

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 39 (1983)

Artikel: Die "Heiligen Handlungen" im Alten und Neuen Bund"
Autor: Hotz, Robert
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961306>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIE «HEILIGEN HANDLUNGEN» IM ALTEN UND NEUEN BUND

von Robert Hotz SJ

Der Begriff «Sakrament» hat für den Nichtchristen etwas Schillerndes an sich, um so mehr, als ja auch die christlichen Kirchen das Wort «Sakrament» keineswegs einheitlich definieren. Bis zur Frühscholastik, oder — anders formuliert — bis zum Augenblick, wo im Abendland der Aristotelismus zum Ausdrucksmittel der Theologie wurde, findet sich kaum eine genauere Bestimmung des Sakramentsbegriffs. Erst im 12. Jahrhundert kommt es zur Zusammenfassung einer bestimmten Zahl heiliger Handlungen — wobei sieben nichts anderes als das Symbol der Totalität ist — unter dem Oberbegriff «Sakramente». Es entwickelt sich eine Lehre von den «Sakramenten im allgemeinen».

Obgleich jedoch die sakramentale Siebenzahl von den meisten Kirchen des Ostens aus dem Abendland übernommen wurde, bleibt festzuhalten, dass die damit bezeichneten heiligen Handlungen in den einzelnen Kirchen nicht immer völlig übereinstimmen. Auch die Begrenzung auf die Symbolzahl Sieben wird nicht von allen Kirchen angenommen. Während die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen die Zahl der Sakramente auf zwei oder drei beschränken, sprechen die orthodoxen Kirchen von sieben «und noch mehr» Sakramenten.

Im unterschiedlichen Sakramentenverständnis der christlichen Kirchen spiegelt sich eine ganze geschichtliche Entwicklung des Sakramentenbegriffs wider. Ursprünglich nannte man jene heiligen Handlungen, in denen sich unter einem sinnenfälligen Zeichen Gottes Gnade den Menschen geheimnisvoll vergegenwärtigte, *Mysteria*. Und diese Bezeichnung, welche den Akzent auf das Geheimnis legt, haben sämtliche östliche Kirchen bis zum heutigen Tag beibehalten. Von der neuplatonischen Vorstellung inspiriert, dass in jedem Abbild das Urbild gegenwärtig ist, sieht die östliche Theologie in jedem Mysterion eine geheimnisvolle Vergegenwärtigung des göttlichen Gnadenwirkens, das allein im Glauben zu erfassen ist.

Robert Hotz, Jesuit, Dr. theol., Lic. phil., Ostreferent am Institut für weltanschauliche Fragen, Zürich, Spezialist für Ostkirchen, Verfasser des grundlegenden Werkes «Sakramente — im Wechselspiel zwischen Ost und West», Zürich-Köln 1979. — Adresse: Scheideggstrasse 45, CH — 8002 Zürich.

Die auf Tertullian zurückgehende Übersetzung des griechischen Mysterion mit dem lateinischen Wort «Sacramentum», das ein äusseres Zeichen bedeutete, sowie die durch Augustinus vorgenommene Interpretation des Begriffs hatten zur Folge, dass sich die Betonung vom Geheimnis mehr und mehr auf das äussere Zeichen verschob. «Zeichen, die sich auf göttliche Dinge erstrecken, werden Sakramente genannt.»¹ Das heisst, bei Augustinus, der noch ganz in neuplatonischen Kategorien dachte, entspricht dem sichtbaren Zeichen eine unsichtbare (göttliche) Wirklichkeit. Im Sakrament wird das eine gesehen und das andere darunter verstanden.² Dabei bedarf es nach Augustinus der Verbindung des sichtbaren Zeichens mit dem göttlichen Wort, um dieses Zeichen zum sichtbaren Wort Gottes und damit wirksam zu machen.³ Die Kraft des Sakraments wirkt jedoch nicht bei jedem Empfänger gleich. Je nach der Haltung des Empfängers wirkt das Sakrament — wie einst das Manna — als eine göttliche Gabe zum Leben oder zum Tod. Deshalb unterscheidet Augustinus bereits zwischen dem Sakrament als solchem und der «Kraft» des Sakraments.⁴

Die in der Scholastik eingeführte Anwendung der Kausalität auf die Sakramentendefinition bewirkte eine weitere Umdeutung des ursprünglichen Sakramentenbegriffs. Nachdem bereits Petrus Lombardus im 12. Jh. vom Sakrament als einer Ursache der Gnade sprach,⁵ wurde in der Folgezeit das aristotelische Schema von den vier Ursachen konsequent auf die Sakramentenlehre des Westens übertragen. Nach Thomas von Aquin sind die Sakramente wirksame Zeichen, die eine seinsmässige Abhängigkeit von der Wirkursache ausdrücken.⁶ Sie sind Instrumente der göttlichen Gnade, die aus eigener Wirkmächtigkeit (unabhängig von den Verdiensten der Spender und Empfänger) — *ex opere operato* — Heil verleihen. Damit wird die subjektive Disposition beim Spender und beim Empfänger von Sakramenten jedoch keineswegs ausgeschlossen, denn wer ein Sakrament nicht vollziehen oder nicht empfangen will, vollzieht und empfängt auch keines!

