

# Der Spender der Sakramente

## Überlegungen zur Rolle des Sakramentenspenders in der allgemeinen Sakramentenlehre

von Benjamin Bihl

Der Spender der Sakramente spielt in jeder Sakramentenlehre eine entscheidende Rolle. Mithilfe einer philosophischen Handlungstheorie soll diese Rolle des Sakramentenspenders näher erläutert, Einseitigkeiten aufgedeckt und ein Modell zu dieser Rolle zur Diskussion gestellt werden. Aus dieser Analyse folgen Rückfragen an die deutsche Begrifflichkeit und deren Implikationen. Eine handlungstheoretische Untersuchung der Rolle des Sakramentenspenders eröffnet darüber hinaus zentrale Themenfelder zu Vollmacht und liturgischem Vollzug der Sakramente, die zur weiteren Klärung der allgemeinen Sakramentenlehre beitragen.

### 1. Die allgemeine Sakramentenlehre

Die scholastische Sakramentenlehre, wie sie vom Konzil von Florenz umschrieben wurde, nennt drei entscheidende Elemente, die für die Gültigkeit eines Sakraments notwendig sind: „[D]ie Dinge als Materie, die Worte als Form und die Person des Spenders, der das Sakrament erteilt in der Absicht, zu tun, was die Kirche tut.“ (DH 1312) Diese Minimalbestimmung eines Sakraments hat in der Sakramententheologie des 20. Jahrhunderts einige Kritik erfahren. Denn diese Bestimmung des Sakraments sehe nur den Spender und nicht den Empfänger als beteiligte Personen am sakramentalen Geschehen.<sup>1</sup> Johann Auer sieht in dieser scholastischen Einseitigkeit eine Folge des feudalgesellschaftlichen Hintergrunds des Mittelalters.<sup>2</sup> In neueren Entwürfen kommt der Sakramentenspender gar nicht mehr in der allgemeinen Sakramentenlehre vor, sondern die Begegnung zwischen Gott und dem Empfänger steht so sehr im Zentrum, dass der Spender darin zu verschwinden scheint<sup>3</sup> und

<sup>1</sup> Vgl. Günter Koch, Sakramentenlehre - Das Heil aus den Sakramenten, in: Wolfgang Beinert (Hg.), Glaubenszüge: Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Paderborn 1995 (= Glaubenszüge 3) 309–523, hier 362–366.

<sup>2</sup> Vgl. Johann Auer, Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie, Regensburg <sup>3</sup>1980 (= Kleine katholische Dogmatik / von Johann Auer Joseph Ratzinger 6), 95 f.; Alexandre Ganoczy, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt <sup>3</sup>1991, 43.

<sup>3</sup> 1) Kurze Erwähnung des Sakramentenspenders in der allgemeinen Sakramentenlehre bei: Eva Maria Faber, Einführung in die Katholische Sakramentenlehre, Darmstadt <sup>3</sup>2011, 64 f.; Herbert Vorgrimler, Sakramententheologie, Düsseldorf <sup>3</sup>1992, 33–40; Walter Simonis, Lebenszeichen der Kirche. Sakramentenlehre, Düsseldorf 2006, 26–29. 2) Keine Erwähnung des Sakramentenspenders in der allgemeinen Sakramentenlehre: Theodor Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie, Mainz 1979; Lothar Lies, Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott, Innsbruck – Wien, 2004; Franz-Josef Nocke, Sakramententheologie. Ein Handbuch, Düsseldorf 1997; Peter Paul Kaspar, Sakramente. Die Sprache der Zeichen, Graz 2003. 3) Systematische Entfaltung über den Sakramentenspender in der allgemeinen Sakramentenlehre: Günter Koch, Sakramentenlehre, 362–366; Hans Ottmar Meuffels, Kommunikative Sakramententheologie,

nur noch in der speziellen Sakramentenlehre bei der Darlegung des Sakraments der Weihe vorkommt.<sup>4</sup> In dem Übersichtswerk *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik* gibt es kein eigenes Stichwort in der Rubrik Sakramentenlehre zum Spender.<sup>5</sup> Bei einer Tagung zu aktuellen Problemen und Fragen der Sakramentenlehre taucht die Frage zumindest in Form einer Problemanzeige auf – auch wenn der Handlungsaspekt gegenüber dem Gedanken der Repräsentation deutlich zurückstehen muss.<sup>6</sup>

Die Sakramentenlehre wird als Begegnung des heiligenden Gottes und der gläubigen Menschen verstanden. Im Sinne des II. Vatikanischen Konzils sind die Empfänger der Sakramente keine passiven Objekte, sondern durch die *Participatio actuosa* (vgl. SC 21) selbst in und mit ihrem Glauben Subjekte dieses Geschehens. Diese Beschreibung der Sakramente als Kommunikation zwischen Gott und Mensch macht es umso dringlicher, den kirchlichen Spender der Sakramente in seiner besonderen Rolle in diesem Kommunikationsgeschehen zu betrachten. Jede Begegnung Gottes mit den Menschen bedarf einer Vermittlung, da es sich um zwei unterschiedliche Entitäten handelt, die zueinander in Beziehung treten.<sup>7</sup> Dies erklärt auch das lange Ringen der Kirche um das christologische Glaubensbekenntnis. Denn Jesus Christus ist als wahrer Gott und wahrer Mensch die vollkommene Form dieser Vermittlung. In der sakramentalen Kommunikation der Kirche wird der Anspruch erhoben, dass sich in den Riten und Gottesdiensten diese Vermittlung relativ zu Jesus Christus ereignet. Bei diesem liturgischen Geschehen repräsentieren Amtsträger die kommunikationstheoretische Rolle Christi. Sie stehen damit an einem neuralgischen Punkt der allgemeinen Sakramentenlehre, der theologisch bedacht werden muss.

Das soll zunächst durch die Auseinandersetzung mit der Sprachphilosophie von John Langshaw Austin<sup>8</sup> und deren theologischer Rezeption durch Nicholas Wolterstorff geschehen. In einem zweiten Schritt diskutiere ich die Begrifflichkeit, mit der über den „Spender“

---

Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1995; Bei den systematischen Entfaltungen zum Sakramentenspender in der allgemeinen Sakramentenlehre spielt die Sprechakttheorie von J. L. Austin in den erwähnten Entwürfen keine explizite Rolle.

<sup>4</sup> Vgl. *Eva Maria Faber*, Einführung in die Katholische Sakramentenlehre (wie Anm. 3), 171.

<sup>5</sup> Vgl. *Bertram Stubenrauch; Wolfgang Beinert* (Hgg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 2012.

<sup>6</sup> Vgl. *Erwin Dirscherl; Markus Weißer*, Zur Theologie der Sakramente – Aktuelle Anfragen in Krisenzeiten, in: *dies.* (Hgg.), *Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils? Aktuelle Anfragen an die traditionelle Sakramententheologie* (QD 321), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2022, 13–26, hier 21.

<sup>7</sup> Vgl. *Faber*, Einführung in die Katholische Sakramentenlehre (wie Anm. 3), 22–25.

<sup>8</sup> Vgl. zur Rezeption der Sprechakttheorie in der katholischen Dogmatik: *Peter Hünermann; Richard Schaeffler* (Hgg.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch* (QD 109), Freiburg i. Br. 1987; *Dorothea Sattler*, *Wandeln Worte Wirklichkeit?: Nachdenkliches über die Rezeption der Sprechakttheorie in der (Sakramenten-)Theologie*, in: *Catholica* 51 (1997) 125–138; *Stefan Oster*, *Allgemeine Sakramentenlehre*, in: *Thomas Marschler; Thomas Schärtl* (Hgg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg <sup>2</sup>2018, 467–508, bes. 472–474.; meist geschieht die Rezeption jedoch eher rudimentär und nicht durch eine explizite Auseinandersetzung mit der Sprechakttheorie – vgl. dazu: *Theodor Schneider*, *Zeichen der Nähe Gottes* (wie Anm. 3), 58 f.; *Alexander Chukwujindum Uzoh*, *J. L. Austin's Concept of Performative Word. A Systematic Theological Analysis in Sacramental Theology and in Igbo Traditional Religion Its Impact on the Use of Igbo Language for Effective Evangelization in Igboland* (European university studies. Series XXIII, Theology 928), Frankfurt 2012.

der Sakamente gesprochen wird. Abschließend will ich die sich daraus ergebenden offenen Fragen benennen, die in der gegenwärtigen dogmatischen Theologie umgangen werden.

