

Sanctus

Ansgar Franz / Thomas Hieke / Konrad Huber / Alexander Zerfuß

1 Erste liturgische Verortung

Das Sanctus fungiert in allen Eucharistiegebeten des Römischen Messbuchs als gesungene Gemeindeakklamation am Schluss der Präfation. „Die gesamte Gemeinde vereint sich mit den himmlischen Mächten“ (AEM 55b)¹, um Gott angesichts der in der Präfation commemorierten Heilstaten zu preisen (Sanctus) und dem in der Feier der Eucharistie seine eschatologische Ankunft antizipierenden Herrn zu huldigen (Benedictus).

Eine Parallele zum christlichen Sanctus – und entstehungsgeschichtlich wohl sein Vorbild – stellt in der jüdischen Synagogenliturgie die *q̄dûšâh* dar, die sich ebenfalls als Einstimmen der Menschen in den himmlischen Lobpreis versteht. Hier wird, analog zum christlichen Benedictus, Jes 6,3 mit Ez 3,12 (in der masoretischen Fassung: „Gepriesen sei die Herrlichkeit des HERRN von ihrer Stätte aus“) kombiniert.²

2 Der biblische Ort

Die biblischen Hauptbezugstellen des „Sanctus“ sind zum einen der „Heilig, Heilig, Heilig“-Ruf der Seraphim in Jes 6,3 und dessen Aufnahme in Offb 4,8, zum anderen der „Hosanna“-Ruf und der Segensspruch in Ps 118,25f sowie deren Rezeptionen in den Evangelien (Mt 21,9; Mk 11,9–10; Lk 19,38; Joh 12,13; Mt 23,39; Lk 13,35 [Q]).

Daneben gibt es eine Reihe weiterer Bezugnahmen, die signalisieren, dass die Wendungen bereits innerbiblisch als geprägte Formulierungen liturgischer Sprache verankert sind. Ein erster Hinweis darauf ist Num 14,21. Der Vers ist Teil einer Gottesrede, in der Gott in Schwurform seine Vergebung gegenüber dem Volk Israel ausdrückt und zugleich ankündigt, dass die Exodusgeneration, die sich mehrfach gegen Gott aufgelehnt und ihn auf die Probe gestellt hat, nicht in das eidlich zugesicherte Land kommen wird. Mitten in der Rede in *erster* Person wird an die Schwurformel „so wahr ich lebe“ die Wendung „und die Herrlichkeit des HERRN die ganze Erde erfüllen wird“ in *dritter* Person angehängt (Num 14,21b). Dabei könnte es sich um das Zitat einer liturgischen Formel handeln, mit dem die Feierlichkeit der Schwuraussage JHWHs gesteigert werden soll.³ Die Wendung begegnet in ähnlicher Formulierung an einem weiteren liturgisch imprägnierten Ort: Ps 72(71),19 ist der doxologische Abschluss des zweiten Psalmenbuches. Auf den Aufruf zum Lobpreis des Namens seiner (Gottes!) Herrlichkeit folgt „und seine Herrlichkeit erfülle die

¹ In GORM 79b wird, anders als in AEM 55b, nicht mehr die Möglichkeit erwähnt, das Sanctus zu *sprechen*, anstatt es zu *singen*.

² Die *q̄dûšâh de-yôšer* vor dem *š̄ma'* fügt keinen weiteren Vers hinzu, die *q̄dûšâh* vor der dritten Bitte der *'amidâh* fügt Ps 146,10 hinzu, die *q̄dûšâh de-sidra'* nach dem Torastudium Ex 15,18; vgl. Judith H. Newman, *Holy*, 124. Zum Sanctus (*q̄dûšâh*) in der Synagoge vgl. u. a. Christfried Böttrich, *Sanctus* 313–354; Albert Gerhards, *Kedusha* 27–40.

³ Vgl. dazu und zum Folgenden Hugh G. M. Williamson, *Holy* 22f.

ganze Erde, Amen, Amen.“ Die Verbalform im Hebräischen drückt jeweils einen Wunsch bzw. eine Hoffnung für die Zukunft aus, während im Hauptbezugstext Jes 6,3 ein zeitlich unbestimmter Nominalsatz steht.⁴

Der Sanctus-Text setzt zum Ort, der von der Herrlichkeit Gottes erfüllt wird, über Jes 6,3 und die genannten Bibelstellen hinaus den „Himmel“ (*coeli*) hinzu. Die Kombination von „Himmel und Erde“ im Kontext des Lobpreises findet sich in der Hebräischen Bibel mehrfach. In 1 Chr 16,31 steht im „Muster-Lobpreis“, den David den Tempelsängern um Asaf aufträgt, die Zeile: „Es mögen sich freuen die Himmel (Plural) und es frohlocke die Erde“ (die hebräische Verbalform drückt erneut einen Wunsch bzw. die Zukunft aus). Die Psalmen fordern Himmel und Erde zum Lobpreis auf (Ps 69[68],35; 96[95],11), denn Himmel und Erde sind voll der Herrlichkeit, der Hoheit, des Namens (usw.) Gottes (Ps 8,2; 57[56],6.12; 89[88],12; 103[102],11; 108[107],6; 113[112],6; 148,13[12]), denn er hat sie ja gemacht (Ps 102[101],26; 115,15 [113,23]; 121[120],2; 124[123],8; 134[133],3; 146[145]6). Die Zufügung von „Himmel“ zur Textquelle Jes 6,3 folgt damit biblischer Gebetsprache.⁵ Auch die Hinwendung an Gott in zweiter Person („*deine* Herrlichkeit“) entspricht den Psalmen (z. B. Ps 57[56],6.12) und der Gebetsprache in der Chronik (z. B. 1 Chr 29,11 aus dem Dankgebet Davids für die Tempelbauvorbereitungen).

Die vertraute Wendung *in excelsis* dürfte maßgeblich aus Ps 148,1 stammen („Halleluja! Lobt den HERRN von den Himmeln her! Lobt ihn in den Höhen“ – *laudate eum in excelsis*). Die Danklitanei Ps 148 im Schluss-Hallel des Psalters fordert alle Wesen, von den Engeln und den Himmelskörpern über die Naturerscheinungen und Tiere bis hin zu allen Ständen des Volkes, zum Lobpreis auf. Das *in excelsis* wird in Mk 11,10 (par Mt 21,9) dem aus Ps 118,26 stammenden Segensruf zugesetzt und mit dem Kultruf „Hosanna“ kombiniert.

2.1 Kontext

Nach diesen Vermutungen über die möglichen Quellen für die Veränderungen im Sanctus gegenüber den Hauptbezugstexten Jes 6,3 und Ps 118,25f⁶ sind letztere selbst⁷ ebenso wie ihre unmittelbaren Rezeptionen im Neuen Testament genauer ins Auge zu fassen.

2.1.1 Altes Testament (Jes 6)

Die „Berufung“ des Propheten Jesaja findet sich erst im sechsten Kapitel des Buches, so dass eher von einer „Beauftragung“ zu sprechen ist. Auf die Datumsangabe folgt mit „sah ich“ der Visionsteil (Jes 6,1), ab Jes 6,8 mit „da hörte ich“ die Beauftragung des Propheten. Der Kern des Kapitels lässt sich vermutlich dem historischen Propheten zuschreiben. „Das Ziel besteht darin, die Abweisung der prophetischen Botschaft durch das ganze Volk als ein durch JHWH mit der Beauftragung des Propheten bereits vorhergesehenes Geschehen zu interpretieren.“⁸ Das Kapitel Jes 6 be-

⁴ Siehe unten, Abschnitt 2.2.1.

⁵ Vgl. dazu u. a. Albert A. S. ten Kate, *L'origine* 195.

⁶ Vgl. u. a. Hans-Jürgen Feulner, *Trishagion* 40.

⁷ Dabei folgen die Ausführungen zu Jes 6,3 vor allem dem Kommentar von Willem A. M. Beuken, *Jesaja; die Darlegungen zu Ps 118 den Auslegungen von Erich Zenger, Psalm 118*.

⁸ Willem A. M. Beuken, *Jesaja* 163.

richtet zum einen von der Erfahrung des Propheten mit der Heiligkeit Gottes, die die Basis für seine Sendung darstellt, zum anderen verarbeitet es in der Rückschau die Erfahrung des Scheiterns des Propheten. Das Problem ist ja, wie ein von diesem so unendlich großen „Heiligen Gott“ gereinigter und gesandter Prophet derart auf Ablehnung stoßen konnte, wie es bei Jesaja faktisch geschah – solches kann nur im höheren Plan Gottes begründet sein. So erklären Jesaja und seine Anhänger und Überlieferer mit dem Verstockungsauftrag den Widerspruch zwischen Beauftragung und Ergehen des Propheten. Zwar wird damit die Gerichtsbotschaft gesteigert, doch Jesajas Nachfrage „Bis wann?“ deutet bereits die Möglichkeit einer Wende zum Heil an. – Die Schlussbemerkung in Jes 6,13 („Heiliger Same ist sein Wurzelstock“) ist eine interpretierende Anfügung der nachexilischen Gemeinde, mit der die Hoffnung auf einen Neuanfang ausgedrückt werden soll.

2.1.2 Neues Testament (Offb 4–5)

Im Neuen Testament erfolgt eine dezidierte Aufnahme von Jes 6,3 im Kontext der Thronsaalvision (Offb 4–5) zu Beginn des apokalyptischen Hauptteils der Offenbarung des Johannes. Die Vision, die als „theologische Mitte der Offb“⁹ bezeichnet werden kann, setzt mit einer Beschreibung des göttlichen Thrones und des himmlischen Hofstaates rund um den Thron Gottes ein. Neben vierundzwanzig Ältesten auf vierundzwanzig Thronen werden vier Lebewesen genannt, die in Anlehnung an die Kerubim in Ez 1 bzw. Ez 10, aber auch mit Attributen der Seraphim aus Jes 6 vorgestellt werden und zusammen mit den Ältesten immerwährenden Lobpreis Gott, „dem auf dem Thron Sitzenden“ (vgl. Offb 4,10), entgegenbringen. In die Akklamation des „Dreimal-Heilig“, vorgetragen durch die vier Lebewesen (Offb 4,8), stimmen die Ältesten ein, indem sie unter Huldigungsgesten Gott als dem Schöpfer des Alls Herrlichkeit, Ehre und Macht zusprechen (Offb 4,10f). Erst in der Folge richtet sich das Augenmerk auf das siebenfach versiegelte Buch in der Rechten Gottes und auf das Lamm, d. h. Christus, das / der allein als würdig befunden wird, aufgrund seiner gewaltsamen Lebenshingabe („denn du wurdest geschlachtet“) und des darin erwirkten Heils für die Menschen das Buch entgegenzunehmen und seine Siegel zu öffnen und so Einblick in den Geschichtsplan Gottes und die Offenbarung seines zuverlässigen Wortes zu ermöglichen (Offb 5,1–14). Die gesamte Szene mündet ein in einen überschwänglichen Lobpreis Gottes und des Lammes, der nicht nur eine schier unzählbare Schar von Engeln im Himmel, sondern alle Bereiche der Schöpfung erfasst (Offb 5,11–14).