Vollzog sich im 3./4. Jh. eine Verschiebung innerhalb des westlichen Sakramentenverständnisses vom Mysterium auf das mehr Zeichenhafte, so erfolgte nun in der Hochscholastik (d.h. im 13. Jh.) unter dem Einfluss des Kausaldenkens eine deutliche Verschiebung vom zeichenhaften Bild und Gestus auf das Wort. Nicht umsonst verkündete der Aquinate: «Das Zeichensein ist in den Worten vollkommener als in den Dingen. Und deshalb wird in den Sakramenten aus den Worten und Dingen gewissermassen eins, wie aus Form und Stoff, sofern das Zeichensein der Dinge durch die Worte vollendet wird.»⁷

Es bedeutete im Grunde genommen nur ein konsequentes Weiter-schreiten auf dem einmal eingeschlagenen Weg, wenn die Reformatoren schliesslich die Sakramentalität auf das Wort allein zu beschränken versuchten, während die katholische Kirche an der Sakramententheologie der Hochscholastik festhielt. Im Gegensatz zu den reformatorischen Auffassungen definierte das Konzil von Trient 1547 auf der VII. Session eine katholische Sakramentenlehre, welche runde 400 Jahre im katholischen Raum unumschränkte Gültigkeit beanspruchen konnte, ehe man merkte, dass die darin bezogene Frontstellung gegen den Protestantismus auch eine gewisse Verfälschung darstellte, insofern der kirchliche Aspekt der Sakramente gegenüber einer mehr individualistischen und sachhaften Einschätzung allzu kurz kam.

Trient beschränkte die Zahl der Sakramente offiziell auf sieben ⁸ und beschrieb diese Sakramente in Anlehnung an eine Definition des Augustinus als «sinnenfällige Zeichen einer heiligen Sache und sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade», ⁹ welche die heiligmachende Gnade nicht bloss enthalten, sondern auch mitteilen. ¹⁰ Und der zweite der am 3. März 1547 promulgierten 13 Lehrsätze bedrohte ausserdem diejenigen mit dem Bann, die zu behaupten wagten, «die Sakramente des Neuen Bundes seien von den Sakramenten des Alten Bundes nicht verschieden, ausser eben, weil Zeremonien und äusserer Ritus anders seien». ¹¹

Offensichtlich wandte sich dieser Kanon 2 gegen die reformatorischen Gleichsetzungstendenzen von Sakramenten des Alten und Neuen Testaments. Hingegen bestritt dieser Kanon keineswegs, dass es auch im Alten Bund eine Sakramentalität gewisser Riten gab, und er untersagte auch nicht, diese Riten — was übrigens weiterhin geschah — als «Sakramente» zu bezeichnen.

Abgrenzungsversuche

Wir sind mit Martin Buber der Ansicht, es lasse sich klar beweisen, dass «es kaum ein christliches Sakrament gibt, das nicht eine sakramentale oder halbsakramentale jüdische Vorgestalt hatte». ¹² In der Tat existieren verblüffende Übereinstimmungen bei den Opfer-, Weihe- und Segensriten, und zwar sowohl im strukturellen Aufbau als auch in der Art der Gebete bis hin zu wörtlichen Übernahmen sowie in Gesten und Gebräuchen oder in liturgischen Geräten und Kleidung. Allerdings springen solche Übereinstimmungen bei den östlichen und damit Jerusalem näher stehenden Kirchen weit stärker ins Auge als beispielsweise bei den westlichen. Schliesslich hat die christliche Liturgie ihren Ausgangspunkt in Jerusalem genommen, und sie enthält noch heute in

manchen Elementen Bezüge zum jüdischen Tempelgottesdienst. (Damit ist auch angedeutet, dass bei Vergleichen mit jüdischen Riten weniger der synagogale Gottesdienst als vielmehr der Tempelgottesdienst als gemeinsame Wurzel massgebend sein müsste.)

