschaft „mit Christus“ (σὺν Χριστῷ; Röm 6,3f) der Beistandswunsch im Schluss-„Se-

nicht zur Segenshandlung verkommt! So sehr eine Wirkung der Taufe auch als Segen beschrieben werden kann, so wenig geht ihre Wirkung darin auf.“

89 S. Anm. 23ff; vgl. U. Heckel: Salbung (s. Anm. 13), S. 134–139 und ausführlicher: Segen (s. Anm. 1).

90 Zu Matthäus, Paulus und Hebräerbrief vgl. U. Heckel: Art. εὐλογέω III, ThBLNT 2, neubearb. Ausgabe, 2000, S. 1633–1639, hier S. 1637–1639 und eingehender: Segen (s. Anm. 1).

gen‘ der Briefe: „die Gnade des Herrn Jesus sei mit euch“ (μεθ’ ὑμῶν; 1Kor 16,23 u. ö.). Daher liegt der ‚Segens‘-Wunsch durch die bedeutungsverwandten Mit-Formeln auf einer Linie mit der Taufe und soll die Adressaten der Gemeinschaft mit Christus vergewissern. Darüber hinaus werden in Gal 3f die Christen durch die Taufe zu Erben des Segens, der dem Abraham verheißen wurde (Gal 3,8f.14.18.26–29; 4,1–7). Gegenstand des Erbens ist für Paulus aber nicht nur der Segen, sondern auch das Reich Gottes (s. Anm. 30). Da er das Erben des Segens mit der Taufe verbindet, legt sich die Schlussfolgerung nahe, dass die Zugehörigkeit zum Reich Gottes im Urchristentum nicht durch eine selbstständige Segenshandlung, sondern durch die Taufe als Aufnahmeakt (und durch das Abendmahl zur Vergegenwärtigung dieser Gemeinschaft) gefeiert wurde. Und wenn in der Eingangsologie des Epheserbriefs (Eph 1,3–14) der Segen zum Oberbegriff für das göttliche Heilshandeln gemacht und auf die Taufe angepielt wird, so wäre es für diesen deuteropaulinischen Autor ebenfalls undenkbar, eine Segenshandlung als Ersatzangebot an die Stelle der Taufe treten zu lassen.

Auch im *Hebräerbrief* dürfte sich der Segen kaum von der Taufe ablösen lassen, da die Paränese in Kap. 6 nach der Erwähnung von Taufe und Handauflegung (6,2) auf die Unmöglichkeit der zweiten Buße zu sprechen kommt, in V. 6f durch das Ackergleichnis die Alternative von Segen und Fluch vor Augen malt und nach dieser Warnung vor dem Abfall ab V 12 ermutigt, an der Verheißung des Segens festzuhalten. Wie auch immer im Hebräerbrief die liturgische Praxis ausgesehen haben mag, die dessen Verfasser vor Augen hatte, als Ersatz für die Taufe erscheint eine Segnung vom Gesamtcharakter des Briefes her unvorstellbar. Vielmehr versteht er seine Warnung als Ermutigung für die Gemeindeglieder, mit dem für das Eschaton verheißenen Segen das Heil nicht preiszugeben, das mit der Taufe seinen Anfang genommen hat.⁹⁰

Die *Verbindung mit der Taufe* wird auch durch die Wirkungsgeschichte bestätigt. Wäre die liturgische Segnung Neugeborener nämlich als Ersatzhandlung für die Taufe üblich gewesen, so wäre kaum verständlich, warum Tertullian (s. Anm. 37) bei seiner Ablehnung der Säuglingstaufe das Abwehrverbot Jesu nur widerwillig als Einwand anführt, aber nicht auf die Praxis der Kindersegnung hinweist. Daher ist das Segnen der Kinder durch Jesus in der frühen Christenheit nicht als Ätiologie einer selbstständigen gottesdienstlichen Handlung aufgefasst worden, sondern als Einzelbegebenheit, bei der Jesus mit einem Kontaktgestus zeigen wollte, dass die Kinder zum Reich Gottes gehören und deshalb auch in die Gemeinde einzubeziehen sind. Da das Kinderevangelium im Unterschied zum Taufbefehl (oder den Einsetzungsworten beim Herrenmahl) keine Aufforderung zum Segnen enthält, bietet die Kindersegnung Jesu keinen exegetischen Anhalt für eine eigenständige Segenshandlung als (Ersatz-)Angebot für Eltern, die ihre Kinder (noch) nicht taufen lassen möchten.