2.1.3 Altes Testament (Ps 118)

Psalm 118 ist eine geistlich-belehrende Dichtung, die „die Beter des Psalms durch die Rezitation an der Wirkmächtigkeit des vom Tempel aus rettenden und segnenden JHWH teilhaben lassen will. Der Psalm ist eine poetisch imaginierte Liturgie.“¹⁰ Er besteht neben einem Rahmen (118,1–4,29) aus zwei Teilen: eine Erzählung über Not und Rettung (118,5–18) und das Fest des Geretteten in der Festversammlung im Hause JHWHs (118,19–28). Beide Teile sind durch das Thema „JHWH als helfend-

⁹ Heinz Giesen, Offenbarung 145.

¹⁰ Erich Zenger, Psalm 118, 316.

der Retter“ verbunden. Für das aus Jes 6,3 schöpfende Sanctus besonders interessant ist die Beobachtung, dass Ps 118 mit seinem Zions- und Tempelhorizont mehrere Bezüge zum Jesajabuch aufweist, insbesondere zum Danklied Jes 12,1–6¹¹, das die Komposition Jes 1–12 abschließt, und zum eschatologischen Zukunftsentwurf Jes 24–27¹², in dem JHWH auf dem Zion die weltweite Königsherrschaft antreten wird. Die intertextuelle Verbindung macht Ps 118 zu einem auf die Zukunft hin orientierten Danklied der geretteten Gerechten aus Israel und allen Nationen, die im Jerusalemer Tempel die weltweite Königsherrschaft JHWHs preisen. Entstanden ist Ps 118 in spätnachexilischer Zeit (4. bis 3. Jh. v. Chr.) in Kreisen von Tempelsängern, die auch für Texte wie Ex 15 und Jes 24–27 verantwortlich zeichnen. Ein ursprünglich möglicherweise individuelles Danklied ist dabei in kollektiver, universaler und eschatologischer Hinsicht ausgebaut worden. Ps 118, der auch enge Bezüge zu Ps 116 aufweist, bildet das Schlussgedicht des so genannten „Ägyptischen Hallel“ oder „Pessach-Hallel“ (Ps 113–118).¹³ Diese Psalmenkomposition wird im Judentum bis heute bei der familiären Pessach-Feier gesungen.

2.1.4 Neues Testament (Evangelien)

Neutestamentlich wird Ps 118 mehrfach zitiert und darauf angespielt.¹⁴ Die im Sanctus rezipierten Verse 25–26 begegnen in zwei unterschiedlichen Zusammenhängen innerhalb der Evangelien. Einmal sind sie (auszugsweise) Teil jener Akklamation, die die Volksmenge (bei Lk „die ganze Menge der Jünger“) Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem zuruft (Mk 11,9–10; Mt 21,9; Lk 19,38; Joh 12,13). Die erzählerische Ausgestaltung dieser Szene fällt dabei unterschiedlich aus. In der Darstellung der Synoptiker nimmt zunächst vergleichsweise breiten Raum die Auffindung eines jungen Esels bzw. einer Eselin und ihres Füllens (Mt) durch zwei Jesusjünger ein (Mk 11,1–6 par), stilisiert als Erfüllung einer Vorhersage ihres Herrn, bei Mt im Vorausblick auf den symbolträchtigen Ritt auf dem Jungtier zudem ausdrücklich auch als Erfüllung eines Prophetenwortes gedeutet (Mt 21,5 zitiert Sach 9,9 kombiniert mit Jes 62,11).¹⁵ Die anschließend geschilderte Symbolhandlung selbst, der Einzug Jesu auf dem Esel, erhält im Verbund mit Gesten der Ehrerbietung (Ausbreiten von Kleidern [und Zweigen; Mk/Mt]) ihren Höhepunkt im Jubelruf der Begleiter Jesu, der das Hosanna und den Segensspruch aus Ps 118,25f mit je eigenen Erweiterungen zum Inhalt hat (Mk 11,7–10 par). Bei Mk schließt die Szene in Mk 11,11 mit der schlichten Notiz, dass Jesus (erstmal im Evangelium) den Tempel betritt und alles in Augenschein nimmt.¹⁶ Deutlich anders gestaltet das Johannesevangelium die Einzugsszene (Joh 12,12–19). Im Zentrum steht zwar auch hier der von Sach 9,9 her gedeutete Ritt Jesu auf einem Esel (Joh 12,14f), bei Joh ist die Zeichenhandlung

¹¹ Vgl. Ps 118,14 und Jes 12,2; Ps 118,21 und Jes 12,1f.

¹² Vgl. Ps 118,19f und Jes 26,2; Ps 118,24b und Jes 25,9; Ps 118,28 und Jes 25,1; Ps 118,22 und Jes 28,16; ferner vgl. Erich Zenger, Psalm 118, 320.

¹³ Vgl. auch den Beitrag „Halleluja“, Abschnitt 2.2.5.

¹⁴ Neben den Versen 25–26 werden aus Ps 118(117) der Vers 6 (in Hebr 13,6) und die Verse 22–23 (in Mk 12,10f par Mt 21,42 par Lk 20,17; 1 Petr 2,7) zitiert.

¹⁵ Zum Verständnis des Zitats als Lese- und Interpretationsanweisung vgl. Sandra Hübenal, „Wer ist dieser?“ 268–272.

¹⁶ Vor allem Lk erweitert hier stark, indem er eine kleine Dialogszene zwischen Pharisäern und Jesus (Lk 19,39f) und einen Klageruf Jesu über Jerusalem (Lk 19,41–44) folgen lässt.

aber erst Reaktion darauf, dass Festpilger mit Palmzweigen und lauten Hosanna-Rufen Jesus entgegengehen (Joh 12,12f), und zieht ihrerseits einen weiteren, vertiefenden Blick auf das Tun der Volksmenge sowie eine Stellungnahme der Pharisäer nach sich (Joh 12,16–19).

Das zweite Vorkommen ist auf eine wörtliche Aufnahme von Ps 118,26a beschränkt und begegnet als abschließende Verheißung eines Klage- und Gerichtswortes über Jerusalem, das ursprünglich aus der Logienquelle (Q) stammt und in Mt 23,37–39 und Lk 13,34–35 in je unterschiedlichem Kontext zu stehen kommt.¹⁷ Mt stellt das Logion an das Ende der in Kapitel 23 überlieferten Weherede Jesu gegen die Schriftgelehrten und Ältesten und bindet es eng an das vorausgehende Gerichtswort gegen „diese Generation“ (Mt 23,34–36) an. Lk bringt das Jerusalemwort im Rahmen seines Reiseberichts und verknüpft es mit einer eigenen Szene, in der die Pharisäer Jesus vor Herodes warnen und dieser mit dem Hinweis auf den geradezu zwingenden Konnex des Prophetengeschicks mit der Stadt Jerusalem antwortet (Lk 13,31–33). Beide Male mündet die Textpassage in eine Weissagung, die nicht nur den Weggang, sondern auch die endzeitliche Wiederkunft Jesu „im Namen des Herrn“ in Aussicht stellt (Mt 23,39; Lk 13,35).

2.2 Analyse

2.2.1 Altes Testament (Jes 6)

Die Vision Jesajas in Jes 6 ist mit dem ersten Vers um das Jahr 734 zu datieren. Das Todesjahr des irdischen Königs Usija (6,1) bildet einen Gegensatz zum ewigen, himmlischen König JHWH Zebaoth (6,5). Zwar schreibt Jesaja „sah ich den Herrn“, doch ist die für das Überleben des Menschen Jesaja wichtige Distanz gewahrt: Es ist keine Schau „von Angesicht zu Angesicht“, sondern die Größe des Thronenden übersteigt jede Vorstellungskraft, wenn schon die Säume¹⁸ (seines Gewandes) den Tempelraum erfüllen. Flankiert ist diese gewaltige Erscheinung von „Seraphim“. Aus altorientalischen und altägyptischen Abbildungen sind geflügelte Schlangwesen mit maximal zwei Flügelpaaren als göttliche Schutzwesen bekannt. Hier jedoch müssen die beiden sich selbst mit zwei Flügelpaaren vor der gewaltigen Kraft des Thronenden schützen und brauchen ein drittes, um zu fliegen. Ihr Ruf ist nicht an Gott gerichtet,¹⁹ vor dem sie sich ja verhüllen müssen, sondern ein Wechselgesang im Dienste des thronenden Königs, in dem sie die Heiligkeit und Souveränität Gottes über Himmel und Erde verkünden: „Heilig, heilig, heilig ist JHWH Zebaoth. Die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit“ (Übersetzung: W. A. M. Beuken). Der Gottestitel „JHWH Zebaoth“²⁰ kommt hauptsächlich in der prophetischen Literatur (nicht aber in Ez und Tritojesaja) und seltener in den geschichtlichen Büchern und den Psalmen vor; er fehlt in Gen bis Ri sowie in 2 Chr, Esra/Nehemia und Daniel.

¹⁷ Der ursprüngliche Ort des Logions innerhalb von Q ist in der Forschung umstritten, den ursprünglichen Wortlaut dürfte die Lukasversion bewahrt haben; vgl. dazu z. B. Ulrich Luz, *Matthäus* 377f.

¹⁸ Das Wort bezeichnet in Ex 28,33–34; 39,24–26 den Gewandsaum der Robe des Hohepriesters. Vgl. auch Hans-Jürgen Feulner, *Trishagion* 41.