Da hier der Sakamentspender unter dem Aspekt der konkreten (Einzel-)Handlung betrachtet wird, verzichte ich auf die Diskussion der Zeichenhaftigkeit des Amtsträgers selbst. Dieser Aspekt des Themas kann durch aktuelle Publikationen vertieft werden.<sup>9</sup>

## 2. Ein handlungstheoretischer Ansatz in der Sakamentenlehre

Wenn man von der konkreten Gestalt der Sakamente ausgeht, dann zeigt sich deren Handlungscharakter besonders im Sprachgeschehen. Die Identifizierung von Brot und Wein mit Leib und Blut Christi ist eine Sprachhandlung; genauso gehört zur Taufe die gesprochene Taufformel, bei der Firmung die Zusage der Gabe des Heiligen Geistes, zur Krankensalbung die entsprechende Formel, und bei der Beichte ist die Absolutionsformel entscheidend. Auch die Eheschließung geschieht mittels einer Sprachhandlung. Deshalb empfiehlt es sich, für den Vollzug der Sakamente einen handlungstheoretischen Ansatz zu wählen, der besonders von Sprachhandlungen ausgeht.

Es ist dabei nicht selbstverständlich, dass für die Sakamentenlehre ein solcher Ansatz gewählt wird. Beispielhaft möchte ich das an einem Beitrag von Dorothea Sattler deutlich machen und anschließend erläutern, warum ich mich trotzdem für einen solchen Ansatz entscheide. Sattler stellt zunächst ausführlich und gründlich die Sprechakttheorie von John Langshaw Austin dar und erklärt dann mithilfe zweier Gründe, warum sie zu dem Ergebnis kommt, diese Theorie nicht für die Sakamentenlehre zu rezipieren. Denn die „erinnernd-repräsentierte und im Lobpreis besungene Welt kann nicht vorgezeigt werden.“<sup>10</sup> Die Handlungen spielen sich nicht rein innerweltlich ab und können somit auch nicht nach der immanenten Logik der Sprechakttheorie behandelt werden. Als zweiten Grund führt Sattler an: „Die forma sacramenti wandelt die Wirklichkeit der Angesprochenen: Sie erfahren durch sie, daß die versammelte Gemeinschaft sich an Gottes Verheißungswort festmacht. Die Worte der Vorsteher machen Gottes Zusage hörbar. Wer ihnen glaubt, wird von Gott beschenkt.“<sup>11</sup> Es geht nicht darum, dass eine Handlung eines welttranszendenten Akteurs innerhalb der menschlichen Gemeinschaft erfolgt, sondern die eigentliche Handlung ist das Bekenntnis der Glaubensgemeinschaft. Durch den Glauben der Gläubigen erfolgt dann eine Wirkung, die jedoch nicht in einer kausalen Logik mit dem Handeln des Vorsteher verbunden ist. Somit sind die verschiedenen illokutionären Akte, die sich liturgisch abspielen scheinen, letztlich das Bekenntnis zur Treue Gottes und seinem unbegreiflichen Wirken. Bei Sattler findet somit eine Entkopplung des gottesdienstlichen Handelns der

---

<sup>9</sup> Vgl. *Christoph Ohly; Sven Leo Conrad; Rainer Hangler* (Hgg.), *Aktuelle Herausforderungen des kirchlichen Weiheamts* (Ratzinger-Studien Band 19), Regensburg 2020; *Margit Eckholt; Johanna Rahner* (Hgg.), *Christus-repräsentanz. Zur aktuellen Debatte um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt* (QD 319), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2021.

<sup>10</sup> *Dorothea Sattler*, *Wandeln Worte Wirklichkeit?* (wie Anm. 8), 137.

<sup>11</sup> *Ebd.*, 138.

Kirche vom Wirken Gottes statt. Beides könne zwar zusammenfallen – aber das kann bei den Sakramenten nicht den Normalfall darstellen.

Gegen Sattlers These spricht aber, dass sich Gott *durch* seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus an die menschliche Kommunikationsgemeinschaft *bindet*. Er übernimmt darin Pflichten eines Sprechers und bindet sich an bestimmte Ausdrucksweisen. In gewisser Weise bleibt das kirchliche Handeln an diesem Prinzip orientiert, auch wenn die Kirche sicherlich nicht mit Jesus Christus identisch ist (vgl. LG 7 f.). Mit der Inkarnation ist eine grundlegende gnadentheologische Veränderung gegeben, die durch die Himmelfahrt Christi nicht wieder aufgehoben wird. Deshalb ist nicht zu sehen, warum die Sprechaktheorie nicht auf den theologischen Bereich der Sakramentenlehre angewendet werden sollte. Zweitens möchte ich auf den Grundsatz „lex orandi – lex credendi“ verweisen. Sattler erkauft sich ihre These um den Preis, die liturgischen Gebete und Handlungen gegen ihren textlichen Sinn zu verstehen. Die Liturgie der Kirche kann nicht allein unter dem Metabegriff „Bekenntnis“ subsumiert werden. Denn es wird eine Zusage des Handelns Christi in der Liturgie ausgesprochen und ist auch genauso gemeint (vgl. SC 7.47).<sup>12</sup> Die Liturgie gegen ihre Texte zu verstehen, erscheint mir von daher als kein sinnvoller Weg. Damit habe ich eine unterschiedliche Grundposition im Bereich der Sakramenttheologie eingenommen. Ein solcher alternative Ansatz begreift die Sakramentenlehre unter Beachtung einer ‚instrumentellen‘ Kausalität der Sakramente. In diesem Sinn kann das gottesdienstliche Handeln der Kirche mit dem Wirken Christi zusammengedacht werden.

## 2.1 Sprachhandlungen bei John Langshaw Austin

Dabei kann in der Sprachphilosophie mit Austin zunächst zwischen konstativen und performativen Äußerungen unterschieden werden.<sup>13</sup> Konstative Aussagen beschreiben die Wirklichkeit, während performative Äußerungen eine Handlung beschreiben. Diese Sprachhandlungen können nach drei grundsätzlichen Ebenen unterschieden werden: der lokutionären, der illokutionären und der perlokutionären Ebene.<sup>14</sup> Eine lokutionäre Handlung besteht darin, etwas zu sagen. Das betrifft die Äußerung gewisser Geräusche (phonetischer Akt), die Gestalt dieser Geräusche als bestimmte Vokabeln einer Sprache (phatischer Akt) und die Benutzung der Grammatik und der Vokabeln jener Sprache (rhetischer Akt). Oft ist der Vollzug eines lokutionären Aktes gleichbedeutend mit dem Vollzug eines illokutionären Aktes. Wenn man etwas tut, indem man etwas sagt, setzt man durch den lokutionären Akt einen illokutionären Akt. Das kann ein Versprechen, eine Aufforderung, eine Bitte etc. sein. Austin unterscheidet fünf verschiedene Kategorien: Repräsentativa

<sup>12</sup> Vgl. *Vorgrümler*, Sakramenttheologie (wie Anm. 3), 36: „Die theologische Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Subjekt der Liturgie lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Jesus Christus ist nicht bloßer Gegenstand der Erinnerung, nicht nur bleibende Grundlage (Ursache) der Liturgie; Jesus Christus ist vielmehr das gegenwärtige, aktuell wirkende Subjekt aller liturgischen Vollzüge, die für das Heil der Menschen relevant sind. Dabei gesellt er sich die Kirche zu als immer auf ihn bezogenes, immer von ihm abhängiges und nur sekundäres Subjekt der Liturgie.“

<sup>13</sup> Vgl. *Bernd Prien*, Art. Sprechakte, in: Michael Kühler; Markus Rüther (Hgg.), *Handbuch Handlungstheorie. Grundlagen, Kontexte, Perspektiven*, Stuttgart 2016, 109–117, hier 109.

