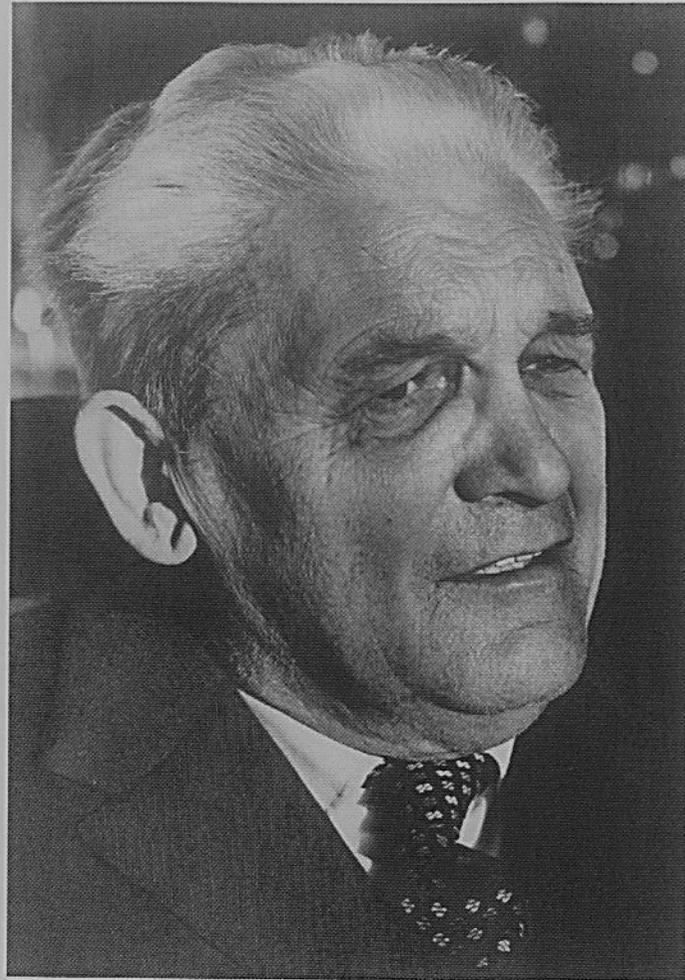


Erik Peterson

Die theologische Präsenz
eines Outsiders

Herausgegeben von

Giancarlo Caronello



Duncker & Humblot · Berlin

Gedruckt mit Unterstützung
der Fritz Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Farbtafel zwischen den Seiten XXIV und XXV:
© Libreria Editrice Vaticana

Alle Rechte vorbehalten
© 2012 Duncker & Humblot GmbH, Berlin
Lektorat: Dr. Norbert Axel Richter
Satz: werksatz · Büro für Typografie und Buchgestaltung, Berlin
Druck: Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin
Printed in Germany

ISBN 978-3-428-13766-4 (Print)
ISBN 978-3-428-53766-2 (E-Book)
ISBN 978-3-428-83766-3 (Print & E-Book)

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ☉

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

Verwort

Aus Anlass des fünfzigsten Todestages von Erik Peterson am 26. Oktober 2010 wurde von verschiedenen Seiten eine Veranstaltung angeregt, um sein Gedächtnis würdig zu begehen. Nach der im Juli 2011 in Mainz gehaltenen Tagung („Vom Ende der Zeit – Gedanken zu Erik Peterson“) wurde die Herausgabe eines Festschriftbandes beschlossen. Die Herausgeber sind der wirkungsvolle Vorsitzende der wissenschaftlichen Tagung, der Bischof von Mainz, der Bischof von Trier, der Bischof von Köln zu danken. CVM ERICI PETERSON THEOLOGIA ERVDITE TE CONFERENTI

PVRPVRATOQVE LEHMANN S.R.E. CARD. CAROLO
DOCTRINAE IPSIVS PROPVGNATORI LIBERALI

ACTA INTERNATIONALIS SYMPOSIUM
ROMAE HABITI

QVINQVAGESIMA DOCTI ERICI INCIDENTE
MORTIS ANNIVERSARIA MEMORIA

IOANNES-CAROLVS CARONELLO
OBSERVANTISSIMI GRATIQVE ANIMI ERGO
INSCRIBIT DEDICAT

FARINA S.R.E. CARD. RAPHAELE
PATROCINIO EXHIBENTE

***Perfidia iudaica*. Die schwierige Geschichte eines liturgischen Gebets vor und nach Erik Peterson**

Andrea Nicolotti

„Et cette mort elle-même, qui fut leur ouvrage, ne serait-elle pas alors, et par conséquent, la canaillerie profonde et parfaite, la scélératesse en abîme que la précision liturgique a désignée sous le nom très particulier de ‚perfidie juive‘“¹

Die Verantwortung für den Tod Christi, so schrieb Léon Bloy, fällt auf die Juden zurück: ein Geschlecht bestehend aus „Menschen des Schmutzes und der Schmach“ mit „hässlichem Gesicht“, eine „Herde schmutziger Bestien“, „die mit dem Tröster wucherten.“² Ihre „abgründige Schurkerei“ und „teuflische Bosheit“ sieht der Autor gut zusammengefasst in einer Formulierung, die sich in der katholischen Karfreitagsliturgie findet: *perfidie juive*.