¹⁹ Dies unterscheidet das liturgische Sanctus auch von seinem Quelltext: Das Sanctus ist ein an Gott in 2. Person gerichteter Lobpreis, in den die Menschen einstimmen. Vgl. dazu auch Judith H. Newman, *Holy* 125; Christfried Böttrich, *Sanctus* 315.

²⁰ Vgl. zum Folgenden Thomas Hieke, *Psalm* 80, 159–165.

„Zebaoth“ ist der Plural des hebräischen Wortes für „Heer, Heeresabteilung, Dienst“ und bezeichnet u. a. die „Schlachtreihen Israels“ (1 Sam 17,45). Von seinem Vorkommen und seiner Verwendung her ist der Gottestitel der entscheidende Kultname JHWHs am (vorexilischen) Jerusalemer Tempel, in enger Verbindung mit dem Epitheton „Kerubimthroner“ und der Vorstellung des im Himmel thronenden Königs. Der göttliche König hat aber auch einen himmlischen Hofstaat, der mit „Zebaoth“ bezeichnet wird. Zu diesen „himmlischen Scharen“ gehören die Seraphim von Jes 6,2. Der König JHWH Zebaoth von Jes 6,3.5 erstreckt somit seine Machtfülle auf den Himmel („himmlische Heere“) und die Erde. „Die Verbindung von Königsherrschaft und Heiligkeit ist wohl ein altes Thema des Jerusalemer Kultes gewesen (Ex 15,11.18; Ps 24,1.7; 29,1f.10; 47,8f; 89,19; 96,9f; 99,1–3)“²¹.

Das dreifache „Heilig“ ist als Stilmittel ein nicht mehr überbietbarer Superlativ und drückt daher das Maximum an Heiligkeit aus.²² Die Sprache vermag nur noch unzulänglich, in tautologischen Wiederholungen, von Gott zu reden. „Heiligkeit“ bezeichnet die völlige Unterschiedenheit Gottes von Welt und Menschen, die Göttlichkeit Gottes. Gott ist der „ganz Andere“, der der „ganzen Erde“, den Menschen und dem Propheten Jesaja gegenüber treten kann. Die Wendung „Die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit“²³ faltet diesen Gedanken aus: Durch seine Herrlichkeit (hebräisch: *kabōd*) übt der heilige Gott seine uneingeschränkte Macht über die *gesamte* Erde („Fülle“!) und alles, was auf ihr lebt, aus. Die Macht Gottes in seiner Heiligkeit und Herrlichkeit übersteigt jede Begrenzung, und es besteht kein Raum mehr für andere Gottheiten.

2.2.2 Neues Testament (Offb 4–5)

Gottes Herrlichkeit, Göttlichkeit und allumfassende Macht bestimmen inhaltlich auch die Thronsaalvision von Offb 4–5, insbesondere die Eingangsszene in Offb 4,1–11. Der Rezeption des „Dreimal-Heilig“ aus der Theophanie von Jes 6 tritt dabei eine Fülle von Bildelementen, Einzelaussagen und weiteren einschlägigen alttestamentlichen Bezügen und Motiven (neben Ez 1 und 10 etwa auch aus Ex 19) unterstützend zur Seite. Der Seher Johannes, in Offb 4,1 aufgefordert in den Himmel hinaufzusteigen, schaut zuallererst den Thron Gottes, Sinnbild seiner herrscherlichen Würde, und auf dem Thron sitzend Gott selbst. Doch bleibt auch hier die Transzendenz Gottes gewahrt, wenn gänzlich unter Verzicht auf anthropomorphe Züge und lediglich vage umschreibend von ihm als „dem Aussehen nach gleich einem Jaspisstein und einem Karneol“ (V. 3) die Rede ist. Einzig der Lichtglanz kann wahrgenommen werden, der von Gott ausgeht und „zugleich seine Macht und Herrlichkeit sichtbar bekundend und sein Wesen geheimnisvoll verhüllend“²⁴ ist. Auf je eigene Weise unterstreichen das der Regenbogen rings um den Thron und die Blitze, die von ihm

²¹ Willem A. M. Beuken, Jesaja 171.

²² Albert A. S. ten Kate, L'origine 193, verweist darauf, dass die Jesaja-Rolle von Qumran (1QIs^a) in Jes 6,3 nur zweimal das Wort „heilig“ (*qādōš*) aufweist. Gegen ten Kate ist dies nicht der ursprüngliche Text, sondern ein Fehler. Das *dreimalige* „Heilig“ ist in der frühjüdischen Literatur belegt, so z. B. äthHen 39,12: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Geister – er füllt die Erde mit Geistern“; zitiert nach Christfried Böttrich, Sanctus 336. Zu weiteren Belegen siehe ebd. 335–338.

²³ Im Unterschied zu den Wunschformulierungen in Num 14,21 und Ps 72(71),19 handelt es sich in Jes 6,3 um einen zeitlich unbestimmten und damit immer gültigen Nominalsatz.

²⁴ Jürgen Roloff, Offenbarung 67.

ausgehen, ebenso wie das gläserne Meer vor dem Thron und der mit sieben Feuerfackeln ins Bild gesetzte Geist Gottes.²⁵ Die im unmittelbaren Umfeld des göttlichen Thrones situierten himmlischen Gestalten, die vierundzwanzig Ältesten und die vier Lebewesen, gehen ganz darin auf, dem thronenden Gott Lobhymnen zu singen und huldigende Ehrerbietung und kultische Anbetung entgegenzubringen. Die Ältesten, in weiße Gewänder gekleidet und mit Kränzen, später zudem mit Zithern und Räucherschalen (vgl. Offb 5,8) ausgestattet, können aufgrund ihrer Anzahl symbolhaft als Repräsentanten für das vollendete Gottesvolk aus Israel und Kirche (2 mal 12) aufgefasst werden. Denkbar wäre auch eine Anspielung an die vierundzwanzig Priester- bzw. Levitenklassen im jüdischen Tempelkult (1 Chr 24,4–19; 25,1), die dann im Vollzug eines permanent andauernden Gottesdienstes im himmlischen Tempel eine Entsprechung hätten. Die vier Lebewesen mit ihrem je unterschiedlichen Aussehen (Löwe, Stier, Mensch, Adler) erinnern unweigerlich an die Kerubim in der Thronwagen-Vision des Ezechielbuches (Ez 1; 10). Ihre Funktion ist es dort und auch andernorts im Alten Testament (z. B. Ex 25,17–22), auf die Anwesenheit JHWHs und seiner Herrlichkeit hinzuweisen. Wie die Seraphim in Jes 6,2 haben sie nicht vier, sondern je sechs Flügel, aber nicht etwa, um ihr Angesicht zu schützen, sind doch gerade die Flügel rundum voller Augen (Offb 4,8). Diese Himmelswesen stehen in besonderer Nähe des Thrones, und sie stehen ganz und gar in der Anschauung Gottes.

Unaufhörlich proklamieren die vier Lebewesen ihr „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott, der Allherrscher ...“.²⁶ Sie sprechen nicht zueinander (wie die Seraphim in Jes 6,3), sondern wenden sich, wenn auch in der 3. Person, direkt an Gott (vgl. Offb 4,9; auch 5,6–14). Der Lobpreis in Offb 4,8 nimmt zunächst Jes 6,3a auf, erweitert den Wortlaut dabei aber um das (*h*)o *theos* („der Gott“) und gebraucht im dritten Glied anstelle des Gottstitels Zebaoth, den auch die Septuaginta im Jesajatekt bietet, die in der Johannesoffenbarung im Unterschied zu anderen Gotteseptitheta allein für Gott reservierte Bezeichnung *pantokrator* („Allherrscher“), ein ansonsten in der Septuaginta häufig zur Wiedergabe des Beinamens Zebaoth, „(Herr der) Heerscharen“, gebrauchter und sachlich ihm entsprechender Begriff (z. B. Am 3,13).²⁷ Der Beginn des Sanctus der christlichen Liturgie präsentiert sich demnach also als eine Mischform auf Basis der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Aklamation.²⁸ Gegenüber Jes 6,3b (dem das Sanctus mit den bereits erwähnten Änderungen und Erweiterungen folgt) ist dann vor allem der Abschluss des Hymnus in Offb 4,8 auf charakteristische Weise neu gestaltet. Im Lobpreis der vier Lebewesen richtet sich das Augenmerk nicht auf die Schöpfung, die von JHWHs Herrlichkeit erfüllt ist. Vielmehr ist mit der (neuerlich) dreigliedrigen Gottesbezeichnung „der war und der ist und der kommt“ ein weiteres typisches Gottesprädikat hinzugefügt, das als umschreibende Entfaltung des Gottesnamens aus Ex 3,14 (vgl. z. B. auch Jes 41,4)

²⁵ Anders z. B. Heinz Giesen, *Offenbarung* 149.152, der an sieben Engelwesen vor dem Thron Gottes denkt (so schon für Offb 1,4).

²⁶ Vgl. zum Folgenden z. B. auch Gottfried Schimanowski, *Liturgie* bes. 129–150.

²⁷ Die Septuaginta übersetzt auch (*el*) *šadday* mit *pantokrator*. In der Johannesoffenbarung begegnet der Ausdruck in sieben von insgesamt neun Vorkommen neben der Bezeichnung Gottes als *kyrios (h) o theos* (Offb 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 19,6; 21,22), zweimal neben (*h*)o *theos* (Offb 16,14; 19,15); im Neuen Testament sonst nur noch in 2 Kor 6,18.

²⁸ Und weicht mit dem „Sabaoth“ auch von der Vulgata ab.

die drei Dimensionen der Zeit als Ausdruck für den sich in seinem Wesen treu bleibenden Gott umspannt und in dieser Form nur in der Johannesoffenbarung begegnet (Offb 1,4,8; vgl. 11,17; 16,5). Als Erweis von „Herrlichkeit und Ehre und Dank“ (*doxa; time; eucharistia*) dem Thronenden gegenüber kann der Seher in Offb 4,9 den vorausgehenden Ruf der Lebewesen deuten und dabei Gott nachdrücklich als den in Ewigkeit Lebenden bezeichnen (Offb 4,9,10; vgl. 10,6; 15,7). Die Schöpfung tritt erst im feierlichen Lobpreis der vierundzwanzig Ältesten ausdrücklich in den Blick, wenn dort Gottes Schöpfertätigkeit und sein souveräner Schöpfungswille besungen werden (Offb 4,11).