<sup>14</sup> Vgl. *John Langshaw Austin*, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)* (Reclams Universal-Bibliothek 9396), Stuttgart 2010, 113–125.

(z. B. Beschreibung), Direktiva (z. B. Bitte), Kommissiva (z. B. Versprechen), Expressiva (z. B. Dank) und Deklarativa (z. B. Urteil).

Ein illokutionärer Akt ist jedoch nicht notwendig mit einer sprachlichen Äußerung (lokutionärer Akt) verbunden. Man kann z. B. jemanden bitten: „Kannst du das Fenster öffnen?“ oder man kann – um z. B. während eines Vortrags nicht zu stören – jemanden mit einem Kopfnicken in Richtung des Fensters um dasselbe bitten. Die Ebene des perlokutionären Aktes liegt vor, wenn eine Handlung vollzogen wird, damit jemand eine bestimmte Reaktion beim Hörer auslöst. Der Zweck der Handlung liegt in ihrer Wirkung auf die Person, die Adressatin ist. Je nach der Intention des Sprechers gibt es unterschiedliche Kriterien dafür, wann eine Handlung glückt und wann nicht. Eine Handlung glückt nicht, wenn eine Bitte (illokutionärer Akt) ironisch verstanden wird oder wenn das Gesprochene akustisch (lokutionärer Akt) nicht verstanden wird. Auch wenn die intendierte Wirkung im Hörer nicht erreicht wird (perlokutionärer Akt) und sich jemand beispielsweise nicht überzeugen lässt, ist diese Sprachhandlung fehlgegangen. Die Unterscheidung von illokutionären und perlokutionären Akten könnte m. E. auch durch das Wortpaar intransitiv und transitiv ausgedrückt werden. Eine transitive Sprachhandlung kann z. B. die Mitteilung von Wissen sein. Diese Handlung ist nur dann erfolgreich, wenn sie beim Adressaten etwas *bewirkt*, in diesem Fall: ein Wissen hervorbringt. Der Erfolg der Handlung liegt nicht nur in der Hand des Sprechers, sondern auch des Empfängers. Ohne die entsprechende Reaktion des Empfängers kommt die Handlung nicht zustande. Anders verhält es sich bei intransitiven Sprachhandlungen. Sie kommen zustande, auch wenn der Empfänger nicht entsprechend darauf reagiert. Eine Bitte oder ein Versprechen können abgegeben werden, ohne dass der Empfänger der Bitte entspricht, oder Vertrauen zu dem Versprechen äußern oder haben muss. Die Handlung selbst kommt ohne den Empfänger zustande.

Neben dieser grundsätzlichen Unterscheidung verweist Austin darauf, dass Sprachhandlungen niemals isoliert – quasi nur als Text – vorkommen.<sup>15</sup> Oft sind für das Gelingen solcher Handlungen gewisse Umstände, ein bestimmter Kontext oder soziale Konventionen entscheidend, sodass die Sprache allein keine Handlung vollziehen kann. Diesen Umstand hat John R. Searle besonders in seiner Analyse von Sprachhandlungen herausgearbeitet.<sup>16</sup> So können Konventionen und Umstände einer Situation zu einer Sprachhandlung gehören. Letztlich gehört dazu auch die Berechtigung des Sprechers, einen solchen Sprechakt zu setzen. Austin verweist auf das Beispiel einer Schiffstaufe. Dafür genüge es nicht, eine Flasche Wein oder Champagner an einem Schiffsrumpf zu zertrümmern. Dies muss innerhalb einer offiziellen Feier stattfinden, zu der vom Eigentümer des Schiffes geladen wird. Im Vorfeld wird auch entschieden, wer die Flasche Champagner an den Schiffsrumpf schlägt. Die Sprechakttheorie erweitert damit die Frage nach der Zeichenhaftigkeit auf Umstände und Situationen und die Rolle der Gemeinschaft oder Gruppe in denen solche Sprachhandlungen möglich sind. Sprachhandlungen sind eng mit anderen Aspekten von symbolischer oder auch rechtlicher Natur verbunden. Das bedeutet zudem, dass der Spre-

---

<sup>15</sup> Vgl. Ebd., 31.

<sup>16</sup> Vgl. John R. Searle, *Speech acts. An essay in the philosophy of language*, Cambridge 2012, 33–42.

cher einer solchen Handlung gewisse Verpflichtungen eingeht. Die Sprachhandlungen haben zudem einen indexikalischen Charakter, da sie sich auf ein konkretes „ich“ und ein „jetzt“ beziehen.<sup>17</sup>

Ein illokutionärer Akt kann auch durch ein Zeichen, eine Geste etc. ausgedrückt werden. Das heißt jedoch nicht, dass das Zeichen oder die Worte, die als illokutionärer Akt gelten sollen, willkürlich sind. Ein Beispiel: Ein Radfahrer fährt an eine Kreuzung heran und streckt den linken Arm zur linken Seite hin aus. Das Ausstrecken des Armes ist die Zeichenhandlung, die als illokutionärer Akt gelten will. In diesem Fall ist es die Ankündigung des Radfahrers, links abbiegen zu wollen. Nun ist nicht jedes Ausstrecken des linken Armes zur linken Seite hin als Ausdruck der Absicht, nach links abbiegen zu wollen zu verstehen. In keinem Supermarkt gibt man solche Zeichen, auch macht es daheim auf dem Sofa keinen Sinn, seinen linken Arm nach links auszustrecken, um seine Absicht abzubiegen, auszudrücken. Neben dem Zeichen gehören auch die Umstände dazu, dass ein Zeichen als illokutionärer Akt gelten kann. In diesem Fall ist der Umstand, dass die Person als Radfahrer an eine Kreuzung heranfährt. Zu diesen Umständen kommt hinzu, dass es eine Regel geben muss, die besagt, dass diese Zeichenhandlung unter diesen Umständen als jener illokutionäre Akt gilt: in diesem Fall die StVO. Dieser Gedanke kann auf die folgende Kurzformel gebracht werden:

Die lokutionäre/zeichenhafte Handlung  $H$  einer Person  $P$  bewirkt den illokutionären Akt  $A_i$  (und den perlokutionären Akt  $A_p$ ) von  $P$ , nur wenn  $H$  unter den Umständen  $U$  mit einer Regel  $R$  – die besagt, dass  $H$  in  $U$  als  $A$  gilt – vollzogen wird.<sup>18</sup>

Die Handlung  $H$  kann dabei entweder ein lokutionärer Akt oder auch eine Zeichenhandlung oder eben beides in Kombination sein. Dieser soll als Ankündigung des Abbiegens ( $A$ ) verstanden werden. Der Radfahrer ( $P$ ) weiß, was das Zeichen bedeutet, da er die StVO ( $R$ ) kennt und sich an einer Kreuzung ( $U$ ) befindet. Somit glückt diese Handlung; und er macht die Ankündigung, links abbiegen zu wollen. Verstehen die anderen Teilnehmer aufgrund der Umstände und der Regeln die Handlung, glückt auch der perlokutionäre Akt.