Es zählen allerdings nicht bloss die Riten allein. Schon die Kirchenväter betonten, dass die heilsgeschichtlichen Ereignisse des Alten Testaments Bilder, Figuren und Vorzeichen der Sakramente waren. So sahen beispielsweise Tertullian, Origenes, Johannes Chrysostomus, Ambrosius und Cyrill von Jerusalem die Taufe bereits in der Sintflut und dem Durchgang durch das Rote Meer angedeutet. ¹³ Und dass die Busstaufe Johannes d. T. (der nach christlichem Verständnis als letzter grosser Prophet des Alten Testaments gilt) in einer unmittelbaren Beziehung zur Taufe des Neuen Bundes steht, zeigen die Evangelisten mit aller Deutlichkeit.

Augustinus betrachtete das Verhältnis von alt- und neutestamentlichen Sakramenten vor allem unter dem Aspekt seiner Auseinandersetzung mit den Manichäern und Donatisten. Er betonte deshalb die Einheit der Heilsgeschichte, womit der Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament weitgehend dahinfiel. Ebenso war für ihn die Kirche im weitesten Sinne nichts anderes als das gesamte Volk Gottes auf seinem Weg zum Heil, was Altes und Neues Testament wieder unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zusammenfasste. Somit sind auch die Gerechten des Alten Testaments in die Gnadengaben des Neuen einbezogen. Die Sakramente des Alten Bundes werden durch den Neuen nicht abgeschafft, sondern erfüllt denn sie waren Verheissungen des kommenden Erlösers. Deshalb sind die Sakramente des Neuen Testaments Zeichen der Erfüllung. Sie verweisen nicht bloss auf die Gnade, sondern verleihen dieselbe. ¹⁴

Die mittelalterlichen Theologen des Westens griffen die Frage nach den alt- und neutestamentlichen Sakramenten wieder auf, indem sie sich auf Augustinus stützten. Hugo von St. Victor unterschied drei sakramentale Grundformen:

- die Sakramente des Naturgesetzes (bis Abraham): die Zehntenabgaben, Opfer und Spenden;
- die Sakramente des geschriebenen Gesetzes: die Beschneidung;
- die Sakramente der Gnade.

Für Hugo von St. Victor sind die ersten Schatten, die zweiten Bilder und die dritten der Leib der Wahrheit. Aber auch die beiden ersten verleihen Gnade, wenn auch nur im Hinblick auf die aktuellen Sakramente (des NT). ¹⁵

Petrus Lombardus lehnte dies ab, indem er sich ebenfalls auf einen Text von Augustinus berief: Die Sakramente des AT verheissen und bezeichnen, die des NT aber verleihen die Gnade. ¹⁶ Allerdings klammerte der Lombarde die Beschneidung aus, insofern diese nach seiner Ansicht das gleiche Resultat wie die Taufe erbringt.

Auch Thomas von Aquin zögerte anfänglich noch hinsichtlich der Beschneidung. Verlieh diese Gnade oder gehörte sie einfachhin zu den Sakramenten des AT? Der Aquinate rechnete schliesslich auch die Beschneidung zu den alttestamentlichen Sakramenten, denn diese sei zwar das Siegel eines Glaubens, der rechtfertige, aber sie rechtfertige nicht aus sich selbst. Damit sagte Thomas generell von den alttestamentlichen Sakramenten, was später Luther von den neutestamentlichen behaupten sollte.

Für Thomas ist es klar, dass — im Gegensatz zum NT — im AT der Glaube allein rettet. Das Sakrament des Neuen Bundes ist ein Zeichen besonderer Art, weil in ihm die heiligende Kraft Christi wirkt. Damit aber das Zeichen zu einem wirksamen Zeichen wird, bedarf es des in Christus gesprochenen Wortes, so, wie — analog — die Materie der Form bedarf.

Die Sakramentenlehre des Aquinaten ging in der Folgezeit in die Konzilsbeschlüsse von Trient ein, wo sie der Abwehr reformatorischer Lehrmeinungen diene. Nachstehend seien die wesentlichsten Aussagen kurz zusammengefasst:

Die sieben Sakramente sind von Christus eingesetzt (Kan. 1) und notwendig zum Heil (Kan. 4).

Sie enthalten die Gnade, die sie bezeichnen (Kan. 6) und teilen die Gnade (ex opere operato) «Kraft des vollzogenen Ritus mit» (Kan. 8). ¹⁷

Wie gesagt, suchte das Konzil von Trient nach Abgrenzungen und zwar sowohl nach aussen wie nach innen, insofern es ja auch darum ging, eine bestimmte Gruppe von «heiligen Handlungen», die sogenannten «Sakramente», von den übrigen «heiligen Handlungen» wie Weihen und Segnungen, den sogenannten «Sakramentalien», mit Hilfe aristotelischer Kategorien auszusondern. Dass dies gelungen sei, kann man mit Fug und Recht bezweifeln, denn die Konstruktion, dass die Sakramente «ex opere operato», die Sakramentalien aber «ex opere operantis» (also vom Spender abhängig) wirkten, führte immer wieder zu Missverständnissen und wurde neben den reformatorischen auch von den östlichen Kirchen (zumindest in der Praxis) nicht angenommen.