2.2.3 Altes Testament (Ps 118)

Aus Ps 118 übernimmt das Sanctus – vermittelt über die neutestamentliche Rezeption²⁹ – die Verse 25 und 26.³⁰ Sie gehören zum zweiten Hauptteil des Psalmkorpus, zum „Fest des Geretteten“. Ps 118,25 stellt den Höhepunkt der Deutung dar und ist in auffälliger Weise gestaltet. Die beiden Kola (Zeilen) beginnen jeweils mit der Aufmerksamkeit fordernden Interjektion *'onnā* und dem Tetragramm als Vokativ, was meist mit „Ach, HERR“ übersetzt wird. Darauf folgen jeweils Imperative im Hifil mit einem verstärkenden *he paragomicum* (*hōšī'ā*, „rette!“ und *ḥašlīhā*, „vollende!“) und die noch einmal verstärkende Partikel *nnā*, „doch“: „Ach, HERR, rette doch! Ach, HERR, vollende doch!“ Gemeint ist damit die Vollendung der Rettung, von der im ganzen Psalm immer wieder die Rede ist. Septuaginta und Vulgata übersetzen ganz wörtlich, doch gerade das Hebräisch der ersten Zeile geht offenbar ins Ohr: *'onnā Adonay hōšī'ā nnā* – aus dem starken Imperativ „Rette doch“ wird in der Rezeption der nicht übersetzte Kultruf (*h*)*ōsanna* (Mk 11,9). Vom Gesamthintergrund des Psalms kommend, ist der Ruf als Ausdruck der Hoffnung auf die Aufrichtung der rettenden Königsherrschaft Gottes auf dem Zion zu deuten.

Der nächste Vers, Ps 118,26, ist ein doppelter Segensspruch, den die Festgemeinde in eine bemerkenswerte Offenheit hinein äußert. Es bedarf einiger Kombinatorik, um zu erschließen, wer „der Gesegnete“ und „die Gesegneten“ sind. „Gesegnet, der da kommt im Namen des HERRN“ – von der angenommenen Situation einer Dankliturgie und von Ps 118,19 her („Öffnet mir die Tore der Gerechtigkeit“) ist zu vermuten, dass damit der Gerettete gemeint ist, der zum Dank mit seiner Festgemeinde zum Tempel schreitet³¹ und nach Ps 118,19–20 als „Gerechter“ qualifiziert und damit zum Eintritt berechtigt ist. „Wir segnen euch vom Haus des HERRN her“ – die Sprechenden sind die schon am Heiligtum Versammelten, die Festgemeinde und die Dienst tuenden Priester. Unter dem angesprochenen „euch“ könnte man sich die in Ps 118,1–4 vorgestellten Gruppen („Israel, das Haus Aaron [= alle Priester], die JHWH-Fürchtigen“) vorstellen. Die intertextuellen Bezüge zu Jes 24–27 weiten jedoch die Perspektive auf alle Gerechten aus den Völkern aus, „die zusammen mit dem geretteten ‚Rest‘ Israels JHWH feiern und anbeten“³².

²⁹ Siehe unten, Abschnitt 2.2.4.

³⁰ Vgl. zum Folgenden Erich Zenger, Psalm 118, 330f.

³¹ Erich Zenger, Psalm 118, 311, übersetzt daher mit „Gesegnet sei, der hineingeht [in den Tempelhof; T. H.] im Namen JHWHs“.

³² Erich Zenger, Psalm 118, 330.

Die Offenheit von Ps 118,26a besteht sowohl in der Mehrdeutigkeit des Partizips *bārūk* als auch in der Unbestimmtheit, wer genau gemeint ist. Das Partizip kann sich auf Menschen beziehen und heißt dann „gesegnet“; es kann aber auch auf Gott angewandt werden und ist dann ein Lobpreis: „gelobt sei der HERR“. Eine wichtige Persönlichkeit, die „im Namen des HERRN kommt“, ist David in 1 Sam 17,45. Der Hirtenjunge David sagt zum Kämpfer Goliath: „Du kommst zu mir mit Schwert, Speer und Wurfspieß, ich aber komme im Namen des JHWH Zebaoth“. JHWH Zebaoth ist der HERR der Heere Israels, aber auch der himmlischen Heerscharen, der König auf dem Zion mit dem Anspruch der Weltherrschaft, die er durch seinen Gesalbten aufrichten wird. Durch die Kombination dieser durch intertextuelle Signalwörter verbundenen Stellen wird eine messianische Interpretation von Ps 118,26a möglich: In Mt 21,9 formulieren die Leute ausdrücklich den Kultruf „Hosanna dem Sohne Davids“ – und verbinden damit die Hoffnung auf die beginnende Königsherrschaft Gottes mit dem Davidssohn Jesus (Mt 1,1!). In Mk 11,10 preisen die Rufenden „das kommende Reich unseres Vaters David“. Alle vier Evangelien verwenden den Segensruf aus Ps 118,26 beim Einzug Jesu in Jerusalem.³³ Aus dem Segen der Festgemeinde für den Geretteten im Psalm wird der Lobpreis (im Sanctus: „Hochgelobt sei ...“) des messianischen Davidssohnes. Gemeinsam bleibt der grundlegende Inhalt des Verses: „ein Willkommensgruß zur Teilnahme an dem großen Fest, das die Königsherrschaft des Zionsgottes feiert“³⁴. Über das Psalmzitat im Sanctus schließt sich die christliche Eucharistiefeier an den uralten biblischen Dank an und bekennt sich zugleich zur Hoffnung auf das Kommen der Königsherrschaft Gottes.

2.2.4 Neues Testament (Evangelien)

In der Version des Markusevangeliums weist die insgesamt viergliedrige Akklamation der Begleiter Jesu bei seinem Einzug in Jerusalem eine chiasmatische Struktur auf: Eingebettet in zwei Hosanna-Rufe findet sich analog zum Psalmwort ein doppelter Segensspruch. Mit dem zweifachen (*h*)*ōsanna* bietet Mk 11,9.10 eine Transkription der hebräischen Wendung am Beginn von Ps 118,25, wo die Septuaginta wörtlich mit *sozon de* („rette doch“) übersetzt.³⁵ Die auch frühjüdisch greifbare Bedeutungsverschiebung vom Gebet um Hilfe hin zum Ausdruck (kultischen) Lobpreises steht hier im Hintergrund, wobei die ursprüngliche Bedeutung und der darin enthaltene Hoffnungsaspekt auch im neutestamentlichen Kontext nicht gänzlich ausgeblendet werden müssen. Das absolute (*h*)*ōsanna* zu Beginn wird bei der Wiederholung in Mk 11,10 ergänzt durch den Zusatz „in den Höhen“, der Ps 148,1 entnommen sein dürfte. Offen bleibt, ob damit ein Lobpreis (oder auch Bittruf) an Gott gemeint ist („dir in den Höhen“) oder die Aufforderung an die Engel („ihr in den Höhen“), in den Ruf einzustimmen.³⁶ Der zweifache Segensspruch folgt nur in der ersten Hälfte

³³ Siehe unten, Abschnitt 2.2.4.

³⁴ Erich Zenger, Psalm 118, 331.

³⁵ Das griechische (*h*)*ōsanna* findet sich in der Bibel insgesamt sechsmal und ausschließlich im Kontext der Überlieferung vom Einzug Jesu in Jerusalem. – Dass der Hosanna-Ruf früh Eingang in die christliche Liturgie gefunden hat, ist durch Did 10,6 belegt. Den Hosanna-Ruf unter Abrede eines intertextuellen Bezugs auf Ps 118,25 einfachhin als „legendarische Ausschmückung“ des neutestamentlichen Textes zu werten und seinen genuinen Ursprung in der frühchristlichen Mahlfeier zu verorten (vgl. Sandra Hübenal, „Wer ist dieser?“ 272f.275–277), führt allerdings zu weit.

³⁶ Vgl. Walter Rebell, (*h*)*ōsanna* 1218.

Ps 118,26a. Die im Kontext der Einzugs Erzählung unpassende, weil nicht auf Jesus anwendbare Fortsetzung des Psalmtextes wird ersetzt durch den parallel formulierten Jubel über „das kommende Reich unseres Vaters David“. Jesus wird damit nicht nur als von Gott Gesegneter (*eulogemenos*) begrüßt, der im Namen Gottes, des Herrn, und in seinem Auftrag kommt, sondern zugleich auch mit der Erwartung der anbrechenden Königsherrschaft des messianischen Davidssohnes in Verbindung gebracht. In diesem Punkt ist der feierliche Ruf der Volksmenge freilich ambivalent und politisch-nationalen Missverständnissen ausgesetzt. Implizit ist mit der symbolischen Handlung Jesu, die (bei Mk noch unausgesprochen) einen Bezug zu Sach 9,9f erkennen lässt, von vornherein aber eine Korrektur derartiger Erwartungen zum Ausdruck gebracht und ein Kommen Jesu in der Funktion des göttlichen Friedenskönigs angezeigt.

Die Matthäusversion macht den Sacharja-Bezug ausdrücklich (Mt 21,4f) – ähnlich dann auch Joh 12,14f – und streicht die zweite Eulogie seiner Vorlage Mk 11,10, so dass der Fokus nun ganz auf die Person Jesu gerichtet ist (Mt 21,9). Den Hosanna-Ruf zu Beginn ergänzt Mt unter gleichfalls christologischer Rücksicht mit der titularen Wendung „dem Sohn Davids“ und trägt so jenen Hoheitstitel ein, der im Matthäusevangelium von Anfang an (Mt 1,1) besonders häufig und vorrangig im Kontext von Heilungserzählungen begegnet.³⁷ Das liturgische Sanctus kommt in seinem zweiten Teil dem Wortlaut des Matthäusevangeliums am nächsten, formuliert allerdings streng parallelisierend auch beim ersten Ruf ein *Hosanna in excelsis*.