Diese erste Differenzierung von Austin kann für die dogmatische Sakramentallehre bereits einige wichtige Denkmuster liefern. Die Unterscheidung von *lokutionären* und *illokutionären* Akten kann die Unterscheidung zwischen sakramentalem Zeichen und sakramentaler Gnade in Formen der Sprachhandlung ausdrücken. Die Zeichenhaftigkeit ist dabei nicht auf die Sprache beschränkt, sondern kann auch Symbole und Gesten einschließen. Darüber hinaus muss der lokutionäre Akt m. E. nicht immer sprechend vollzogen werden. Eine Handlung kann auch voraussetzen, dass auf lokutionärer Ebene etwas gehört wird, um es anzunehmen oder es zu bezeugen. Sprachhandlungen können auch als Reaktion auf andere Sprachhandlungen verstanden werden. Ein Versprechen anzunehmen, macht sogar nur dann einen Sinn, wenn es vorher von jemand anderem gegeben worden ist. Somit schließt dieses Modell eine mögliche Dialoghaftigkeit von Handlungen ein. Am wichtigsten dürfte jedoch der Aspekt sein, dass jede Handlung immer einen bestimmten Kontext hat und lokutionäre Akte darin als illokutionäre Handlungen gelten. Das weitet die enge

---

<sup>17</sup> Vgl. Michael Quante, Philosophische Handlungstheorie, Paderborn 2020, 68–71.

<sup>18</sup> Vgl. Nicholas Wolterstorff, Divine discourse. Philosophical reflections on the claim that God speaks, Cambridge 2000, 79 f.

Bestimmung des Sakramentsbegriffs im Konzil von Florenz um den Aspekt des liturgischen Vollzugs. Damit kann dieses zentrale Anliegen (vgl. SC 7–13) des II. Vatikanischen Konzils aufgegriffen und das Sakrament selbst als liturgischer Vollzug verstanden werden. Mag dies auch stillschweigend bei der scholastischen Definition vorausgesetzt sein, so muss dies doch in gewisser Weise auch ins Wort gefasst werden können. Mit dem klaren Ort der Handlung als Liturgie richtet sich der Blick zudem nicht nur auf den Spender selbst, sondern auf ihn in seinem Verhältnis zur ganzen Kirche und auch zur feiernden Gemeinde. Darüber hinaus wird deutlich, dass Sakramente auf der Ebene der Zeichen stets auf sozialen Konventionen beruhen und diese aufnehmen. Das bedeutet nicht, dass Sakramente nichts anderes wären als sozial-semiotische Konventionen.

Die Unterscheidung von *illokutionärem* und *perlokutionärem* Akt kann zudem verdeutlichen, dass das Ziel einer sakramentalen Handlung nicht in ihrer Gültigkeit (Minimalbestimmung) liegt, sondern sie erst in der gläubigen und aktiven Annahme und der Antwort auf dieses Sakrament zu ihrem Ziel kommt. *Ex negativo* kennt die dogmatische Sakramentenlehre die Unterscheidung von Gültigkeit und Wirksamkeit. Diese Unterscheidung kann hier sinnvoll dargelegt werden. Austin hat Mängel an Handlungen als unglückliche („unhappy“) Handlungen bezeichnet.<sup>19</sup> Dabei können Handlungen entweder nicht zustande kommen, weil das übliche Verfahren nicht unter den bestimmten Umständen durchgeführt oder die Personen nicht dazu berechtigt waren. Darüber hinaus kann eine Handlung zumindest getrübt sein, wenn sie nicht korrekt oder unvollständig ausgeführt wurde. Wer an einer solchen Handlung teilnimmt und nicht das tun will, was hier geschehen soll, trägt ebenfalls zu einem unglücklichen Ausgang der Handlung bei. Austin fasst diese drei Fehlertypen als Fehlberufung auf ein Verfahren, als Fehlanwendung und als Fehlausführung zusammen. Bei den ersten beiden Punkten kommt die Handlung nicht zustande, beim dritten Punkt ist sie getrübt.

## 2.2 Der sprechende Gott bei Nicholas Wolterstorff

Nicholas Wolterstorff hat – von den sprachphilosophischen Überlegungen Austins und der weiterführenden Analyse von John R. Searle aus – das Sprechen Gottes analysiert.<sup>20</sup> Wolterstorff wendet die Sprechakttheorie von Austin auf die biblische Hermeneutik protestantischer Prägung an.<sup>21</sup> Dabei nimmt die Rolle des Propheten als kommunikativer Vermittler für Wolterstorff eine herausgehobene Bedeutung ein. Diese Rolle wird in Bezug auf ihr Verhältnis zu Gott und zu den Adressaten bedacht. Damit besteht eine grundsätzliche Nähe zur kommunikationstheoretischen Rolle des Sakramentenspenders. Wolterstorff fügt die Propheten in die sozial-kommunikative Dynamik des Volkes ein und legt damit den Grund, den Propheten nicht isoliert von den Adressaten zu sehen. Bei einer Übertragung in die katholischen Sakramentenlehre ist gerade dies hilfreich, da so die Gefahr gemieden wird, den Spender der Sakramente allein aus dem Gegensatz und Gegenüber zum Volk zu verstehen, sondern seine integrale, communiale Funktion im Kommunikationsgeschehen zwis-

<sup>19</sup> Vgl. Austin, Zur Theorie der Sprechakte (wie Anm. 14), 37–40.

<sup>20</sup> Vgl. Nicholas Wolterstorff, Divine discourse (wie Anm. 18), 10.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 39–46.

schen Gott und seinem Volk zu bestimmen. Bei dieser Übertragung ergeben sich auch Abgrenzungen zu Wolterstorff, der z. B. die Autorität des Propheten allein aus der göttlichen Sendung begründet. Damit kann er zwar die Bindung Gottes an die Kommunikationsgemeinschaft beschreiben, isoliert den Propheten jedoch von der Anerkennung durch die Adressaten.

So präsent die Rede vom Sprechen Gottes in der Heiligen Schrift ist und so sehr auch Gott selbst als der Handelnde bei den Sakramenten in Anspruch genommen wird, muss doch nüchtern festgehalten werden, dass es nicht die Stimme Gottes ist, die man beim Einsetzungsbericht im Hochgebet der Messe hört. Die Worthandlungen der Sakramentsfeiern werden von einem Priester oder Diakon durchgeführt. Deren Stimme hört man; und eine menschliche Person spricht die Worte aus. Das führt sprachphilosophisch zum Phänomen des *Double Agency Discourse*. Sprachhandlungen können nämlich auch von jemandem getätigten werden, dessen Stimme bei der Handlung nicht zu vernehmen ist. Der lokutionäre Akt wird von einem *Stellvertreter* getätigten, wobei der illokutionäre Akt dem ursprünglichen Sprecher zukommt. Wolterstorff unterscheidet zwei grundsätzliche Modi einer solchen sprachlichen Stellvertretung: 1. Im Namen von jemandem sprechen; 2. Eine Nachricht weitergeben.

Zu 1. Im Namen von jemandem sprechen: Ein Botschafter wird von seiner Regierung beauftragt, gegenüber der Regierung des Landes, in dem er sich befindet, eine Warnung auszusprechen. Der Botschafter gibt den Sinn der Anweisung weiter, er setzt also selbst einen lokutionären Akt, durch den seine Regierung einen illokutionären Akt setzt: die Warnung. Der Botschafter macht das in seinen eigenen Worten und kann dem ganzen damit eine eigene Färbung geben, aber der illokutionäre Akt wird von der eigenen Regierung gesetzt. Ein deutscher Botschafter müsste nicht den Bundeskanzler imitieren, damit der illokutionäre Akt zustande kommt; er macht dies in seinen eigenen Worten. Dazu bedarf es der Beauftragung des Botschafters und der Anweisung, welchen illokutionären Akt die Regierung setzen will. Der Botschafter darf aus der Warnung also keine Bitte machen. Um diese Rolle des Stellvertreters einzunehmen, bedarf es eines Rekurses auf die Art des illokutionären Aktes (Auftrag) und der Anweisung (Bevollmächtigung) dazu.