Der überzeugte Antiklerikale, der zu einem leidenschaftlichen Gläubigen konvertiert war, schrieb diese Worte im Jahr 1892, während in Frankreich ein Sturm des Antisemitismus tobte und die Dreyfus-Affäre die Spalten der Zeitungen füllte. Worte, die zur Verteidigung der Juden geschrieben worden seien, wie der Autor betont, der, um ihre grundlegende Rolle innerhalb der christlichen Eschatologie deutlich zu machen, sich an das auserwählte Volk mit Formulierungen wendet, die alles andere als schmeichelhaft sind. Als Erik Peterson im Jahr 1935 damit begann, seine Untersuchung über die *Perfidia iudaica* in der Karfreitagsliturgie zu schreiben,³ wählte er eben diesen Abschnitt des Buches von Léon Bloy – das er in einem Neudruck von 1933⁴ gelesen hatte –, um sich die Frage zu stellen, ob dies tatsächlich die wahre Bedeutung dieser Formulierung in der Liturgie sein könne.

¹ Léon Bloy, *Le salut par les Juifs*, Paris 1892, 76.

² Vgl. ebd., 69–72. (Dt.: Léon Bloy, *Das Heil durch die Juden*, Wien/Leipzig 2002, 64–66.)

³ Erik Peterson, *Perfidia iudaica*, in: *Ephemerides liturgicae* 50 (1936), 296–311.

⁴ Peterson, *Perfidia*, 296.

I. Die *oratio pro Iudaeis* in der Karfreitagsliturgie

Die römische Karfreitagsliturgie sieht den Vortrag einer Reihe von neun *orationes sollemnes* vor. Es wird gebetet für die Kirche, den Papst, den Klerus, die Regierenden, die Katechumenen, die verschiedenen Bedürfnisse der Gläubigen, für die Häretiker und die Schismatiker, die Juden und die Heiden. Jedes dieser Gebete besteht aus drei Teilen: es wird mit einem Invitatorium eröffnet, das heißt mit einer vom Zelebranten ausgesprochenen Aufforderung zum Gebet, die einen Hinweis auf den Inhalt des Gebetes gibt; es folgt eine Monition des Diakons, die dazu einlädt, sich niederzuknien (*Flectamus genua*); nach einer kurzen Zeit des persönlichen stillen Gebets fordert der Diakon die Gläubigen dazu auf, wieder aufzustehen (*Levate*), und an dieser Stelle kann der Zelebrant das eigentliche Gebet sprechen, das mit dem *Amen* des ganzen Volkes abgeschlossen wird.

Bloy und Peterson nehmen Bezug auf das achte Gebet, jenes für die Juden, das in der *editio princeps* des *Missale romanum* von 1570 folgendermaßen abgedruckt ist:

„Oremus et pro perfidis Iudaeis: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum: ut et ipsi agnoscant Iesum Christum Dominum nostrum.

Non respondetur Amen sed statim dicitur:

Omnipotens sempiterna Deus, qui etiam iudaicam perfidiam a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus: ut, agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eumdem Dominum. R. Amen.“⁵

Der Text, der auf dem Inhalt eines paulinischen Briefes⁶ basiert, blieb unverändert auch nach der Überarbeitung des Missale unter Clemens VIII. (1604) und Urban VIII. (1634). Die Revision unter Benedikt XV. (1920)⁷ betraf nur die Hauptrubrik, die wie folgt erweitert wurde: „*Non respondetur Amen, nec dicitur Oremus, aut Flectamus genua, aut Levate, sed statim dicitur, etc.*“

Hier springen einem Beobachter aus dem einundzwanzigsten Jahrhundert sofort zwei Besonderheiten ins Auge: der Gebrauch der Bezeichnungen *perfidii* und *perfidia* sowie der Hinweis in der Rubrik, die ausdrücklich dazu auffordert, sowohl die Kniebeuge als auch das persönliche stille Gebet zu unterlassen – was

⁵ Missale Romanum, Rom 1570, 192.

⁶ 2 Kor 3, 14–15: „Doch ihr Denken wurde verhärtet. Bis zum heutigen Tag liegt die gleiche Hülle auf dem alten Bund, wenn daraus vorgelesen wird, und es bleibt verhüllt, dass er in Christus ein Ende nimmt. Bis heute liegt die Hülle auf ihrem Herzen, wenn Mose vorgelesen wird.“

⁷ *Sacra Congregatio Rituum*, Decretum de editione typica Missalis Romani, in: *Acta Apostolicae Sedis* 12 (1920), 448–449.

unter allen neun Orationen nur hier der Fall ist. Diese Besonderheiten haben den Protest einiger Juden hervorgerufen: „Besser gar kein Gebet als ein solches“, beschwerte sich etwa Jules Isaac, der Historiker und Mitbegründer der *Amitié judéo-chrétienne*.⁸ Über diese beiden Punkte entbrannte zwischen dem achtzehnten und dem zwanzigsten Jahrhundert sowohl innerhalb als auch außerhalb der katholischen Kirche eine Debatte, die nach langem Hin und Her zu zwei Ergebnissen geführt hat: der Streichung der von der Rubrik vorgeschriebenen diskriminierenden Behandlung und der Neuformulierung des gesamten Gebets, so dass nicht nur die beiden oben erwähnten Begriffe verschwinden, sondern auch jeglicher Bezug auf die Blindheit, die Ungläubigkeit und schließlich die erhoffte Bekehrung der Juden.

Das Karfreitagsgebet für die Juden ist sehr alt⁹ und hat keine Parallelen weder im Osten noch im Westen.¹⁰ Möglicherweise reicht es bis in eine alte Zeit zurück, in der es in Rom viele Juden gab; Justin der Märtyrer, ein antiker Zeuge der Existenz einer *oratio fidelium* seit dem zweiten Jahrhundert innerhalb der eucharistischen Synaxis, bestätigt, dass die Christen auch für die Juden gebetet haben.¹¹

Man findet dieses Gebet zum ersten Mal im sogenannten Altgelasianischen Sakramentar,¹² einem liturgischen Buch römischer Tradition, dessen Entstehung aus der Zeit nach 628 datiert; es wurde vor Ende des siebten Jahrhunderts nach Gallien gebracht und mit gallikanischen Elementen ausgeschmückt. Wir haben es hier mit dem Zeugnis einer römisch-fränkischen liturgischen Tradition zu tun, wie sie nördlich der Alpen gepflegt wurde.¹³

⁸ Jules Isaac, *Jésus et Israël*, Paris 1948, 365.