Lk 19,38, die lukanische Variante der Einzugsakklamation, greift in den Referenztext aus Ps 118 am stärksten ein. Der Hosanna-Ruf fehlt gänzlich; vielleicht, weil ihn die Leserinnen und Leser des Lukasevangeliums nicht mehr verstanden hätten. Durch die Einfügung von (*h*)o *basileus* in den Textverlauf des Zitats von Ps 118,26a wird der Kommende explizit als „der König“ begrüßt und so die Thematik des zweiten Lobspruchs Mk 11,10 gewissermaßen in personaler Form eingeholt. Damit vergleichbar begegnet das Königsmotiv auch im Johannesevangelium, wenn dort, an das eigentliche Psalmzitat angeschlossen, lediglich die Erweiterung „und der König Israels“ zu lesen ist (Joh 12,13; vgl. 1,49).³⁸ Deutlich anders gestaltet sich in Lk 19,38 schließlich auch die Fortsetzung des Segensspruchs. In Anlehnung an den Gloria-Gesang des himmlischen Heeres in Lk 2,14 folgt in Lk 19,38b in hymnusartiger Proklamation der Zusatz: „im Himmel Friede und Herrlichkeit in den Höhen“. Wie schon für die Engel bei den Hirten (Lk 2,13), so ist auch der Ruf der Jesus begleitenden Jünger (!) einleitend als Lobpreis Gottes (*ainein ton theon*) charakterisiert, „sich freuend“ und „mit lauter Stimme“ vorgetragen wegen all der erfahrenen „Machtatzen“ (Lk 19,37). Indirekt klingt in der Verbindung mit dem Vorausgehenden die Überzeugung mit, dass himmlischer Friede und göttliche Herrlichkeit vermittelt durch die Person des nach Jerusalem einziehenden Jesus bereits auch in die

³⁷ In Heilungserzählungen: Mt 9,27; 12,23; 15,22; 20,30.31. Der Evangelist verbindet mit dem Titel „Sohn Davids“ deutlich einen Rettungsaspekt. Wörtlich wiederholt wird der Ruf „Hosanna dem Sohn Davids!“ (Mt 21,9) unmittelbar anschließend in Mt 21,25 im Ruf, den Kinder im Tempel Jesus zurufen; auch dort erfolgt er angesichts von Wundertaten.

³⁸ Das *kai*, das vielleicht explikativ („und zwar“) verstanden werden kann, ist allerdings textkritisch unsicher. Verstärkt wird das Königsmotiv zudem durch das Motiv der feierlichen „Einholung“ Jesu (wie bei einem König). Michael Theobald, Johannes 788, der das *kai* koordinierend auflöst, sieht im Zusatz von Joh 12,13 ein „defizientes Messiasverständnis“ und eine „verfehlt Soteriologie“ zum Ausdruck gebracht, der es im weiteren Textverlauf entgegenzuwirken gelte.

irdische Gegenwart ein- und in ihr anbrechen. Dabei ist – das gilt trotz unterschiedlicher inhaltlicher Nuancierung für alle vier Evangelien – die in der Akklamation ausgesprochene Identifizierung nicht auf die Situation des Einzugs nach Jerusalem beschränkt zu verstehen: Jesus ist und erweist sich in seinem gesamten Auftreten und Wirken als „der Kommende im Namen des Herrn“.

Was in der Erzählung über den Einzug in Jerusalem vom irdischen Jesus ausgesagt ist, präsentiert sich in der Rezeption der Segensformel aus Ps 118,26a in Mt 23,37–39 par Lk 13,34f als Aussage über sein Kommen zur Parusie am Ende der Zeiten. Der Kontext, ein Klage- und Gerichtswort Jesu über Jerusalem,³⁹ wirft dabei die Frage nach der Intention des eschatologisch messianischen Gebrauchs des Psalmwortes auf. Die Spruchfolge beginnt mit der Konstatierung des Ungehorsams und der geradezu pathologischen Verweigerung Jerusalems trotz wiederholter mütterlich-fürsorglicher Zuwendung („wie ein Vogel zusammenführt seine Jungen unter die Flügel“⁴⁰) und spielt dabei auch auf die Tradition des tödlichen Geschicks der Propheten an. Als Konsequenz daraus folgt eine Unheilsankündigung, die mit der Rede vom Haus, das öde gelassen, im Letzten also von Gott verlassen sein wird, die Zerstörung des Tempels, vielleicht auch der Stadt Jerusalem insgesamt drohend in Aussicht stellt (vgl. Ez 9–11). Zeichen des einbrechenden Gerichts ist der Tod Jesu: „von jetzt an“, so signalisiert der Text den unmittelbaren Eintritt einer Zeitenwende, „werdet ihr mich nicht mehr sehen“ (Q 13,35a). Am Ende aber steht die Verheißung, dass die Bewohner Jerusalems den zur Parusie kommenden Menschensohn erneut sehen und dann mit den Worten des Pessach-Hallel begrüßen werden. Offen bleibt, ob auch dieser letzte Ausblick – die Akklamation des Kommens Christi im Namen des Herrn – Teil der Gerichtsdrohung ist, „eine angesichts der offensichtlichen Herrschermacht des Parusie-Christus erzwungene Huldigung“⁴¹ ohne Aussicht auf einen positiven Ausgang. Ebenso gut kann der Abschluss des Jesuslogions Q 13,34f als Ankündigung endzeitlicher Heilsmöglichkeit für Israel verstanden sein (vgl. Röm 11,26), das dann in den freudigen Segensruf des erretteten Gottesvolkes angesichts des Kommenden einstimmt.

3 Biblisch-liturgischer Kommentar

3.1 Zur Geschichte des Sanctus im Eucharistiegebet

Verschiedene altkirchliche Hochgebetstexte *ohne* Sanctus zeigen, dass das „Dreimal-Heilig“ ursprünglich nicht zu den obligatorischen Bestandteilen eines Eucharistiegebets (Anaphora) zählte. Das älteste Beispiel für die Verwendung des Sanctus im eucharistischen Hochgebet könnte die ostsyrische Anaphora von Addai und Mari darstellen, falls eine Form des Sanctus zum bis ins 3. Jahrhundert zurückreichenden

³⁹ Wer als ursprünglicher Sprecher des Logions vorzustellen ist, ist umstritten: die göttliche Weisheit, der irdische Jesus oder etwa ein im Namen des erhöhten Herrn auftretender christlicher Prophet; vgl. dazu Ulrich Luz, Matthäus 378–381, der sich für *Letzteren* entscheidet.

⁴⁰ Das Bild von den schützenden Flügeln der Vogelmutter nimmt ein geläufiges biblisches Bild von Gottes Handeln auf, vgl. z. B. Dtn 32,11; Rut 2,12; Ps 17,8; 36,8; 57,2f; 61,5; 63,8; 91,4; Jes 31,5.

⁴¹ So Ulrich Luz, Matthäus 384, der unter Verweis auf den unmittelbaren Kontext von allgemeiner und besonderer Unheilsankündigung spricht; dabei macht er auch auf die Darstellung des Gerichts des Menschensohnes in den Bilderreden des Henochbuchs aufmerksam (vgl. äthHen 48,5; 55,4; 62,10; 63,3).

Urtext der Anaphora gehören sollte.⁴² Im Laufe des 4. Jahrhunderts treten Zeugnisse⁴³ hinzu aus Palästina (Eusebius v. Caesarea, *hist. eccl.* 10,4,69f; vor 325), Kappadokien (Asterios Sophistes, *hom.* 15,16; um 337 [?]), Ägypten (Anaphora im Euchologion des Serapion v. Thmuis, † nach 362), Antiochien (Apostolische Konstitutionen 8,12,27; um 380) und Jerusalem (Kyrill / Johannes v. Jerusalem, *cat. myst.* 5,6; nach 380). Gegen Ende des 4. Jahrhunderts ist das Sanctus im Osten allgemein verbreitet,⁴⁴ im Westen ab dem 5. Jahrhundert.⁴⁵ In allen Traditionen steht das Sanctus im Hochgebet an ähnlicher Stelle (zwischen Einleitungsdialog und Einsetzungsbericht), wobei Wortlaut⁴⁶ und vor allem Funktion je nach der Gesamtstruktur des Gebets variieren können.⁴⁷

Wo und wie das Sanctus zuerst ins Eucharistiegebet gelangte, ist in der Forschung umstritten.⁴⁸ Deutlich scheint jedenfalls zu sein, dass Ägypten und Syrien eine besondere Rolle in der Geschichte des anaphorischen Sanctus spielen. Die Besonderheit der ägyptischen Tradition besteht zum einen darin, dass das Sanctus hier,

⁴² So vertreten von Bryan D. Spinks, Sanctus 61; Gabriele Winkler, Sanctus 9.168.

⁴³ Vgl. die umfassende Zusammenstellung und Auswertung bei Robert F. Taft, Interpolation.

⁴⁴ In den orientalischen Liturgien findet Jes 6,3 neben dem Sanctus der Anaphora auch an anderen Stellen Niederschlag, so im byzantinischen Ritus im *Trishagion* zum Kleinen Einzug, in den Gesängen zum Großen Einzug sowie in der Akklamation *ta hagia tois hagiois* vor dem Kommunion-Empfang; vgl. dazu Gabriele Winkler, Sanctus 193–264. Die römische Liturgie kennt das *Trishagion* („Heiliger Gott, heiliger starker Gott, heiliger unsterblicher Gott, erbarme dich unser“) in den Improperien zur Kreuzverehrung am Karfreitag.

⁴⁵ Den frühesten unzweifelhaften und sicher datierbaren Beleg für den Westen liefert der Nordafrikaner Victor v. Vita, *Hist.* 2,100 (3,23; verfasst 488/489). In frühere Zeit dürften jedoch altgallische und altspanische Osterpräfationen verweisen, die mit dem Sanctus als integralem Textbestandteil operieren, vgl. Klaus Gamber, Eucharistiegebete. Träfe Käblers – allerdings unwahrscheinliche – Interpretation des *Te Deum* als altspanische Osterpräfation zu (vgl. Ernst Käbler, Studien), wäre dieses das älteste Zeugnis (spätestens 1. Hälfte des 4. Jh.).