Zu 2. Eine Nachricht weitergeben: Ein Vater bittet seine Tochter, dass sie ihrem Bruder sagt, dass das Essen fertig sei. Die Tochter geht los und sagt zu ihrem Bruder: „Das Essen ist fertig.“ Hier steht mehr der Inhalt im Vordergrund (transitive Sprachhandlung) und weniger der Sprechakt, der damit natürlich auch verbunden ist: „Komm in das Esszimmer!“ Auch hier bedarf es einer Beauftragung, wobei zentrale Vokabeln festgelegt sind und der Ausführende in seinem lokutionären Akt nicht mehr so frei ist, wie beim ersten Beispiel. Da es um eine transitive Sprachhandlung geht, ist es entscheidend, dass das Wissen beim Empfänger ankommt, damit diese Handlung zustande kommt.

In Bezug auf die Sakramentenlehre halte ich die erste Weise des *Double Agency Discourse* für ein einleuchtendes Modell für das Verständnis der Sakramente. Natürlich hat auch diese Art des Sprechens einen transitiven Aspekt; dieser ist jedoch gegenüber der Sprachhandlung eher sekundär. Genau andersherum verhält es sich beim zweiten Modus. Hier steht der transitive Aspekt im Vordergrund und der intransitive Aspekt ist sekundär.

Um im Namen Gottes bei einer Sakramentsfeier zu sprechen, braucht es damit die Bevollmächtigung und die Bindungen an den inhaltlichen Auftrag des Begründers und primären Akteurs dieser Handlungen. Es genügt dabei nicht, dass jemand subjektiv der Überzeugung ist, im Namen Gottes zu handeln. Denn kein mentaler Zustand kann den Sachverhalt ersetzen, beauftragt zu sein.<sup>22</sup> Ich bin der Meinung, dass hier gerade im Bereich des Religiösen eine besondere Verantwortung liegt. Denn das Handeln im Namen Gottes enthält von sich aus die höchstmögliche Autorität. Deshalb muss jede religiöse Gemeinschaft bzw. jede christliche Denomination theologisch nachvollziehbar bestimmen können, warum sie und wer überhaupt im Namen Christi handeln darf. Ich habe deshalb größte Bedenken gegen theologische Entwürfe, die einfach hin ein unmittelbares Wirken Gottes postulieren oder sich auf ein nicht näher spezifiziertes Wirken des Heiligen Geistes berufen. Auch wenn Christus selbst der primäre Akteur einer Handlung ist, kommt dem sekundären Akteur immer eine gewisse Autorität und Macht zu. Diese kirchliche Autorität unter dem Aspekt der Alleinwirksamkeit Gottes unsichtbar machen zu wollen, erscheint mir daher als eine unredliche theologische Vorgehensweise. Diese Einsichten können nun auf die Formel aus dem vorherigen Paragrafen übertragen und dieser um den *Double Agency Discourse* erweitert werden. Das theologische Modell von Wolterstorff wird hierbei aus dem Bereich der Offenbarungstheologie in den Bereich der Sakramentenlehre übertragen. Da jedoch das Sprechen Gottes für Wolterstorff nicht notwendigerweise eine Offenbarung darstellt,<sup>23</sup> scheint mir dieses Vorgehen legitim und möglich zu sein. Auf der einen Seite kann Christus als der Initiator der Kommunikation mit seiner Gemeinde dargestellt werden, so dass nicht jede liturgische Feier eine neue Offenbarung ist. Zum anderen kann die Rolle des Amtsträgers verdeutlicht werden, der zwar auf den Initiator in seiner Rolle verweist, aber durch den Verweis gleichzeitig die Differenz zu Christus aufzeigt. Seine Rolle ist stärker in die Gemeinschaft eingefügt und vollzieht sich bereits in einem kirchlichen Handlungskontext, der nicht exklusiv vom Amtsträger hergestellt wird.

Die lokutionäre Handlung  $H$  einer Person  $P_2$  bewirkt den illokutionären Akt  $A_i$  einer Person  $P_1$  hinsichtlich einer Person  $P_3$  nur, wenn (1)  $H$  unter den Umständen  $U$  mit einer Regel  $R$ , die besagt, dass  $H$  in  $U$  als  $A$  gilt, (2)  $P_2$  von  $P_1$  dazu durch die Beauftragung  $B$  befähigt ist,  $P_2$  mit der Intention  $I$  – im Sinne von  $P_1$  – handelt und (3)  $P_3$  entsprechend  $R$  in  $U$  darauf reagiert.

In die Sakramentenlehre kann das folgendermaßen übersetzt werden.

$P_1$ : Jesus Christus;  $P_2$ : Sakramentenspender;  $P_3$ : Sakramenenempfänger;  $B$ : Weihe (Ausnahme: u. a. Nottaufe);  $I$ : Der Sakramentenspender möchte den Auftrag Christi erfüllen;  $H$ : Zeichen- und Worthandlung eines Sakramentes;  $U$ : Liturgie / Gottesdienstliche Feier / als Zeichen z. B. die Stola;  $R$ : Kirchliche Vorgaben (Messbuch, Rituale, GORM etc.);  $A_i$ : Gnade

Damit haben wir ein sprachphilosophisches Modell, um das sakramentale Geschehen in seinen verschiedenen Elementen zu betrachten. Dieses Modell muss sich natürlich an den Feiern der Sakramente und deren Analyse bewähren. Auf der anderen Seite ist damit gezeigt, dass die Sakramente keine magische Angelegenheit sind, sondern durchaus mithilfe

<sup>22</sup> Vgl. *Jonathan Dancy*, Practical reality, Oxford – New York 2000, 112–120.

<sup>23</sup> Vgl. *Wolterstorff*, Divine discourse (wie Anm. 18), 19 f.

logischer Begrifflichkeiten und philosophischer Instrumente beschrieben werden können. Besonders die Rolle des Sakramentenspenders in diesem Geschehen ist deutlich relativ zum Urheber der eigentlichen Handlung gestellt. Auf der anderen Seite wird auch deutlich, dass der Sakramentenspender eine notwendige Rolle bei dieser Sprach-/Zeichenhandlung einnimmt.

### 3. Spender der Sakamente

#### 3.1 Der deutsche Begriff des Spenders

Nachdem nun die logische Rolle des Sakramentenspenders betrachtet wurde, möchte ich mich dem theologischen Begriff zuwenden, der normalerweise verwendet wird. Es hat sich in der Theologie eingebürgert, den Priester oder Diakon bei Sakramentsfeiern als „Spender“ zu bezeichnen. Das Konzil von Trient wählt dagegen den Begriff des *minister*. Später wurde in der Theologie daraus der *minister sacramenti*. Auch in der englischsprachigen Theologie ist vom „minister“ die Rede. Der Begriff „Spender“ ist in zweifacher Hinsicht missverständlich. Denn ein Spender gibt aus seinem eigenen Besitz etwas. Er überträgt ein Gut aus seinem Eigentum in das Eigentum eines anderen oder einer Organisation. Wenn ein Diakon ein Kind tauft, nimmt er es aber nicht in die eigene Familie auf, sondern macht es zu einem Kind Gottes. Diese Vollmacht hat der Diakon jedoch nicht aus sich selbst heraus. Ein zweites Missverständnis. Der Spender ist der eigentlich Handelnde.<sup>24</sup> Ein Priester, der der Feier der hl. Messe vorsteht, ist weder der Gastgeber noch der Hausherr oder die Hauptperson des Gottesdienstes. Als Gastgeber würde es sich gehören, dass der Priester (und die Kommunionhelper) zuerst die Kommunion austeilen und sie dann selbst empfangen. Denn der Gastgeber teilt bei einem Essen in seinem Haus ja auch zunächst an die Gäste aus und nimmt sich erst danach selbst zu essen. Dieser Gedanke überzeichnet die Rolle des Priesters jedoch massiv. Die Gläubigen sind nicht Gäste im Haus des Priesters. Der Priester soll Christus in der Messe repräsentieren und ihn nicht ersetzen; d. h., der Priester nimmt den Platz Christi ein, um auf ihn als eigentlichen Akteur zu verweisen und nicht, um ihn von dieser Stelle zu verdrängen. Daneben kann noch eine dritte Bedeutung des deutschen Wortes „Spender“ für falsche Assoziationen sorgen. Ein Spender kann als mechanische Metapher aufgegriffen werden. So gibt es Seifenspender, Desinfektionsmittelspender etc. Durch einen einfachen Druck auf einen Hebel o. Ä. gibt der Spender portionsgerecht seinen Inhalt preis. Alle drei Bedeutungsbereiche des Begriffs führen jedoch vom sakralen Sinn weg. Außerdem betonen sie zu einseitig das aktive Handeln des Spenders, dem eigentlich nur ein passiv gedachter Empfänger gegenüberstehen kann. Aber besonders die Sakamente der Buße, der Weihe und der Ehe setzen ja nicht nur ein stillschweigendes Einverständnis des Empfängers voraus, sondern bedürfen einer positiven Willensäußerung der Empfänger für den gültigen Vollzug des Sakraments. Diese sakra-