⁹ Zwei kritische Editionen des Textes: P. Bruylants, *Les oraisons du Missel romain*, Bd. 2: *Orationum textus et usus iuxta fontes*, Löwen 1952, 220; G. G. Willis, *Essays in Early Roman Liturgy*, London 1964, 16. Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Fassungen sind minimal. Die wichtigste Studie über diese Reihe von Orationen findet sich in P. De Clerck, *La 'prière universelle' dans les liturgies latines anciennes*, Münster 1977.

¹⁰ Es gibt nur ein Gebet für die Opfer der *iudaica falsitas*, das Papst Gelasius I. (492–496) zugeschrieben wird: *Deprecatio Gelasii*, 10: „Pro iudaica falsitate aut haeretica pravitate deceptis, vel gentili superstitione perfusis, veritatis Dominum deprecamur“ (P. De Clerck, *La 'prière universelle'*, 171). Die Parallelen in den feierlichen Orationen der alexandrinischen Liturgie sind passend, aber keine bezieht sich auf die Juden.

¹¹ *Iustinus martyr*, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 96,3 und 133,6.

¹² Bezüglich der verschiedenen hier und im Folgenden zitierten liturgischen Bücher vgl. C. Vogel, *Medieval liturgy*, Washington 1986; E. Palazzo, *Histoire des livres liturgiques*, Paris 1993.

¹³ L. C. Mohlberg, *Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli*, Rom 1968, §§ 414–415. Rom, cod. Vat. Reg. Lat. 316, ungefähr aus dem Jahre 750, kopiert in Chelles bei Paris; vgl. K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores* (künftig mit CLLA abgekürzt), Freiburg 1968–1988, § 610.

Die heutige Unterteilung des Gebets in zwei Teile (Invitorium und Oration, unterbrochen durch die Intervention des Diakons) ist nicht ursprünglich, denn die Invitorien sind älter: Es handelt sich um vollständig entwickelte und in sich abgeschlossene Texte, oft reich an Details, während es sich beim Inhalt der Orationen oft um eine Wiederholung von schon Gesagtem handelt, manchmal in einer etwas allgemeineren Form.

Die Orationen sind dem *cursus* angepasst, wodurch sie ins vierte bis siebte Jahrhundert datiert werden können; dies gilt nicht für die Invitorien, also sind sie in eine frühere Zeit zu datieren. Da einige Schriften des Prosper von Aquitanien Anspielungen enthalten, die sich sowohl auf die Invitorien als auch auf die Orationen beziehen, müssen wir schlussfolgern, dass die Zusammenführung der beiden Teile vor 430–450 stattfand. Die Wissenschaftler, die die literarische Form des Textes, die Thematiken, die Sprache und die Parallelen in der patristischen Literatur untersucht haben, datieren die Entstehungszeit der Invitorien zwischen 250 und 320 und gehen davon aus, dass Ende des vierten Jahrhunderts die Orationen hinzugefügt und eine Generalrevision des Textes durchgeführt wurde.¹⁴

Wir wissen nicht, wie die Invitorien geendet haben, als sie die einzige Oration waren: Es kann sein, dass sich das Volk auf einen Augenblick des inneren und stillen Gebets nach jedem der Invitorien der Litanei beschränkt hat¹⁵ und dass, wie De Clerck vermutet, das *Flectamus genua – Levate* des Diakons in der Zeit um das sechste Jahrhundert hinzugefügt wurde, als das Volk nicht mehr in der Lage war, selbständig zwischen Invitorium und Oration ein stilles Gebet zu verrichten. Sicher ist, dass, zurückgehend bis zu den ersten schriftlichen liturgischen Zeugnissen, die Monition des Diakons in allen Gebeten in Erscheinung tritt, und zwar ohne Ausnahme. Die Auslassung der Kniebeuge während des Gebets für die Juden hat sich in der Folgezeit durchgesetzt.

II. Die Übersetzungsfrage und die Reaktionen auf den Aufsatz Petersons

Im Jahr 1935, als Erik Peterson anfang, seinen Artikel zu schreiben, entschied er sich, sich vor allem auf eine der beiden diskutierten Fragen zu konzentrieren, nämlich auf die Frage der Terminologie. Der Gebrauch der Beinamen *perfidus* und *perfida* im Zusammenhang mit den Juden erwies sich tatsächlich als zunehmend problematisch. Sicher, es handelte sich um einen liturgischen Text, der ein einziges Mal im Jahr gesungen wurde, und zwar in lateinischer Sprache, in

¹⁴ Vgl. M. Cappuyns, Les ‚Orationes sollemnes‘ du Vendredi Saint, in: Questions liturgiques et paroissiales 23 (1938), 18–31; G. G. Willis, Essays in Early Roman Liturgy, 45–47; P. De Clerck, La ‚prière universelle‘, 132–134, 142–144.

¹⁵ A. Baumstark, Liturgie comparée, Chevetogne 1953, 84.

Kirchen, in denen es keine Lautsprecheranlagen gab, und vor einem Publikum, das kaum in der Lage war, das Vorgetragene zu hören und zu verstehen; und diese Tatsache galt vielen als ausreichende Rechtfertigung dafür, das Problem zu ignorieren.¹⁶ Eines der Ergebnisse der im neunzehnten Jahrhundert entstehenden liturgischen Bewegung war allerdings die immer weitere Verbreitung der sogenannten Messbücher für das Volk, kleine Büchlein, die die Übersetzung der liturgischen Texte in die Volkssprache enthielten und die es den Gläubigen erlaubten, den Ablauf der Feier zu verfolgen. Und eben aus diesem Grund widmet Peterson den ganzen ersten Teil seiner Studie der Frage der Übersetzungen, die zu seiner Zeit etwa wie folgt aussahen:

„Lasset uns auch beten für die treulosen Juden, daß Gott, unser Herr, wegnehme den Schleier von ihren Herzen, auf daß auch sie erkennen unsern Herrn Jesus Christus.