Die heiligen Handlungen als Realsymbole

Aus östlicher Sicht sind die heiligen Handlungen Abbilder, in denen das Urbild, wenn auch in unterschiedlicher Wirkmächtigkeit, durchscheint. — Auch Bilder spiegeln ja das Urbild in unterschiedlicher Intensität. Von der neuplatonischen Auffassung zutiefst durchdrungen, gehen die östlichen Kirchen jedoch davon aus, dass in jeder Form des Abbildes das Urbild irgendwie geheimnisvoll gegenwärtig ist. Und diese Vorstellung lebt bekanntlich auch in der — ebenfalls vom Platonismus beeinflussten — Vorstellungswelt des Judentums weiter. (Man will sich beispielsweise nicht fotografieren lassen, um nicht etwas von sich selber wegzugeben.) Das heisst, in jedem Abbild wird das Urbild als real gegenwärtig empfunden, wenn auch nicht immer in gleicher Stärke. So ergeben und erklären sich die graduellen Unterschiede von Bild zu Bild, von Ritus zu Ritus, von Sakrament zu Sakrament.¹⁸ Das Geheimnis des Urbildes aber bleibt gewahrt. Denn auch bezüglich der heiligen Handlungen gilt der Satz des Apostels Paulus: «Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse...»¹⁹ Allerdings ist dabei unter «Spiegelbild» stets etwas vom Urbild Beseeltes, Erfülltes und Durchwaltetes zu sehen. Nicht umsonst wurden in archaischen religiösen Formen bis hin zum Götterkult der Griechen Speisen vor die Abbilder der Götter gestellt, deutliches Zeichen dafür, wie sehr ein Gefühl für das Anwesende des Urbildes im Abbild bestand.

Es versteht sich von selbst, dass von den tridentinischen Sakramentendefinitionen in ihrem aristotelischen Kleid nur schwer ein Bogen zu analogen sakramentalen Formen in anderen Religionen und insbesondere im Judentum zu schlagen ist. Aber hier scheint das Hindernis weit mehr in der Form der Definition als in der Sache selbst zu liegen, wobei immer wieder daran zu erinnern ist, dass die Scholastik und das Konzil von Trient ja gerade das Trennende und Unterschiedliche herauszukristallisieren suchten. Stützt man sich hingegen auf ein neuplatonisches Verständnis sakramentaler Riten, so wird plötzlich manche Übereinstimmung auf der Ebene der heiligen Handlungen offenbar.

Martin Buber beispielsweise liess keinen Zweifel daran, dass auch das Judentum so etwas wie eine sakramentale Existenz kennt, wobei er bezüglich der neueren Zeit besonders auf den Pansakramentalismus des Chassidismus verwies. Im Sakrament ereignet sich nach Buber «der Bund des Absoluten mit dem Konkreten». «Wo der Bund sich erweist, ists wie Spiegelbild eines Unsichtbaren, wo der Bund sich ereignet, ists wie Hand in Hand.»²⁰ Weil das Wort allein nicht zu genügen vermag, bedarf es der Ergänzung durch die zeichenhafte Haltung und Handlung, dessen Teil es

wird. So wird das gesprochene Wort im Zeichen ver Leiblicht. Denn «Symbol ist Erscheinung des Sinns, Erscheinen, Scheinendwerden des Sinns in der Gestalt der Leiblichkeit». ²¹ Auch für M. Buber handelt es sich bei diesem Symbol um ein «Realsymbol»: Zu allem Sakrament gehört eine natürliche, dem natürlichen Gang des Lebens entnommene Tätigkeit, die darin geweiht wird, und eine stoffliche oder leibliche Anderheit, mit der man in heiligen Kontakt kommt, — in einen Kontakt, darin ihre geheime Kraft an einem wirkend wird.» ²²

Übereinstimmungen

Sieht man einmal davon ab, dass das spezifisch Christliche der heiligen Handlungen in ihrer christologischen Ausrichtung besteht, so fällt sofort auf, wie sehr auch Martin Bubers Definitionen von Sakrament auf die entsprechenden christlichen Riten anwendbar wären. Dabei ist es nun allerdings weniger entscheidend, wie weit Buber innerhalb des Judentums als authentischer Interpret gilt, als inwieweit innerhalb der mosaischen Glaubensgemeinschaft eine Weiterführung der alttestamentlichen heiligen Handlungen besteht und wie diese generell verstanden werden.