---

<sup>24</sup> Vgl. Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br. 2015, 634.

mentalnen Handlungen sind also primär perlokutionäre Akte, während bei den anderen Sakramenten ein zumindest vermutetes Einverständnis der Empfänger für den gültigen Vollzug ausreicht. Gerade das handlungstheoretische Modell hat gezeigt, dass die Rolle des Sakramentenspenders nicht im Sinne einer Übergabe eines „Quasi-Dings“ verstanden werden kann. Die sprachphilosophisch komplexe Rolle dieser Funktion bedarf eines geweiteten Blickes.

Nun darf die Rolle der Etymologie an dieser Stelle nicht überschätzt werden. Der Sprachgebrauch bringt jedoch stets gewisse inhaltliche Implikationen mit sich. Im Fall der Sakramentenlehre führt die Rede vom Spender der Sakamente m. E. in eine falsche Richtung, da er kommunikationstheoretisch unterkomplex ist und die aktive Rolle der Empfänger der Sakamente ausblendet.

Besonders deutlich werden die Aporien dieses Begriffes beim Ehesakramant.<sup>25</sup> Die meisten Ansätze vertreten die Meinung, dass die Eheleute sich dieses Sakrament gegenseitig spenden. Dafür gibt es gewichtige Zeugen. Nach dem Grundsatz „*consensus facit nuptias*“ ist der ausgedrückte Konsens die Form des Sakraments. Dieser wird von den Brautleuten gesprochen. So ist auch für Thomas von Aquin der priesterliche Segen nicht Teil des Sakraments.<sup>26</sup> Das Konzil von Trient hat dagegen nicht eindeutig festgelegt, wer *minister sacramenti* bei der Eheschließung ist.<sup>27</sup> Im *Neuen Lexikon für Dogmatik* ist zu lesen, dass die Eheleute sich dieses Sakrament gegenseitig spenden. Empfänger des Sakraments ist der „jeweils andere Ehepartner.“<sup>28</sup> Das kann aber nicht sein, wenn die Ehe durch Konsens zu stande kommt. Nach der zitierten Logik spendet ein Ehepartner dem jeweils anderen das Sakrament der Ehe. Aber die Ehe kommt erst durch den Konsens zustande, sodass sich beide Partner zusammen das Sakrament spenden müssten. Sonst wäre die Ehe ein Einzelsakrament, dass sich zwei Personen gegenseitig spenden. Hinzu kommt, dass der Konsens der Ehepartner ein *erfragter* Konsens ist. Der kirchliche Amtsträger steht ja nicht passiv daneben, wenn die Eheleute ihren Ehekonsens erklären. Der Konsens wird vom Amtsträger erfragt und am Ende im Namen Gottes und der Kirche vom Amtsträger bestätigt. Auch wenn der Amtsträger selbst nicht beim Konsens mitspricht, ist er kommunikationslogisch nicht passiv in diesem Geschehen. Wenn der Vermählungsspruch die Form des

<sup>25</sup> Vgl. zur Frage des Spenders des Ehesakraments: *Helmut Hoping*, Konsens und Segen. Zur Frage nach dem Spender des Ehesakraments, in: *George Augustin (Hg.)*, Zum Gelingen von Ehe und Familie. Ermutigung aus Amoris laetitia, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2018, 187–209; *August Jilek*, Fragen zur heutigen Feier der Trauung, in: *Theodor Maas-Ewerd (Hg.)*, Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform, Freiburg i. Br. 1988, 174–212, bes. 190, 200 f.; *Walter Kasper*, Zur Theologie der christlichen Ehe, Mainz 1977, 92 f.; *Richard Puza*, Kirchenrecht – Theologie – Liturgie. Kanonistische Überlegungen zur Identität von Ehevertrag und Ehesakrament sowie zum „Spender“ des Ehesakramentes, in: *Klemens Richter (Hg.)*, Eheschließung, mehr als ein rechtlich Ding? (QD 120), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1989, 62–83; ders., Der Abschluß des Ehebundes. „Spenden“ oder „Proklamieren“ des Ehesakramentes, in: *Theologische Quartalschrift* 173/2 (1993) 81–98, bes. 86–90.

<sup>26</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, In Sent IV, d. 28 q. a. 3 ad 2.

<sup>27</sup> Vgl. *Michael Schneider*, „*Ego coniungo vos ...*“. Ein Beitrag aus pneumatologischer Sicht zur Frage nach dem Spender des Ehesakraments und zur sakramentaltheologischen Bewertung einer zivilen Wiederheirat, in: *Markus Graulich; Martin Seidnader (Hgg.)*, Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat (QD 264), Freiburg i. Br. 2014, 82–100, hier 85.

<sup>28</sup> *Stubenrauch; Beinert (Hgg.)*, Neues Lexikon der katholischen Dogmatik (wie Anm. 5), 563.

Sakramentes ist, dann darf dies nicht allein auf den Text fixiert werden, sondern muss die ganze Kommunikation im Blick behalten.

Nun könnte man kanonistisch dagegenhalten, dass es die Möglichkeit zur Dispens von der Formpflicht gebe und daher der kirchliche Amtsträger kein entscheidender Teil dieses Geschehens ist (vgl. CIC/1983 can. 1127 §2). Dem könnte man ebenfalls kanonistisch entgegenhalten, dass das kanonische Recht eine Eheschließung durch einen Stellvertreter als möglich ansieht (vgl. CIC/1983 can. 1104 f.). Dann würde der Partner, der sich vertreten lässt, zwar das Sakrament empfangen, aber nicht spenden. Denn er würde den Vermählungsspruch nicht selbst sagen, sondern ein anderer in seinem Auftrag. Das zeigt zunächst nur, dass durch kanonische Ausnahmeformen keine Sakramentenlehre begründet werden kann. Wenn es sich hier um Ausnahmen handelt, sind diese begründungspflichtig und eben nicht begründungsfähig für andere Aussagen.

Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch die liturgische Vorgabe. In den Rubriken des *Rituale* zur Eheschließung ist bei der Vermählung zu lesen: „18. Die Brautleute können für die Erklärung des Ehewillens zwischen zwei Formen wählen: (A) dem Vermählungsspruch und (B) der Vermählung durch das Ja-Wort.“<sup>29</sup> Bei der Form (B) wird der Vermählungstext als Frage vom kirchlichen Amtsträger formuliert. Wenn nun gilt, dass derjenige Spender des Sakraments ist, der die Worte der Form des Sakraments spricht, dann sind bei Form (A) die Eheleute und bei Form (B) der kirchliche Amtsträger Spender des Sakraments.