Allmächtiger, ewiger Gott, der du sogar die treulosen Juden von deiner Erbarmung nicht ausschließest, erhöere unser Flehen, das wir ob jenes Volkes Verblendung dir darbringen: auf daß es das Licht deiner Wahrheit, welche Christus ist, erkenne und seinen Finsternissen entrissen werde.“¹⁷

Das Messbuch von Anselm Schott OSB war eines der verbreitetsten lateinisch-deutschen Messbücher und lässt den damaligen Brauch erkennen. Peterson untersucht eine Reihe von mehr als 20 Übersetzungen in verschiedene Sprachen und zieht daraus folgenden Schluss: Die verbreitetste Übersetzung von *perfidus* ist im Deutschen *treulos*, im Dänischen *troløs*, im Holländischen *trouweloos*, im Schwedischen *trolös*, im Italienischen *perfido*, im Französischen *perfide*, im Englischen *perfidious*, im Spanischen *perfidio*. Dieses Wort scheint, zusammen mit anderen Synonymen, das jüdische Volk als ‚ungetreu‘, ‚illoyal‘, ‚unredlich‘ zu qualifizieren; in den romanischen Sprachen erweist sich der Ausdruck als ausgesprochen negativ, weil die entsprechenden Ableitungen des lateinischen ‚perfidus‘ in diesen Sprachen immer im Sinne von heimtückisch und hinterlistig verstanden werden. Andere, weniger verbreitete Übersetzungen wählen Ausdrücke wie ‚verstockt‘ oder ‚hartnäckig‘ in der Ablehnung des christlichen Glaubens; lediglich in zwei Fällen, einmal in Deutschland und einmal in Italien, wird *ungläubig* beziehungsweise *infedele* verwendet. Die italienische Übersetzung wurde von Ildefonso Schuster OSB erstellt. Es handelt sich wahrscheinlich tatsächlich um die einzige Übersetzung ins Italienische, die nicht *perfido* verwendete;¹⁸ die deutsche Übersetzung stammt von Hermann Müller,¹⁹ diese wurde

¹⁶ Auf diese Argumentation greift noch im Jahr 1951 Clarence M. Zens im Namen der National Catholic Welfare Conference zurück: vgl. Clarence M. Zens, The Vatican and the Jews, in: Commentary 11 (1951), 194.

¹⁷ A. Schott/P. Bihlmeyer, Das Meßbuch der heiligen Kirche, Freiburg im Breisgau 1923, 341.

¹⁸ I. Schuster, Liber sacramentorum, Bd. 3, Turin/Rom 1920, 221: „Preghiamo pure per gl’infedeli giudei.“

von Peterson zitiert und mit der Bemerkung versehen: „Ob seine Übersetzung von anderen übernommen worden ist, kann ich nicht sagen.“ Tatsächlich gab es im vorausgehenden Jahrhundert schon ähnliche Übersetzungen, aber das war eher die Ausnahme.²⁰

Das Problem stellte sich auf folgende Weise: Während auf der einen Seite die Kirche die religiöse Bildung des Volkes durch eine bewusste Teilnahme an der Liturgie fördern wollte, stellte sich auf der anderen Seite das Problem der Korrektheit der einzelnen Übersetzungen in die verschiedenen Sprachen, die zu dieser Zeit weder einheitlich noch von Rom reglementiert waren. In der Volkssprache wurde das Unbehagen immer größer gegenüber Formulierungen in Bezug auf das jüdische Volk, das, während man für seine Bekehrung betete, insgesamt mit verunglimpfenden Bezeichnungen bedacht wurde. Diese in der Liturgie vorkommenden Begriffe machten es Léon Bloy leicht, sie mit seinen eigenen antisemitischen Diffamierungen in Einklang zu bringen. Nach Erik Peterson aber basiert dies alles auf einem Missverständnis: Bei der jüdischen *perfidia* handelt sich um einen Mangel an Glauben, so dass *perfidus* mit *infidelis* gleichgesetzt werden muss.

Schon 1890 kritisierte Israël Lévi, Dozent an der École rabbinique und an der École des Hautes Études in Paris, den Gebrauch der Formulierung *perfidia Iudaei*, weil sie gewöhnlich als ein Urteil über einen „moralischen Mangel“ verstanden werde: die ursprüngliche Bedeutung dürfte aber seiner Meinung nach theologischer Art sein und wollte die jüdische Häresie brandmarken.²¹ Die Kritik war begründet: Einige Jahre später hoffte Abt Henri Villetard, durch Zusammenstellung und Kommentierung derjenigen liturgischen Texte, die sich auf die Juden bezogen und in denen diese getadelt wurden, zeigen zu können, „dass die wohlbekannte Meinung des Mittelalters über die Juden auch im Heiligtum ein Echo gefunden hat.“ Das waren schöne Zeiten, schreibt Villetard, als man keine Probleme damit hatte, „die jüdische *perfidia* zu brandmarken“.²²

Die vorherrschende Interpretation im katholischen Bereich ist aber eine andere. Nach Félix Vernet bedeutet *perfidus* in den antiken Texten ‚ungläubig‘, ‚beharrlich ungläubig‘, ‚freiwillig verblindet‘. Wenn es aufgrund der Gegen-

¹⁹ H. Müller, Der feierliche Gottesdienst der Karwoche, Paderborn 1905, 123–124.