Im Vergleich zwischen jüdischen und christlichen heiligen Handlungen ist das Selbstverständnis der jeweiligen Glaubensgemeinschaft ausschlaggebend und nicht die Interpretation der Gegenseite. Es ist deshalb nicht zu fragen, ob die Sakramente des Alten Testaments die Gnade nur bezeichneten, sie aber nicht enthielten, sondern, ob das Judentum in seinen heiligen Handlungen (die ja weitgehend die Grundlage zu den christlichen bilden) nicht doch auch eine Art unmittelbarer Gnadenvermittlung annimmt, wie dies beispielsweise die zitierten Aussagen Bubers nahelegen.

Ist die auf dem «Sessel des Propheten Elia» vollzogene Beschneidung nur ein Zeichen der Heiligung, wenn Leo Hirsch hierzu anmerkt: «Unsichtbar, glaubt man, ist der Prophet, Gottes ewiger Bote an sein Volk, bei jeder Beschneidung anwesend.» ²³ Insbesondere das Pessachmahl ist zweifellos mehr als nur ein historisches Gedächtnis, sondern immer auch — wie in der christlichen Eucharistiefeier — Vergegenwärtigung der göttlichen Heilsverheissung. Man könnte diese Beispiele wohl beliebig fortsetzen, von der Einsegnung der Ehe (die übrigens auch in den Ostkirchen in den gemeinsamen Kelch mündet) bis hin zur Berdigung, die in den Ostkirchen ja auch als sakramentaler Ritus gilt. Interessant sind in diesem Zusammenhange noch die Vielzahl jüdischer Legenden, welche erzählen, wie die schuldhafte Vernachlässigung bestimmter wichtiger Vorschriften die Wirksamkeit der jeweiligen heiligen

Handlung aufhebt und zu schwerer Unbill führt. Dies bedeutet, dass — zumindest aus einem orthodoxen jüdischen Selbstverständnis heraus — diese Riten weit mehr sind als nur historisches Gedächtnis oder Brauchtum, sondern dass darin auch Gottes Gnade als wirksam empfunden wird.

Es ist wohl kein Zufall, wenn bereits die Kirchenväter Mühe hatten, die Sakramente des Alten und Neuen Bundes bezüglich ihrer Gnadenvermittlung klar und unmissverständlich voneinander zu scheiden. Und die Bemerkung dürfte angebracht sein, dass es wohl kaum das Verständnis der heiligen Handlungen ist, in welchem Juden- und Christentum sich am stärksten unterscheiden.

ANMERKUNGEN

1. Augustinus: ep. 138.
2. Augustinus: sermo 272.
3. Augustinus: tract. Io. Ev. 80,3.
4. Ibid. 26,11.
5. Petrus Lombardus: Sent. IV,d. 1, n. 2.
6. Thomas v. Aquin: S. th. III, q. 62, a.1 ad 1.
7. Thomas v. Aquin: S. th. III, q.60, a.6 ad 2.
8. Kanon 1, D 844. Diese Siebenzahl ist allerdings nur dadurch möglich geworden, dass man die drei Weihestufen Diakon, Priester, Bischof in einem Sakrament zusammenfasste und sowohl die als sakramental verstandene Mönchsweihe und Kaisersalbung ausklammerte.
9. Vgl. Augustinus: Quaest. in Hept. 3,84, cf. D 876.
10. Kanon 6, D 849.
11. Kanon 2, D 845.
12. M. Buber, Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum, in Eranos-Jahrbuch II, Zürich 1934, S. 359.
13. Tertullian, de bapt. 9; Origenes, hom. in Ex. 5; Chrysostomus, in ep. ad Cor.; Ambrosius, de sacr. II sq.; Cyrill v. Jer., Taufkatechese III.
14. Vgl. PL 42,355f.
15. Hugo von St. Victor, Summa de Sacr. (PL 176, 343-47).
16. Vgl. Augustinus: in Ps 73,2: «illa promittebant tantum et significabant, haec autem dant salutem».
17. D 844, 847, 849, 851.
18. Sogar Kan. 3 von Trient besagt, dass es Sakramente von unterschiedlicher Bedeutung gebe (D 846).
19. 1 Kor 13,12.
20. M. Buber, op. cit., S. 352.
21. M. Buber, op. cit., S. 346ff, 351.
22. Ibid., S. 353.
23. L. Hirsch, Jüdische Glaubenswelt, Gütersloh 1962, S. 40.