Dessen eingedenk möchte ich festhalten, dass ich eine Antwort auf die Frage, ob die Eheleute oder der kirchliche Amtsträger Spender des Sakraments sind, eigentlich nicht geben kann. Ich halte die Frage für falsch. Den Grund sehe ich im deutschen Begriff des „Spenders“, der in der Sakramentenlehre auf eine falsche Fährte führt. Dieser Begriff wird der kommunikations- und handlungstheoretischen Situation einer Sakramentenfeier nicht gerecht.

### 3.2 Thomas von Aquin und das Handeln des minister sacramenti

Dass aus dem lateinischen *minister sacramenti* im Deutschen der „Spender“ geworden ist, habe ich bereits kritisch hinterfragt. Im Deutschen ist das dazugehörige Verb passend zum Substantiv gebildet. Auch hier spricht die deutschsprachige Theologie davon, dass Sakramente gespendet werden. Diese Entsprechung zwischen Substantiv und Verb gibt es so im Lateinischen nicht. Nach den Überlegungen zu einer Weiterentwicklung des Verständnisses des Sakramentenspenders innerhalb einer instrumentalen Sakramentalität durch die Sprechakttheorie Austins und die Kritik des deutschen Fachvokabulars, möchte ich auf die lateinische Sprechweise rekurrieren, um einen Lösungsvorschlag vorzulegen. Da sich die bisherigen Überlegungen an einen Sakramentenbegriff angelehnt haben, der wesentlich durch Thomas von Aquin geprägt wurde, erscheint es mir sinnvoll, den Aquinaten für die Erstellung eines Lösungsvorschlags heranzuziehen.

---

<sup>29</sup> Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes Katholische Kirche, hg. von der Österreichischen und der Schweizer Bischofskonferenz, Zürich u. a. <sup>2</sup>1993, 40.

Am Beispiel einer kleinen Schrift des Thomas von Aquin möchte ich die Unterscheidung im Lateinischen und deren theologischen Mehrwert hier aufgreifen. In dem kleinen katechetischen Werk *De articuli fidei et Ecclesiae sacramentis*<sup>30</sup> legt Thomas im gesamten zweiten Teil eine kurze, aber vollständig von ihm stammende Sakramentenlehre vor. Thomas schrieb dieses Werk zwischen 1261 und 1270 für Leonardo de Comitibus, den Erzbischof von Palermo.<sup>31</sup>

Die lateinische Entsprechung zum deutschen Verb „spenden“ bildet bei Thomas der Ausdruck „*conferre*“. Etymologisch steht hier die Vorstellung im Hintergrund, dass jemand etwas zusammenträgt, etwas bringt oder etwas in einer bestimmten Situation anwendet. Es finden sich bei Thomas drei Bedeutungsebenen dieses Begriffs.

Zunächst können die Sakamente als grammatisches Subjekt dieses Prädikats auftreten.<sup>32</sup> Dies entspricht dem theologischen Grundsatz des *ex opere operato*. Damit ist die Selbstbindung Christi an den Vollzug dieser Sakamente gemeint. Das eigentliche handlungstheoretische Subjekt hinter diesem grammatischen Subjekt ist Christus selbst, der die Gnade im Sakrament bewirkt und auf den Empfänger hin anwendet.

Dann kann auch der *minister sacramenti* als Subjekt dieses Prädikats auftreten.<sup>33</sup> Dem kirchlichen Amtsträger kommt die Aufgabe zu, die verschiedenen wesentlichen Elemente des Sakraments (Form und Materie) zusammenzubringen. Kriterium für eine erfolgreiche Anwendung dieser Elemente ist der Wille des *minister sacramenti*, das zu tun, was die Kirche tut. Thomas identifiziert nicht einfach den *minister sacramenti* mit dem Priester (oder dem Bischof), sondern führt dies bei jedem Sakrament einzeln aus. Bei der Eheschließung verzichtet er jedoch darauf, mitzuteilen, wer der *minister sacramenti* sei. Das stellt einen Unterschied zu seinen Darlegungen im Sentenzenkommentar dar. Der *minister sacramenti* ist selbst Gültigkeitskriterium eines Sakraments, da neben der Form und der Materie eines Sakraments auch der Diener des Sakraments dazu gehört, der durch seinen Willen diese Elemente miteinander verbindet. Damit ist sein Tun nicht mechanisch zu verstehen, sondern wesentlich als Handlung zu begreifen.

Ein dritter Bedeutungsbereich dieses Verbes ist die Frage, wer denn überhaupt im sakralen Sinn Subjekt des *conferre* sein kann.<sup>34</sup> Thomas bindet dies an die Vollmacht, die Jesus seinen Jüngern gegeben hat. Nur wer in der Nachfolge der Apostel diese Vollmacht empfangen habe, könne Sakamente vollziehen. Dementsprechend ist die Weihe selbst ein Sakrament, bei der die Vollmacht, bestimmte Sakamente zu „spenden“, verliehen wird. Damit ist auch der Aspekt des *Double Agency Discourse* enthalten.

Im Anbetracht der handlungstheoretischen Überlegungen könnte das Verständnis des *conferre* über den engen scholastischen Bezug auf Form und Materie geweitet werden. Dann ist der *minister sacramenti* für den liturgischen Kontext des Sakramentes zuständig und führt nicht nur Wort und Zeichen in unterschiedlicher Variante zusammen, sondern

<sup>30</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* (Sancti Thomae De Aquino Opera Omnia Editio Leonina Tomus XLII), Rom 1979, II, 87–94; 200–203; 220–224.

<sup>31</sup> Vgl. *Marianne Schlosser*, Kleine Werke, in: Volker Leppin (Hg.), *Thomas Handbuch*, Tübingen 2016, 266–279, hier 267.

<sup>32</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* (wie Anm. 30), II, 13–17.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., II, 87–94; 200–203; 220–224.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., II, 284–288; 348 f.; 356 f.

der weitere Kontext gehört ebenfalls zu dieser Kommunikationshandlung. Der *minister sacramenti* handelt dabei stellvertretend für Christus, wobei dieser die Wirkursache der sakramentalen Gnade ist. Im Gegensatz zum deutschen Begriff des Spenders wird mit der thomanischen Begrifflichkeit in ihrer handlungstheoretischen Erweiterung der Priester oder Diakon nicht zum Nadelöhr der Gnade. Er nimmt zwar eine entscheidende Rolle im sakramentalen Geschehen ein, es wird jedoch deutlich, dass er nicht aus eigener Vollmacht die Gnade hervorbringt. Der *minister sacramenti*, durch Vollmacht dazu beauftragt, führt in der Liturgie die Elemente von Wort und Zeichen zusammen und gibt so dem Wirken Christi Raum. Entscheidend ist, dass er, durch die Vollmacht der Weihe dazu berufen, im Sinne Christi handelt, wenn er mit dem Volk Gottes die Sakamente feiert.

Ich bin der Meinung, dass man dies gerade auch auf die Eheschließung anwenden kann. Der *minister sacramenti* steht der Liturgie vor und eröffnet durch seine Aufforderung und Bezeugung des Ehekonsenses den Raum, in dem sich das Sakrament ereignet. Auch wenn er (bei der Form A) die Form des Sakraments nicht sprechend konstituiert, gehört er in das Kommunikationsgeschehen hinein. Denn er erfragt den Konsens und ist amtlicher Zeuge des beiderseitigen Ehewillens. Aber genauso gehören auch die Empfänger in das Geschehen hinein, die in unterschiedlicher Weise aktiv in diese Handlung integriert sind.