²⁰ Ich habe Folgendes gefunden: M. Wolf, Lob und Preis Gottes durch Gebet und Gesang für katholische Christen, Würzburg 1845, 219: „Lasset uns auch beten für die ungläubigen Juden [...]. Allmächtiger, ewiger Gott! der du auch die hartnäckigen Juden von deinen Erbarmungen nicht ausschließt, erhöere unser Gebet für dieses verblendete Volk.“ Ein ähnlicher Text findet sich in F. S. Muchitsch, Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, Augsburg 1860, 333–334. Man beachte allerdings den abwechselnden Gebrauch von „ungläubigen Juden“ und „hartnäckigen Juden“.

²¹ I. Lévi, Le Juif de la légende, in: Revue des études juives 20 (1890), 251.

²² Vgl. H. Villetard, I Giudei nella Liturgia, in: Rassegna gregoriana 9 (1910), 429–430.

sätzlichkeit von Juden und Christen nach und nach eine Entwicklung von einer „intellektuellen“ Bedeutung hin zu einer „moralischen“ Bedeutung gegeben habe, so gelte dies nicht für die „offizielle Sprache der Kirche“.²³ Auch Louis Escoula kommt zu dem Schluss, dass eine Kritik an der Formulierung *pro perfidis Iudaeis* bedeute, den lateinischen Worten eine Bedeutung zuzuschreiben, die sie nicht haben. *Perfidus* bedeutet ‚ungläubig‘, ‚beharrlich unreligiös‘.²⁴ Das schließt nicht aus, dass diese Ungläubigkeit schuldhaft sein kann. Nach Frédéric Tailliez ist der Mangel an Glauben und die Zurückweisung Jesu seitens derer, die seinen Tod gewollt haben, eine wahre *iniquitas*. Es ist die „etwas enge“ Theologie des heiligen Augustinus, die uns diese Art von *perfidia* in einem Abschnitt der *Enarrationes* erklärt, deren Lektüre in der Liturgie im Rahmen der zweiten Nokturn des Gründonnerstag vorgesehen ist.²⁵

Auch von jüdischer Seite fehlt es nicht an Erklärungen, die in die gleiche Richtung gehen wie die katholischen: Für den bekannten jüdischen Historiker Robert Anchel ist die Bedeutung von *perfidia* ‚Ungläubigkeit‘, und die katholische Kirche habe in ihren Gebeten nie irgendwelche beleidigenden oder verächtlichmachenden Worte in Bezug auf die Juden zugelassen. An diese Wahrheit solle von Zeit zu Zeit erinnert werden, so Anchel. Das wahre Problem, so Anchel weiter, seien lediglich die zahllosen Beispiele fehlerhafter Übersetzungen.²⁶

Die Arbeit Petersons zielte darauf ab, im Zusammenhang mit genau dieser Diskussion eine präzise Antwort zu geben. Ein großer Teil seines Artikels – nämlich der Teil, der sich, wie Peterson selbst erklärt, der philologischen Seite des Problems widmet – enthält die Ergebnisse einer systematischen Durchsicht dutzender Autoren und lateinischer Schriften der Spätantike und des Mittelalters, die die Begriffe *perfidus* und *perfidia* enthalten. In einer Fußnote gesteht der Autor, dass er vor allem von eigenen Textsammlungen Gebrauch gemacht hat, mit Ergänzungen, die ihm vom *Thesaurus Linguae Latinae* in der Person von Prof. Hans Rheinfelder aus München zur Verfügung gestellt wurden.²⁷ In der Bibliothek Erik Peterson der Universität von Turin finden sich nicht nur die Fundstellen, die im berühmten Karteikasten aufbewahrt werden, sondern auch, im persönlichen Archiv Petersons, einige Seiten voll von Fundstellen, die von Hans Rheinfelder zusammengestellt wurden, der zwei Jahre zuvor eine Mono-

²³ Vgl. F. Vernet, Juifs et Chrétiens, in: A. d'Alès, Dictionnaire apologétique de la foi catholique, Bd. 2, Paris 1911, 1732–1733.

²⁴ Vgl. L. Escoula, Quelques aspects du problème juif, in: Revue apologétique 52/544 (1931), 65, Nr. 1.

²⁵ Vgl. F. Tailliez, Pro perfidis Iudaeis, in: Revue apologétique 56/573 (1933), 755 f. Vgl. Augustinus Hipponensis, In Psalmum LIV enarratio, 12: „Quod ergo hic ait, iniquitatem, perfidiam intellego.“

²⁶ R. Anchel, La prière ‚Pro Iudaeis‘, in: L'univers israélite 91/48–49 (21.–28. August 1936), 742.

²⁷ Peterson, Perfidia, 299, Anm. 6.

graphie über den Einfluss des Wortschatzes der Liturgie auf die romanischen Sprachen verfasst hatte.²⁸ Weiterhin befinden sich dort Notizen für seinen Artikel; es handelt sich um viele Seiten, auf denen Peterson nach und nach, ohne logische Ordnung, die lateinischen Zitationen sammelte, auf die er stieß. Nur ein Teil dieser Zitationen ist dann in den Artikel eingeflossen, während andere Fundstellen unberücksichtigt blieben: Viele der eingefügten Fundstellen wurden vom Autor mit dem Kugelschreiber wieder durchgestrichen.²⁹