⁴⁶ Praktisch universal sind jedoch innerhalb des Sanctus die beiden Abweichungen vom Septuaginta- bzw. Vulgata-Text der Bezugsstelle Jes 6,3: Ergänzung von „Himmel und Erde“ (von Christfried Böttrich, Sanctus 335–343, auf f das Vorbild der hellenistischen Synagoge zurückgeführt) sowie Wechsel in die Anredeform.

⁴⁷ Siehe unten, Abschnitt 3.2.1.

⁴⁸ Einen exzellenten Überblick vermittelt Maxwell E. Johnson, Origins. – Die maßgeblichen neueren Beiträge zum Thema sind: Bryan D. Spinks, Sanctus; Robert F. Taft, Interpolation; Gabriele Winkler, Sanctus, vgl. auch dies., Nochmals zu den Anfängen; dies., Weitere Beobachtungen; dies., Bedeutung. – Spinks rechnet mit der Entstehung des Sanctus in Syrien unter Einfluss des synagogalen Morgengebets sowie der Merkabah-Mystik und Hekhalot-Literatur. Taft stimmt dem zwar hinsichtlich der konkreten Form des Sanctus mit Benedictus zu, situiert aber die Idee zur Integration des Sanctus in die Anaphora in Ägypten (und schließt somit in modifizierter Form an die klassische ägyptische Ursprungshypothese an, die das anaphorische Sanctus in der origeneischen Exegese von Jes 6,3 verankert sah [*princ.* 4,3,14]; Die beiden Seraphim werden als Sohn und Heiliger Geist interpretiert, die mit ihren Flügeln das Antlitz des Vaters bedecken und dadurch zugleich als dessen Offenbarer qualifiziert sind; vgl. Gregory Dix, Consecration Prayers; Georg Kretschmar, Trinitätstheologie 134–182). Winkler schließlich erblickt die Ursprünge des Sanctus (zunächst ohne Benedictus; in jüngeren Publikationen betont Winkler jedoch das hohe Alter einer Vorform des Benedictus nach Ez 3,12 in der ostsyrischen und äthiopischen Tradition) in Syrien, und zwar im Kontext der Initiation, genauer der präbaptismalen Salbung, die im Zusammenhang mit der Taufe Jesu gesehen wird (Johannesakten); die Bedeutungsverschiebung der präbaptismalen Salbung in Richtung eines Exorzismus im 4. Jh. habe dann die Verschiebung des pneumatisch-epikletischen Elements (und des Sanctus mit ihm) in die die Initiation abschließende Eucharistiefeier bedingt.

im Unterschied zur andernorts weit überwiegenden Praxis, stets ohne Benedictus gebraucht wird. Zum anderen erweist sich das Sanctus in die Anaphoren alexandrinischen Typs (Serapion v. Thmuis, Dêr-Balizeh-Papyrus, Markus-Anaphora) strukturell fester eingebunden als in allen anderen Ritenfamilien: Das Sanctus schließt an das Schöpfungslob im ersten Teil des Hochgebets an und leitet in Form einer Stichwortverknüpfung zur ersten Epiklese über.⁴⁹

Im vergleichsweise stark judenchristlich geprägten Kontext Syriens scheint zumindest die dann außerhalb Ägyptens allgemein rezipierte Verknüpfung des Sanctus mit dem Benedictus aufgekommen zu sein, wofür eine Parallele in der synagogalen *q^edûšâh*, speziell derjenigen in der *birkat yôšer 'ôr* vor dem *s^ema' jîšrâ'el* des Morgengebets (Verbindung des „Dreimal-Heilig“ aus Jes 6,3 mit dem „Benedictus“ Ez 3,12 unter differenzierter Nennung der beteiligten Himmelswesen⁵⁰), namhaft gemacht wird. Während die judenchristliche Gebetssammlung im siebten Buch der Apostolischen Konstitutionen eine eng mit dem synagogalen Wortlaut verwandte *q^edûšâh* aufweist (7,35,3), reflektiert das Eucharistiegebet im achten Buch (8,12,27) bereits eine spezifisch christliche Adaption, indem beispielsweise Ez 3,12 durch Röm 1,25 (par 9,5) ersetzt wird. Eine durch die arianischen Streitigkeiten beförderte trinitarische Lesart⁵¹ des vom Kontext her eindeutig an den Vater gerichteten „Dreimal-Heilig“ begünstigt schließlich die explizite Christologisierung des Benedictus im Anschluss an Mt 21,9 par, die nicht vor dem 5. Jahrhundert bezeugt ist.⁵²

Im Canon Romanus stellt das Sanctus, wie die eher lockere Einbindung in den Gedankengang zeigt, ein sekundäres Element dar, das jedoch bereits um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert aufgenommen worden sein dürfte, wohl in Angleichung an die inzwischen allgemeine orientalische Praxis.⁵³

3.2 Zur Theologie des Sanctus

3.2.1 Stellung und Funktion im Kontext des Eucharistiegebets

Nicht nur in der ägyptischen Tradition⁵⁴, sondern auch in den entwickelten Anaphoren antiochenischen Typs fügt sich das Sanctus-Benedictus organisch in die Struktur des Hochgebets ein: In letzteren schließt das Sanctus die Verherrlichung des Namens Gottes und den Schöpfungslobpreis der ersten Strophe ab und leitet das Benedictus

⁴⁹ Zum Beispiel im Euchologion des Serapion (in: *Prex Eucharistica* 130): „Heilig, heilig, heilig, Herr der Heerscharen, *erfüllt* [sind] der Himmel und die Erde von deiner Herrlichkeit. *Erfüllt* ist der Himmel, *erfüllt* ist auch die Erde von deiner großartigen Herrlichkeit, Herr der Gewalten. *Erfülle* auch diese Opfergabe mit deiner Kraft und der Teilhabe an dir“ (eigene Übersetzung).

⁵⁰ Letzteres im Unterschied zur *q^edûšâh* in der dritten *b'rakâh* der (laut gesprochenen) '*amidâh*.

⁵¹ Daneben ist in Syrien und Äthiopien bereits früh eine christologische Interpretation belegt; vgl. Gabriele Winkler, *Sanctus* 137–143.

⁵² Vgl. zusammenfassend Robert F. Taft, *Interpolation* 113–121.

⁵³ Eine Notiz im *Liber pontificalis* (6. Jh.), die die Einführung des Sanctus Papst Sixtus I. (ca. 115–125) zuschreibt, „we can safely relegate to the realm of fable“ (Robert F. Taft, *Interpolation* 288). Zum Sanctus im römischen Kanon vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 161–173; Bryan D. Spinks, *Sanctus* 93–97; Reinhard Meßner, *Konzeptionen* 148–151. Meßner vermutet, der Canon könnte ursprünglich analog zum alexandrinischen Hochgebet eine erste Strophe gehabt haben, die „mit der Darbringung des Lobopfers endete“ (151; vgl. einige Präfationen im *Sacramentarium Veronense*); das Sanctus markierte dann den „Hinzutritt der Eucharistie feiernden Gemeinde zum himmlischen Lobpreis der Engel“ (ebd.).

⁵⁴ Siehe oben, Abschnitt 3.1.

zur christologisch akzentuierten Danksagung der zweiten Strophe über. Im Canon Romanus hingegen wirkt insbesondere der Anschluss der Annahmehitte (*Te igitur*) an das Sanctus-Benedictus von der Textkohärenz her keineswegs zwingend. In den neuen Hochgebeten des Missale Romanum 1970 wird die Akklamation im Postsanctus explizit aufgegriffen und damit ein gewisser, gedanklich freilich nach wie vor eher lockerer Übergang zum Folgenden hergestellt.

Dass im Canon Romanus die Nahtstelle zum *Te igitur* im Zuge der Einfügung des Sanctus offenkundig nicht angepasst wurde, hat im Empfinden des Mittelalters gewiss die Abspaltung der Präfation vom „eigentlichen“ Canon – buchtechnisch markiert durch das aus der Initiale des *Te igitur* sich verselbständigende Kanonbild – begünstigt. Was die vordere Nahtstelle betrifft, kristallisieren sich seit den frühen römischen Sakramentaren vier Modelle von Überleitungsformeln heraus, die das Sanctus an die Präfation anbinden.⁵⁵ Im gegenwärtigen Messbuch ragen unter diesen Varianten zwei Grundformen heraus. Am häufigsten wird das Sanctus angeschlossen, indem begründend auf die zuvor referierten Heilstaten Bezug genommen wird: „Darum preisen wir dich mit [Gruppen von Engeln] und singen (vereint) mit [Engeln, z. T. auch Heiligen] das Lob deiner Herrlichkeit: Heilig [...]“ (mit verschiedenen Abwandlungen).⁵⁶ Die zweite Grundform bildet eine explizit christologische Überleitung: „Durch ihn preisen / rühmen wir dich (deine Größe, dein Erbarmen ...) und vereinen uns mit [Engeln, z. T. auch Heiligen] zum Hochgesang von deiner göttlichen Herrlichkeit / singen mit den Chören der Engel das Lob deiner Herrlichkeit“ (mit verschiedenen Abwandlungen).⁵⁷ Jedenfalls wird in aller Regel ausdrücklich gemacht, dass die Singenden („wir“, seltener „die Erlösten“) aufgrund der in der fast immer christologisch fokussierten Präfation⁵⁸ zur Sprache gekommenen Heilsgeschichte in den Lobgesang der himmlischen Mächte einstimmen.⁵⁹ Die Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes spiegelt sich für die Gemeinde in der Heilsgeschichte, für die sie Dank gesagt hat.⁶⁰

3.2.2 Rollendefinition der Gemeinde und Zeitstruktur der Liturgie

Akklamationen im Hochgebet sind besonders in der orientalischen Tradition ein zentrales Ausdrucksmittel der *participatio actuosa* der Gemeinde, in deren Namen das Eucharistiegebet gesprochen wird. Die Liturgiereform im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils hat dieses Stilelement durch die Einführung der Akklamation nach dem Einsetzungsbericht (sowie weiterer Akklamationen in den Hochgebeten

⁵⁵ Vgl. Bryan D. Spinks, Sanctus 93f.

⁵⁶ So auch in Hochgebet II im Missale Romanum: „Et ideo cum [...] hymnum gloriae tuae canimus, sine fine dicentes: Sanctus [...]“.