Dadurch, dass der *minister sacramenti* in die Handlung Christi integriert ist und ihm meist auf lokutionärer Ebene die Stimme leiht, wird auch in diesem Modell die Einsicht beibehalten, dass der *minister sacramenti* das Gegenüber Christi zu seinem Volk anzeigt und so überhaupt das Kommunikationsgeschehen eröffnet. Denn ohne ein Gegenüber kann es keine Kommunikation geben. Dementsprechend kann auch das Hören, das Erfragen des *minister sacramenti* oder die positive Willensäußerung, die Antwort etc. der Empfänger als Teil dieser sakramentalen Kommunikation gesehen werden. Da Kommunikation niemals eine Einbahnstraße ist, kann der *minister sacramenti* auch nicht-sprechend (z. B. als amtlicher Hörer/Zeuge) sakmentales Zeichen dieses gnadenhaften Gegenübers Christi zu seiner Kirche sein.

### 3.3 Offene Fragen zum minister sacramenti

Stillschweigend habe ich in den letzten Unterkapiteln die Begrifflichkeit geändert und mich auf den scholastischen Begriff des *minister sacramenti* zurückgezogen, um den deutschen Begriff des „Spenders“ zu retuschieren. Das verweist auf eine erste Herausforderung, die weiterhin für dieses Thema bestehen wird: die Fachterminologie. Ich habe meine Gründe dargelegt, warum ich den Begriff des „Spenders“ für nicht geeignet halte, um ihn in der Sakramentenlehre zu gebrauchen. Das betrifft neben dem Substantiv natürlich auch das Verb „spenden“.

Gibt es eine adäquate Alternative? Eine weiter gefasste Option wäre es, vom *Vorsteher* zu sprechen. Dies würde zumindest handlungstheoretisch darauf verweisen, dass der *minister sacramenti* einem Geschehen vorsteht, dass nicht nur ihn selbst inkludiert und damit aus sich heraus auf die mitfeiernde Gemeinde verweist. Als passendes Verb könnte dann „feiern“ oder „vollziehen“ eingeführt werden. Der erste Vorschlag betont mehr den liturgischen Charakter, der zweite Vorschlag das Handlungsmoment des Vorstehers. Allen

Vorschlägen ist jedoch eine gewisse Banalität zu Eigen. Außerdem feiern ja alle anwesenden Gläubigen dieses Sakrament.

Eine weitere Option wäre die wörtliche Übersetzung „Diener des Sakraments“. Das verweist darauf, dass hier jemand im Namen eines anderen handelt und nicht in eigener Vollmacht Subjekt dieser Handlung ist. Gerade in einer Zeit, in der das Authentische als anthropologisches Ideal gilt, könnte der Begriff darauf hinweisen, dass der Priester oder Diakon sich nicht selbst verkündigt (oder verkündigen soll), sondern auf Jesus Christus als das primäre Handlungssubjekt verweist und ihm dient. Dieser christologische Bezug des Dienstes ist wesentlich für diese Begriffsbildung. Wenn der Charakter des Dieners allein in Bezug auf die Gemeinde ausgesagt wird, steht dies zur faktischen und theologischen Autorität der Amtsträger innerhalb der Kirche in einer gewissen Spannung.

Eine dritte Option wäre die Verwendung des lateinischen Begriffs „*minister sacramenti*“. Die lateinische Formulierung würde ihn deutlich als Fachbegriff ausweisen. Die Verwendung erscheint mir vor allem innerhalb der theologischen Fachliteratur als sinnvoll.

Auch wenn sich keine dieser Optionen als ideal bewährheit und wohl weiterhin vom Spender der Sakamente die Rede sein wird, muss doch die Schwierigkeit dieses Begriffs immer mitbedacht werden, damit die deutsche Formulierung die theologischen Gedanken nicht in eine eigene Richtung lenkt und in Aporien führt.

Daneben bleibt eine zweite große Herausforderung für die Frage des *minister sacramenti* in der Sakramentenlehre bestehen: die Frage der Vollmacht. Da dieses Thema sicherlich eine eigene Untersuchung wert ist, habe ich sie hier nur dort erwähnt, wo es nötig war. Im handlungstheoretischen Sinn ist es jedoch unumgänglich, zu klären, warum kirchliche Amtsträger im Namen Jesu Christi handeln können. Diese Vollmacht muss von jeder christlichen Denomination klar benannt werden können. Die Autoritätsfrage kann in zwei Teilfragen untergliedert werden. Durch den handlungstheoretischen Ansatz aus der Sprechakttheorie kann der *minister sacramenti* in das Kommunikationsgeschehen der Glaubensgemeinschaft eingebettet werden. Dann stellt sich die Frage, wie die Gemeinschaft zu dieser Autorität kommt, im Namen Jesu Christi zu handeln. Dabei spielen auch die Zeichen (Sprache und Gesten) eine Rolle, die die Glaubensgemeinschaft entwickelt hat, um den Kontext einer Handlung als Liturgie zu markieren. Der zweite Aspekt betrifft die einzelnen Amtsträger, die als *minister sacramenti* wirken sollen. Dabei ist zu beschreiben, wie ihnen diese Vollmacht und Funktion mitgeteilt wird. Somit gehören sowohl christologische bzw. pneumatologische Motive wie auch ekklesiologische Motive in die Begründung der geistlichen Autorität. Eine Berufung auf ein unmittelbares Wirken des Heiligen Geistes, der an den Zeichen und Formen christlicher Gemeinschaft vorbei unmittelbar wirkt, erscheint aufgrund eines kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnisses als ungeeignet.

#### 4. Abschließende Thesen

Zusammenfassend lassen sich einige „Zwischenergebnisse“ für die weitergehende Reflexion im Themenfeld der allgemeinen Sakramentenlehre – und darüber hinaus – benennen:

1. Der *minister sacramenti* gehört in die allgemeine Sakramentenlehre. Da er eine entscheidende Rolle bei jedem Sakrament einnimmt, muss seine Rolle anhand eines allen Sakramenten gemeinsamen und sie zusammenhaltenden Modells gefunden werden.
2. Ein handlungstheoretischer Ansatz in der allgemeinen Sakramentenlehre, der die Sakramente als Sprach-/Zeichenhandlung betrachtet, ist sinnvoll. Wenn der Ereignischarakter der Sakramente stärker betont werden soll bzw. sie als Kommunikation zwischen Gott und den Menschen gedacht werden, kann ein solcher Ansatz die Sakramententheologie weiterführen.
3. Der Empfänger eines Sakraments darf nicht rein passiv gedacht werden. Der Gedanke der *participatio actuosa* verlangt, dass auch das Handeln des Empfängers der Sakramente in seinem Bekenntnis, seinem Dank, seiner Willensentscheidung so betrachtet wird, dass er dem Gedanken des *minister sacramenti* nicht erst nachträglich und künstlich hinzugefügt wird. Es ist auch zu klären, inwiefern das Sakrament der Taufe und die damit verbundene Geistsendung einen Christen zu einem sakumentalen Akteur macht.
4. Die deutsche Begrifflichkeit der allgemeinen Sakramentenlehre gehört auf den Prüfstand. Die Rede vom „Spender“ und davon, dass Sakramente „gespendet“ werden, enthält in sich einige falsche Implikationen für die Sakramentenlehre.
5. Eine bleibende und für den innerkirchlichen Reformprozess wie auch das ökumenische Gespräch entscheidende Herausforderung ist die Frage nach der Vollmacht zur Feier der Sakramente. Da Kirchen, Amtsträger oder Christen hier beanspruchen, im Namen Jesu Christi zu handeln, müssen sie erklären, was sie als Gemeinschaft dazu berechtigt und wie Einzelne dazu beauftragt werden können.

The minister of the sacraments plays a crucial role in general doctrine of the sacraments. With the help of a philosophical theory of action, this role of the minister is to be explained in more detail, imbalance is to be uncovered and a model for this role is to be put up for discussion. This analysis leads to questions about the German terminology “Spender” (donor) and its implications. An examination with the help of a theory of action also opens up central topics about the minister of the sacraments like authority and liturgical performance, which contribute to further clarifying the general doctrine of the sacraments.