Das Ziel Petersons war es, die Falschheit der überwältigenden Mehrheit der liturgischen Übersetzungen im Vergleich zur authentischen Bedeutung, die der Terminus in der antiken und mittelalterlichen christlichen Literatur besitzt, aufzuzeigen. Während bei Tertullian die Verwendung des Wortes *perfidia* zweideutig ist, kann man bei Cyprian bereits klar die sprachliche Wandlung, der der Terminus im christlichen Latein unterlag, erkennen; *perfidia* sind all jene, die die Kirche und ihre *fides* verlassen haben, diejenigen, die die rechtliche Verbindung aufgelöst haben, die im Wesen der *fides* selbst liegt, also die *lapsi*, die Schismatiker und die Häretiker. Das ist nach Peterson die erste Etappe der Entwicklung: Die *perfidia* ist das Verlassen jener *fides*, die ihren Sitz innerhalb der Kirche hat. In einer nächsten Etappe wird die *perfidia* mit Mangel an Glauben allgemein in Verbindung gebracht. Seit den pseudo-cyprianischen Schriften wird diese Eigenschaft auch den Juden zugeschrieben, während sie in der liturgischen Sprache den Juden, Heiden und Nichtchristen beigelegt wird. Das ist der Grund, weshalb der patristische Gebrauch des Terminus *perfidia* „den Irrglauben des Häretikers, den Unglauben des Juden und die Glaubenslässigkeit des Heiden umfasst. Irgend eine moralische Kränkung der Juden ist also nicht ausgesprochen, wenn in der Liturgie der hl. Kirche von der *perfidia iudaica* die Rede ist. Nicht für die Treulosigkeit, sondern für den Unglauben der Juden wird am Karfreitag gebetet.“³⁰

Das Publikationsorgan, in dem Peterson seinen Artikel veröffentlichte, war durchaus renommiert. Die römische Zeitschrift *Ephemerides liturgicae* wurde 1887 als Organ der Päpstlichen Akademie für die römische Liturgie ins Leben gerufen und wurde, wie die Akademie selbst, von den Vinzentinern der Kongregation der Mission geleitet. Wie die überwältigende Mehrheit vergleichbarer Publikationen dieser Zeit beschäftigte sie sich anfangs mit den praktisch-rechtlichen Aspekten der Liturgie: Rubrizistik, Zeremoniell, liturgisches Recht, Altertumswissenschaft; obwohl es eine Sektion *Archeologia liturgica* gab, handelte fast die ganze Zeitschrift von Antworten der Akademie auf Fragen bezüglich

²⁸ H. Rheinfelder, Kultsprache und Profansprache in den romanischen Ländern, Genf 1933. Die Blätter von Rheinfelder an Peterson tragen als Datum den 13. Oktober 1935.

²⁹ Archivio Peterson (Turin, Biblioteca Erik Peterson, EP 38 – 8.41). Vgl. A. Monaci Castagno (Hg.), L'Archivio „Erik Peterson“ all'Università di Torino, Alessandria 2010.

³⁰ Peterson, *Perfidia*, 308.

der Rubriken, Stellungnahmen zu Themen rechtlich-zeremonieller Art sowie Klarstellungen von *dubia* praktischer Natur, die aus den verschiedenen Teilen der Welt eintrafen. Von 1920 an und in besonderer Weise nach 1927 war sie, unter dem Einfluss der aufkommenden liturgischen Bewegung, jedoch offen für eine sehr wissenschaftliche Ausrichtung und begann regelmäßig Beiträge von Liturgiewissenschaftlern abzdrukken, die ein hohes Niveau hatten. Der Beitrag über die *perfidia* war für Peterson der vierte Artikel, den er in dieser Zeitschrift veröffentlicht hat; schon 1932 und 1934 hatte er dort dreimal publiziert.³¹

Der Beitrag bewirkte den erhofften Effekt. In Deutschland, wo die Nürnberger Rassengesetze (1935) ihre Wirkung entfalteten, änderte das Schott-Messbuch gleich nach der Veröffentlichung des Artikels seine Übersetzung: Es hieß nun nicht mehr „treulose Juden“ sondern „ungläubige Juden“.³² Die Benediktiner der Erzabtei Beuron, die für die Neuausgabe des Messbuchs des bereits verstorbenen Schott verantwortlich waren, kannten Peterson gut; an sie hatte er Teile seiner Bibliothek verkauft und bei ihnen hatte er einmal 40 Tage zugebracht, und zwar genau um den August 1935 herum, als er mit Sicherheit bereits an seinem Artikel arbeitete.³³ Das *Imprimatur* des Messbuchs trägt die Unterschrift von Erzabt Raphael Walzer, der in ebendiesem Jahr wegen seiner Gegnerschaft gegenüber dem nationalsozialistischen Regime gezwungen wurde, Deutschland zu verlassen und 1937 als Erzabt zurückzutreten. Seine Aufgeschlossenheit für die Interessen der Juden kann nicht in Zweifel gezogen werden: Er war der geistliche Begleiter von Edith Stein, und er war es, der dafür gesorgt hat, dass ihr kummervoller Brief zugunsten der Juden zum Papst gelangt ist.³⁴

³¹ Erik Peterson, Über die Liturgie bei Kosmas Indikopleustes, über eine Perikope des *Canon Romanus* und über die Ordnung des Lektorats: Die Alexandrinische Liturgie bei Kosmas Indikopleustes, in: *Ephemerides liturgicae* 46 (1932), 66–77; *ders.*, *Dona, munera, sacrificia*, ebd., 75–77; *ders.*, Das jugendliche Alter der Lectoren, ebd., 48 (1934), 437–442.