⁵⁷ Im Missale Romanum: „Per quem [...] laudant [...]. Cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas, deprecamur, supplici confessione dicentes: Sanctus [...]“. Dieser Form bediente sich auch die alte *praefatio communis*.

⁵⁸ Vgl. Jakob Baumgartner, Präfationen.

⁵⁹ Zum Vorstellungshintergrund einer so gearteten liturgischen Nutzung des Sanctus, die in der jüdischen *q'dušāh* ihre Entsprechung findet, vgl. Achim Budde, Basilios-Anaphora 240–242.

⁶⁰ Vgl. die den Hymnus *Gloria in excelsis* abschließende Anspielung auf den Philipperhymnus (Phil 2,11): Mit dem Gesang des Gloria stimmt die Gemeinde in das Bekenntnis zu dem Gott ein, der *den* über alle erhöht, der sich unter alle erniedrigt hat, zu dem Gott, der das hingeopferte Lamm zu seiner Rechten sitzen lässt, der durch die Finsternis des Kreuzes hindurch befreit – darin besteht seine *gloria*, seine Herrlichkeit. Vgl. auch Christian Müller / Jörg Müller / Annette Traber / Ralph Waltersperger, Gloria 130.

für Messen mit Kindern) gestärkt, vor allem aber durch die Rückbesinnung auf das Sanctus-Benedictus als Gemeindeakklamation.⁶¹

Indem der Text des Sanctus-Benedictus biblische Versatzstücke aufgreift, kommt im Vollzug der Akklamation ein für die Liturgie wesentlicher Prozess zum Tragen, den Angelus Häußling als zitierende Rollenidentifikation beschrieben hat. Gemeint ist damit, dass „mittels des Rollenzitates die Liturgiegemeinde sich selbst definiert: Sie steht jetzt an der Stelle der Serafim, der Ort ihres Gottesdienstes ist der Himmel, die Gegenwart Gottes selbst, Erde und Himmel sind geeint, und wer in der Gemeinde mitfeiert, ist nicht mehr sündiger und gottferner Mensch, er ist wie der Prophet [Jesaja] Gott Schauender.“⁶² So etabliert das Sanctus, gerade „durch die Hinzufügung von ‚Himmel‘ und Erwähnung der Engelscharen“ gegenüber der biblischen Vorlage Jes 6,3, auch in der Liturgie des Westens ein Konzept, „das die östlichen Liturgien grundsätzlich bestimmt, nämlich die Vorstellung, daß unsere Feier der heiligen Eucharistie einem himmlischen Gottesdienst entspricht“⁶³ (vgl. SC 8). Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass der Wortlaut des liturgischen Sanctus auch Elemente der neutestamentlichen Rezeption des „Dreimal-Heilig“ in Offb 4 integriert,⁶⁴ wo die 24 Ältesten als Repräsentanten des gesamten Gottesvolkes in den himmlischen Lobgesang einstimmen.⁶⁵

Das Benedictus ist im Kontext des eucharistischen Hochgebets dominant christologisch und mithin primär von den neutestamentlichen Bezugsstellen her zu verstehen. Im Sinne der mit Häußling beschriebenen Rollenidentifikation fügt es die singende Gemeinde auf einer doppelten Ebene in die Situation der Ankunft Jesu Christi ein, dem sie mit dem Benedictus akklamiert: Auf der ersten Ebene evoziert das Benedictus den Einzug Jesu in Jerusalem, jenes Ereignis also, mit dem die unmittelbar auf die Passion zulaufende Phase des öffentlichen Wirkens Jesu einsetzt. Diesem „palmsonntäglichen“ Bezug des Benedictus entspricht seine Stellung vor dem die Selbsthingabe am Kreuz memorierenden Zentralstück des Hochgebets mit Einsetzungsbericht und Darbringungsaussage (häufig „spezielle Anamnese“ genannt). Auf einer zweiten Ebene verweist das Benedictus ausgehend vom Spruch Jesu in Mt 23,39 par Lk 13,35 auf die eschatologische Wiederkehr Christi, die in der eucharistischen Präsenz antizipiert wird.⁶⁶ Ein entsprechender Gedanke liegt bereits im ältesten überlieferten christlichen Eucharistiegebet der Verwendung der Rufe „Hosanna“ und „Maranatha“ zugrunde (Did 10,6).⁶⁷

Auf diese Weise kommt im Sanctus-Benedictus exemplarisch die komplexe Zeitstruktur der Liturgie zum Ausdruck. Es verdichtet sich in ihm die paulinische Aussage (1 Kor 11,26), dass in der Feier der Eucharistie („sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt“) das erinnerte heilsgeschichtliche Ereignis der Vergangenheit („verkündet ihr den Tod des Herrn“: Benedictus, bezogen auf den Einzug in Jerusalem) ebenso präsent wird wie das erwartete heilsgeschichtliche Ereignis der Zukunft („bis er kommt“: Benedictus, bezogen auf die Parusie). Diese doppelte Ver-

⁶¹ Siehe unten, Abschnitt 3.3.

⁶² Angelus A. Häußling, Liturgie 6.

⁶³ Hermann Eising, Bedeutung 300.

⁶⁴ Zum theologischen Hintergrund vgl. auch Erik Peterson, Von den Engeln, bes. 207–224.

⁶⁵ Siehe oben, Abschnitt 2.2.2.

⁶⁶ Vgl. zum eschatologischen Aspekt der eucharistischen Anamnese Reinhard Meßner, Kirche.

⁶⁷ Vgl. Hermann Eising, Bedeutung 297.

gegenwärtigung der Heilsgeschichte ist jedoch nicht so zu verstehen, dass die Gemeinde gleichsam in Form einer Zeitreise in vergangene oder zukünftige Situationen hineinversetzt würde. Vielmehr tritt sie in der Feier der Liturgie in die zeitlose Gegenwart Gottes ein (Sanctus: Teilnahme am immerwährenden Lobpreis vor dem Throne Gottes), eine zeitlose Gegenwart freilich, die sich konkret historisch manifestiert, in der biblischen Heilsgeschichte ebenso wie im rituellen Vollzug der liturgischen Feier.

3.3 Zur liturgischen Praxis

3.3.1 Geschichtliche Weichenstellungen

In der Alten Kirche ist das Sanctus ganz selbstverständlich eine Gemeindeakklamation, die gemeinschaftlich von Volk und Vorsteher vorgetragen wird. „Schließe dich an dem heiligen Volke und lerne verborgene Worte, rufe mit uns das, was die sechsflügeligen Seraphim mit dem Christenvolk rufen“, fordert Gregor von Nyssa die Neugetauften auf.⁶⁸ Anders als in den Ostkirchen setzt sich im Westen eine von Rom ausgehende Entwicklung durch, nach der ein Klerikerchor den Gesang des Sanctus übernimmt,⁶⁹ damit verbunden ist eine musikalisch immer kunstvollere Ausgestaltung der ursprünglich wohl im einfachen Kantillationsstil des Hochgebetes vorgetragenen Akklamation.⁷⁰ Die Musikwissenschaft hat aus der schriftlichen Überlieferung des einstimmigen Sanctus über 230 verschiedene Melodien zusammengetragen, die ein regional differenziertes Repertoire belegen. Mehr als ein Drittel der Quellen sind mit Tropierungen oder Texteschüben überliefert,⁷¹ die den Bedeutungswechsel von einer Gemeindeakklamation zu einem theologisch ausgestalteten Kunstgesang belegen, der in eine gewisse Spannung zum Eucharistiegebet tritt. Spätestens in den seit dem 14. Jahrhundert entstehenden elaborierten polyphonen Kompositionen überlagert der Gesang des Sanctus das gesamte (still durch den Vorsteher vollzogene) Hochgebet. Die mit der Einführung der Elevation geschaffene rituelle Zäsur führt dabei zu einer Loslösung des Sanctus (samt dem ersten Hosiannaruf) von dem erst nach der Erhebung der Gaben gesungenen Benedictus, eine Praxis, die schließlich im Caeremoniale Episcoporum von 1600 präskriptiv fixiert wird.⁷² In den Messkompositionen seit dem 17. Jahrhundert erscheinen beide Teile meist als völlig selb-

⁶⁸ De baptismo (PG 46,421); vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 162 Anm. 3.

⁶⁹ Belege bei Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 162 Anm. 6; im vom Osten beeinflussten gallischen Raum hält sich das Sanctus als Gemeindegesang noch bis ins 12. Jh. hinein; vgl. ebd. 163 Anm. 8 und 9.

⁷⁰ Als typisches Beispiel dieser ursprünglichen Form gilt die Melodie XVIII der Editio Vaticana, vgl. Charles M. Atkinson, *Sanctus* 907.

⁷¹ Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 161–164; Bryan D. Spinks, *Sanctus* 144–147. Darunter sind, entsprechend der sich abwechselnden Lieblingsthemen des Mittelalters, Texterweiterungen trinitarischen, marianischen und eucharistischen Inhalts; Beispiele bei Gunilla Iversen, *Sanctus* 914f; Peter Planyavsky, *Katholische Kirchenmusik* 64.

⁷² Noch am 14. Januar 1921 erklärt die Ritenkongregation es zur verbindlichen Praxis, in jeder *missa cantata* das Benedictus erst nach der Elevation zu beginnen, vgl. AAS 13 (1921) 157. Mit der Instruktion über die Kirchenmusik *Musicae sacrae disciplina* (1958) wurde dies zumindest teilweise gelockert (Nr. 27d): „*Sanctus* und *Benedictus* sind, wenn sie nach gregorianischen Melodien gesungen werden, unmittelbar nacheinander zu singen; andernfalls soll das *Benedictus* nach die Wandlung verlegt werden“ (Dokumente zur Kirchenmusik 93).

ständige Gesänge mit musikalisch jeweils eigenem Charakter: das Sanctus oft festlich-majestätisch, das Benedictus eher gemütvoll-meditativ.⁷³

Im Bereich der Reformation verliert durch Luthers Auflösung des Canon Romanus in der „Deutschen Messe“ (1525) das Sanctus seinen ursprünglichen Ort und wird in der Gestalt eines Sanctus-Liedes zu einem Auswahlgesang zur Kommunion.⁷⁴ Im 17. und 18. Jahrhundert ist es weitgehend aus der Abendmahlsliturgie verschwunden; erst die lutherische Restauration des endenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts versucht, „die alte Meßordnung“ wiederherzustellen, in der „auf die Präfation [...] das Dreimalheilig als Gesang der Gemeinde“⁷⁵ folgt. In den reformierten Kirchen, die bei den Abendmahlsliturgien nicht vom „Mess-Typ“, sondern vom mittelalterlichen Predigtgottesdienst ausgehen, bleibt das Sanctus bis heute ortlos.