91 Vgl. F. Schulz: Segnende Kirche (s. Anm. 85), S. 55–60; U. Heckel: Kasualien (s. Anm. 71).

Dieser Einspruch gegen die einmalige liturgische Einzelsegnung Neugeborener muss jedoch keine generelle Ablehnung einer Kindersegnung in größeren Gruppen bedeuten, wie sie in manchen Gemeinden bei *Einschulungs- oder Familiengottesdiensten* praktiziert wird. Aber auch hier kann eine Segnung vom theologischen Verständnis her nur die sachliche Fortführung dessen sein, was in der Taufe begonnen hat. Daher legt sich bei solchen Gottesdiensten die Konsequenz nahe, die *Segenshandlung als Taufgedächtnis, -erinnerung und -vergewisserung* zu gestalten,⁹¹ die der Gemeinschaft mit Gott versichert und der Wechselbeziehung zwischen Segen und Lobpreis in der Wortfamilie εὐλογ- entspricht. Auch hier würde die Zugehörigkeitsvergewisserung durch den Beistandswunsch bei einer Segnung wenig Sinn machen, wenn die Taufe abgelehnt oder vorläufig zurückgestellt werden soll. Diese Verknüpfung mit der Taufe verlangt jedoch keine konditional exklusive Ausdrucksweise, sondern könnte den Segen einfach als Bekräftigung der Taufzusage einführen und sich damit z. B. in einem Einschulungsgottesdienst vielleicht auch bei denen, die noch nicht getauft sind, positiv auf den Wunsch nach der eigenen Taufe auswirken.

Darüber hinaus bietet das Kinderevangelium Anlass, über *die Rolle der Kinder im Gemeindeleben* nachzudenken und sie auch in die Gottesdienste stärker einzubeziehen.⁹² Außerdem kann sie dazu beitragen, die Bedeutung des Segens in der Kirche neu ins Bewusstsein zu bringen.⁹³ Dazu könnte auch gehören, dass *Eltern* ihre Kinder morgens, abends oder bei besonderen Gelegenheiten segnen. Damit sind eine Reihe von möglichen Konsequenzen aus dem Kinderevangelium angedeutet. Doch werden hier im Gespräch zwischen den theologischen Disziplinen und der kirchlichen Praxis noch weitere Anstrengungen dringend notwendig sein.

92 A. Lindemann: Kinder (s. Anm. 2), S. 104 Anm. 147 nennt die Beteiligung von Kindern beim Abendmahl und die Konfirmation schwerstbehinderter Jugendlicher und begründet Familien- und Jugendgottesdienste mit „einer an Mk 10,13–16 orientierten Ekklesiologie“; vgl. zum Abendmahl auch P. Müller: Mitte (s. Anm. 16), S. 407.

93 Auch U. Luz: Mt III (s. Anm. 52), S. 117 möchte als positive Konsequenz aus dem Kinderevangelium „gerade nicht eine Lanze für eine einmalige kirchliche Kindersegnung oder -darbringung brechen, obwohl es sie – vielleicht! – sogar in der matthäischen Gemeinde gegeben hat. Als einmaliger Akt – zumal in Kirchen, die sonst von der Wirklichkeit des Segens nicht mehr viel wissen – wäre sie nicht viel mehr als ein Säuglingstauf-Ersatz. Wohl aber möchte ich in der Perspektive unseres Textes erstens dazu Mut machen, den Kindern in unseren Kirchen Raum zu geben, nicht nur in separaten Räumen und Veranstaltungen, sondern gerade auch in unseren Hauptgottesdiensten, nicht als passive, hoffentlich schweigende Teilnehmer/innen, sondern als Menschen, die als Kinder unsere Gottesdienste mitgestalten und sie so spontaner, lebendiger und vielleicht in positivem Sinn etwas chaotischer werden lassen. Und ich möchte zweitens unseren Kirchen Mut machen, die Realität des Segens nicht nur für Kinder, sondern auch für andere neu zu entdecken und dies nicht nur im Gottesdienst.“ Vgl. ähnlich P. Müller: Mitte (s. Anm. 16), S. 406f.