³² A. Schott, Das Meßbuch der heiligen Kirche, Freiburg im Breisgau 1937, 4330 (ich bedanke mich bei Frau Barbara Nichtweiß, dass sie mir einige Seiten daraus geschickt hat). In einer anderen Ausgabe des Schott, die im selben Jahr erschienen ist, ist diese Änderung hingegen nicht enthalten: A. Schott, Das Vollständige Römische Meßbuch, Freiburg im Breisgau, 1937, 392–393 (persönliches Exemplar von Peterson, aufbewahrt in Turin in seiner Bibliothek, unter der Signatur LIT 305). Das erste Buch trägt ein *Imprimatur* vom 4. Juni, das zweite vom 6. August. Diese merkwürdige Diskrepanz – der jüngere Text ist der weniger aktualisierte – könnte darauf zurückzuführen sein, dass es sich bei den Herausgebern der beiden Ausgaben um zwei verschiedene Mönche handelte.

³³ Vgl. den am 19. September 1935 an Gerardus van der Leeuw geschickten Brief (AS 9/2, 345). Über das manchmal konfliktreiche Verhältnis zwischen Peterson, der Abtei von Beuron und der Abtei von Maria Laach vgl. Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg 1994, 420–426 (ich bedanke mich bei der Autorin für den Hinweis).

³⁴ Vgl. Joachim Köhler, Wiedergutmachung auf Grund der Aufarbeitung der Geschichte. Bausteine zur Biographie des vierten Erzabtes von Beuron Raphael Walzer

Am 8. März 1937 veröffentlichte die in Genf erscheinende katholische Zeitung „Le Courrier de Genève“ einen Artikel des Theologen und späteren Kardinals Charles Journet, zu dieser Zeit Professor für Dogmatik am *Grand Séminaire* in Fribourg. Zunächst lobt er die „verblüffende Gelehrtheit“ Petersons, um sich dann mit der Bedeutung des Begriffs, den er mit *infidélité* ins Französische übersetzt, zu befassen:

„Die Sünde, die darin besteht, schuldhaft den Glauben zurückzuweisen, wird von den Theologen *infidélité* genannt. Und je gründlicher und tiefgehender die Vorbereitung auf den Glauben war, desto größer ist die Schuld, diesen zurückzuweisen. Man kann also drei Arten von *infidélité* unterscheiden: die der Heiden, die den Glauben zurückweisen, der ihnen schon in einer sehr impliziten Weise vorliegt; die der Juden, die den Glauben zurückweisen, auf den das Alte Gesetz sie hingeführt hat; die der Häretiker, die den Glauben zurückweisen, den sie in seiner vollkommenen Verwirklichung kennengelernt haben. Es ist nicht die zweite die schwerwiegendste, zumindest aus diesem Blickwinkel. Es ist wahr, dass der Gottesmord die schrecklichste aller Sünden ist; aber die Verantwortung dafür, und dabei handelt es sich um eine Glaubenswahrheit, fällt nicht nur alleine auf die Juden zurück, sondern auf alle Sünder dieser Welt. Das sollte nicht vergessen werden.“³⁵

Die Untersuchung Petersons hatte lediglich zum Ziel, die Bedeutung von *perfidus* und *perfidia* zu klären, und hatte nicht den Anspruch, eine theologische Reflexion über die Frage zu erarbeiten; sie hat aber einen Weg gebahnt, den elf Jahre später der katholische Priester John Maria Oesterreicher – der jüdische Konvertit, der für seine spätere Mitarbeit an der Abfassung der Konzilserklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen bekannt wurde – erneut einschlug. Sein Artikel über die *perfidia Iudaei* fand große Verbreitung und wurde ins Französische und Spanische übersetzt.³⁶ Im Vergleich zur Veröffentlichung Petersons, die er für „bemerkenswert“ hält, konsultiert Oesterreicher neue Quellen, die dazu beitragen, die Bedeutung von *perfidia* zu klären, aber was das Ergebnis anbelangt, kommt er zu nichts wesentlich Neuem. Anders als Peterson jedoch nimmt er Stellung zur Frage der Möglichkeit der Streichung der Worte *perfidus/perfidiam* aus der Oratio:

1888–1966, in: Jakobus Kaffanke/Joachim Köhler (Hg.), *Mehr nützen als herrschen!* Raphael Walzer OSB, Erzabt von Beuron, 1918–1937, Berlin 2010, 53–107, insbes. 97–104.

³⁵ C. Journet, *Perfidia Judaica*, in: *Le Courrier de Genève*, 8. März 1937. Ich habe das von Peterson selbst ausgeschnittene Exemplar verwendet, das in seinem Archiv in Turin aufbewahrt wird (EP 48 – 12.8).

³⁶ J. M. Oesterreicher, *Pro perfidis Judaeis*, in: *Theological Studies* 8 (1947), 80–96, übersetzt in: *Cahiers Sioniens* 1 (1947), 85–101, und einige Jahre später in der in Buenos Aires erscheinenden katholischen Wochenzeitung *Criterion* 27/1233 (1955), 250–255. Eine Zusammenfassung, die auch den Beitrag von Peterson und Canet berücksichtigt, ist in der in Freiburg erscheinenden Herder-Korrespondenz erschienen: *Perfidia Judaica*, in: *Herder-Korrespondenz* 1 (1946–1947), 556 f.