Aus dem „Sing-Ampt“ des 16. Jahrhundert entwickelt sich in der katholischen Tradition im 17. Jahrhundert das „Deutsche Hochamt“, eine Form der *missa cantata* oder *missa sollemnis*, in der die Proprien und Ordinarien ganz oder teilweise durch deutschsprachige Gesänge belegt werden.⁷⁶ Einen Höhepunkt erreicht diese Entwicklung in der Aufklärungszeit, die programmatisch versucht, die Gemeinde zumindest gedanklich an der still „gelesenen“ Messe des Priesters teilhaben zu lassen, wobei die hier entwickelten Messliedreihen weniger einer liturgischen Logik folgen, sondern eher einen katechetisch-belehrenden und die persönliche Frömmigkeit aufbauenden Charakter haben.⁷⁷ Berühmt-berüchtigt ist der von Joseph II. verordnete *Normalmeßgesang* (Wien 1783), der vorsieht, alle Lieder auf eine einzige Melodie abzusingen.⁷⁸ Auf einer vom Text her vergleichbaren Ebene liegen die musikalisch anspruchsvolleren „Deutschen Messen“ von Michael Haydn⁷⁹ und Franz Schubert (1826). Dieses Modell der „zum-Lieder“ (also „Lied zum Sanctus“ anstelle des

⁷³ Vgl. Peter Planyavsky, *Kirchenmusik* 66.

⁷⁴ „[Nach der Konsekration des Brotes reiche man das Sakrament und singe] das deutsche sanctus / oder das lied / Got sey gelobet/ oder Johans Hussens lied / Jhesus Christus unser heyland/ Darnach segne man den kilch und gebe denselbigen auch / und singe was ubrig ist von obgenanden liedern oder das deutsch Agnus dei“ (Wolfgang Herbst, *Quellen* 85). Der von Luther hier als „deutsches sanctus“ bezeichnete Gesang ist sein unmittelbar im Anschluss an die zitierten Textpassagen abgedrucktes Lied „Jesaja dem Propheten das geschah“; anstelle der verlorengegangenen liturgischen Verortung („darum singen wir mit den Engeln und Erzengeln“) versucht Luther eine Rückbindung an die biblische Ursprungssituation des Heilig-Rufes: „Jesaja dem Propheten das geschah, daß er im Geist den Herren sitzen sah auf einem hohen Thron im hellen Glanz [...]“ (EKG Nr. 135; im EG-Stammteil nicht mehr enthalten).

⁷⁵ Karl F. Müller, *Ordinarium Missae* 39.

⁷⁶ Vgl. Balthasar Fischer, *Hochamt*; Rupert Berger, *Deutsches Amt*.

⁷⁷ So kennt das *Landshuter Gesangbuch* von 1777, in dem erstmals Messliedreihen zusammengestellt werden, folgende Orte für das Gemeindelied: *Kyrie, zum Gloria, vor dem Evangelium, Glaubensbekenntniß, Offertorium, zum Sanctus* („Singt heilig, heilig, heilig“), *nach der Wandlung, zum Agnus Dei, die geistliche Communion, zum Beschluss der Messe*. Die hier gebotenen Texte von Ignaz Franz liegen den „Deutschen Messen“ von Michael Haydn (ab 1793) zugrunde.

⁷⁸ Das hier vorgesehene zweistrophige Lied „zum Sanctus“ hat folgende Textgestalt: „Laßt uns gen Himmel schwingen, / Zum Helfer in der Noth, / Und dreimal heilig singen, / Dem Herrn Gott Sabaoth; / Herr! Himmel und auch Erde, / Sind voll von deinem Ruhm; / Hilf! daß bekehret werde / das blinde Heidenthum. // Daß wir hernach zusammen, / Dir unsre Herzen weihn, / Und voll von Liebesflammen / dir ein Osanna schreyen; / Kommt, sey gebenedeyt! / Die Engel sagen! Amen, / Itzt, und in Ewigkeit“ (zitiert nach der uns vorliegenden Ausgabe *Normalmeßgesang*, 8f).

⁷⁹ Siehe Anm. 77.

Sanctus) wird von den Diözesangesangbüchern des 19. Jahrhunderts übernommen und bleibt bis in das *Gotteslob* von 1975 hinein wirksam.

3.3.2 Gegenwärtige Spannungen

Mit der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (1963) und der Instruktion *Musicam sacram* (1967) gilt, dass das volkssprachige Kirchenlied nicht nur schöner Dekor oder fromme Andachtsübung der Gemeinde, sondern notwendiger und integrierender Bestandteil der Liturgie selbst ist.⁸⁰ Doch genau das führt gerade im Hinblick auf das deutschsprachige Repertoire zu nicht unerheblichen Spannungen, denn weder die Sanctus-Lieder der Messliedreihen noch der „Deutschen Messen“ hatten bei ihrer Entstehung dem eigenen Selbstverständnis nach die Dignität liturgischer Texte. Gleichzeitig aber beschreibt die AEM eine präzise Funktion und Gestalt des Sanctus: „Die gesamte Gemeinde vereint sich mit den himmlischen Mächten und singt oder spricht das ‚Dreimalheilig‘. Dieser Ruf gehört zum eucharistischen Hochgebet selbst und wird von allen gemeinsam mit dem Priester vorgetragen“ (AEM 55b).⁸¹ In einem Kommentar zu dieser Passage heißt es deshalb Anfang der 1970er Jahre bei Emil Joseph Lengeling: „[Es] ergeben sich daraus nicht nur zwingende Folgerungen für neue Vertonungen, sondern auch Exklusiven für die meisten späten gregorianischen und für alle polyphonen Vertonungen, da sie das Volk vom Gesang ausschließen und den Ruf-Charakter nicht beachten.“⁸²

Daneben wird auch auf das ästhetische und damit theologische Problem hingewiesen, dass neben einem musikalisch reich entfalteten Sanctus das gesprochene oder einfach kantillierte Hochgebet verblasen müsse.⁸³ Man wird heute beide Problemanzeigen gelassener sehen können als damals: Hinsichtlich des ‚Ausschlusses des Volkes‘ ist zu sagen, dass auch ein hörender Vollzug Ausdruck tätiger Teilnahme sein kann; was das ästhetische Problem betrifft, so haben Befürworter der ‚Orchester-messen‘ inzwischen Argumente und Kriterien für eine gelungene Integration des polyphonen Repertoires in die vatikanische Messliturgie vorgelegt.⁸⁴ Nicht gelöst ist damit das Problem der Paraphrasierungen der liturgischen Texte. Konzedieren die Rubriken in MB 353 noch, das Sanctus dürfe „durch ein Lied ersetzt werden, das mit dem dreimaligen Heilig-Ruf beginnt und dem Inhalt des Sanctus entspricht“, so schließt die Instruktion *Liturgiam Authenticam* (2001) diese Praxis kategorisch aus: „Weder Texte aus der Heiligen Schrift noch jene, die aus der Liturgie genommen und schon eine *recognitio* erhalten haben, dürfen durch Umschreibungen ersetzt werden, die auf leichtere Singbarkeit abzielen; es dürfen nicht Hymnen [= Kirchenlieder] genommen werden, die man allgemein für gleichwertig hält“ (Nr. 60). Nimmt man den Aspekt der „zitierenden Rollenidentifikation“⁸⁵ ernst, wird man diese Position

⁸⁰ SC 118; *Musicam sacram* 15f.32.36 (Dokumente zur Kirchenmusik 159f sowie 164f). Vgl. dazu Franz K. Praßl, *Katholische Perspektiven* 73–91.

⁸¹ Vgl. auch GORM 79b: „Diese Akklamation [= Sanctus], die Teil des Eucharistischen Hochgebetes selbst ist, wird vom ganzen Volk zusammen mit dem Priester vorgetragen.“

⁸² Emil J. Lengeling, *Neue Ordnung* 234.

⁸³ Vgl. z. B. August Jilek, *Brotbrechen* 66–69. Vgl. zur ganzen Problematik die Diskussion in der Zeitschrift *Musica sacra* in den Jahren 1988/89, die mit dem programmatischen Beitrag von Stefan Rau, *Eucharistie, eröffnet* wurde.

⁸⁴ Vgl. etwa Franz K. Praßl, *Orchestermessen* 316–321; Jakob J. Koch, *Mehrstimmige Messen*.

⁸⁵ Siehe oben, Abschnitt 3.2.2.

durchaus nachvollziehen können (auch wenn sie möglicherweise auf anderen Voraussetzungen beruht): Es geht beim Singen des Sanctus um das Aufsuchen präziser biblischer „Orte“⁸⁶ und nicht nur um die Wiedergabe daraus extrahierter „Ideen“. Das „Heilig“ der Schubertmesse mit dem christuslosen Lob des Immerwährenden, in dem der in der Geschichte wirksame Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs kaum erkennbar ist, verunklärt diesen grundlegenden Vollzug.

Der Stammteil des *Gotteslob* von 2013 versucht die (ja nicht einfach autoritär durch eine Verordnung zu lösenden) Spannungen rubrikal zu entschärfen: In der Abteilung *Messgesänge* (Lateinische bzw. Deutsche Ordinarien; Sanctus) werden traditionelle und zeitgenössische Vertonungen des liturgischen Textes angeboten und auf Paraphrasen weitestgehend verzichtet⁸⁷; das in einer Umfrage bei der Entstehung des neuen Gebet- und Gesangbuchs vielfach gewünschte „Heilig“ der Schubert-Messe ist dagegen unter *Lob, Dank und Anbetung* einsortiert (Nr. 388).

⁸⁶ Siehe oben, Abschnitt 2.

⁸⁷ Lediglich GL 198 (Joseph Mohr) und 199 (Erhard Quack) bringen Paraphrasen, die sich jedoch anders als die in der Aufklärungszeit entstandenen „zum-Lieder“ eng an den liturgischen Text anlehnen.