„Wie wir gezeigt haben, geht es bei den Worten *perfidia Judaica* nicht darum, die Juden zu beleidigen, da die Kirche die Aufforderung Christi nach Anerkennung gegenüber seinem eigenen Volk nicht vergessen darf und nicht vergessen wird. Sie, die Wächterin der Wahrheit, muss die Dinge benennen wie sie sind: die Ablehnung Christi durch Israels Ungläubigkeit. In der Tat wäre sie ein Feind der Juden, wenn sie die Ursache ihrer Unruhe verschweigen würde. [...] Die entscheidende Frage ist meiner Meinung nach die Frage der volkssprachlichen Ausgaben des Messbuchs. Es wäre eine große Hilfe für das richtige Verständnis der Karfreitagsfürbitte und der wahren Meinung der Kirche über die Juden, wenn *perfidia* allgemein mit ‚disbelief‘ übersetzt werden würde.“³⁷

Der liturgische Text wird allgemein falsch verstanden, was aber nicht das Verlangen nach einer Reform rechtfertigt. Marcel Simon dagegen, der große Historiker der jüdisch-christlichen Beziehungen, kann nicht darüber hinwegsehen, dass bei diesen Worten eine beleidigende Absicht vorliegt und dass es leicht zu einer Bedeutungsverschiebung kommen kann, obwohl er auch der Meinung ist, dass die *perfidia* des theologischen Sprachgebrauchs nicht genau unserer ‚perfidia‘ entspricht, weil sie Verfehlung gegen den Glauben ist.³⁸ Es möge zwar stimmen, dass es einen Unterschied im Gebrauch des Terminus *perfidus* im klassischen Latein und im christlichen Latein gibt, sagt auch Jules Isaac; aber nichtsdestotrotz haben die zwei Termini nie ihre ursprüngliche Bedeutung verloren, die eine abwertende ist.³⁹

Es ist offensichtlich, dass es keine völlige Übereinstimmung unter den Forschern gibt und dass das Problem über die Frage der Übersetzung hinausgeht.

III. Die Wirkung des Aufsatzes vom Seelisberger Dekalog (1947) bis zur Reform der Karfreitagsliturgie durch Pius XII. (1956)

Das Problem konnte von jenen, die sich dem Dialog zwischen Juden und Christen verpflichtet fühlten, nicht ignoriert werden. Jules Isaac bereitete 1947 den Entwurf vor, auf dessen Grundlage eine Gruppe von 70 Forschern aus 17 Ländern, die sich in der Schweiz versammelt hatten, zwischen dem 30. Juli und dem 5. August den sogenannten Dekalog von Seelisberg erarbeiteten, in dem den Christen vorgeschlagen wurde, eine respektvollere Haltung gegenüber den Juden einzunehmen. An der Konferenz von Seelisberg nahmen auch die Katholiken Charles Journet und Paul Démann teil: Ersterer hatte, wie schon erwähnt, eine wohlwollende Rezension über Petersons Artikel verfasst, während Letzterer sich in den darauffolgenden Jahren damit beschäftigte. Genau von diesem Mit-

³⁷ Oesterreicher, *Pro perfidis Judaeis*, 95–96.

³⁸ Marcel Simon, *Verus Israel*, Paris 1948, 254, Nr. 2.

³⁹ Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris 1956, 299–300.

glied der Konferenz, die unter der Schirmherrschaft des *International Council of Christians and Jews* stattfand, ging die Initiative aus, einen offiziellen Antrag beim Heiligen Stuhl einzureichen, damit er die korrekte Interpretation und Übersetzung der für die Juden verwendeten Termini *perfidus* und *perfidia* legitimieren und offen unterstützen möge. Mit diesem Problem musste sich Giovanni Battista Montini beschäftigen, zu jener Zeit Substitut im Staatssekretariat; wir wissen, dass sich Montini an seinen Freund Jacques Maritain – Mitglied des *Council* sowie französischer Botschafter beim Heiligen Stuhl – wandte, um ihn um eine Stellungnahme diesbezüglich zu bitten. In der Antwort vom 12. April 1948 schreibt Maritain an Montini Folgendes: „Ihrem Wunsch folgend, füge ich eine kleine bibliographische Notiz über die Frage des Gebets *pro perfidis Iudaeis* in der Karfreitagliturgie bei“ und verweist auf die Studien „über den wahren Sinn des Wortes *perfidus* in der Liturgie“ der fünf uns bereits bekannten Autoren: Félix Vernet, Idelfonso Schuster, John Maria Oesterreicher, Charles Journet und natürlich Erik Peterson, den mit Maritain eine tiefe Freundschaft verband.⁴⁰ Unter denjenigen, die Druck auf den Vatikan ausübten, war auch der Turiner Oberst Massimo Adolfo Vitale, Präsident des *Comitato Ricerche Deportati Ebrei*, aus dessen Briefwechsel mit Maritain wir die Entwicklung der ganzen Sache verfolgen können.⁴¹

Die Petition des *Council*, die Eindringlichkeit von Vitale und die Vermittlungstätigkeit von Maritain, Msgr. Montini und Msgr. Maurizio Raffa erzielten eine positive Wirkung. Am 10. Juni 1948 ergeht eine Antwort seitens der Ritenkongregation: Die Interpretation von Erik Peterson, die sich die herausragendsten Vertreter des jüdisch-christlichen Dialogs zu eigen gemacht hatten, erfährt die offizielle päpstliche Billigung. Eine *Declaratio* der Kongregation signalisiert, dass Anfragen über die authentische Bedeutung der lateinischen Ausdrücke eingegangen sind,

„vor allem weil in verschiedenen Übersetzungen in die Volkssprachen zum Gebrauch für die Gläubigen jene Worte mit Ausdrücken übersetzt worden waren, die für die Ohren jenes Volkes wie eine Beleidigung erschienen. Die Kongregation, die in dieser Frage angegangen wurde, hat beschlossen, lediglich folgendes klarzustellen: „In den Übersetzungen in die Volkssprache werden Ausdrücke, die dem Sinn nach dem Lateinischen *infidelitas*, *infideles in credendo* entsprechen, nicht missbilligt.“⁴²

„Eine Haltung des Respekts und der Nächstenliebe gegenüber dem jüdischen Volk verlangt zweifellos eine solche Übersetzung“,⁴³ war sogleich die Reaktion. Sicher kann der Stil „extremer Vorsicht“⁴⁴ in der Antwort, die keine Approba-

⁴⁰ P. Mamie/G. Cottier (Hg.), Journet – Maritain: Correspondance, Bd. III: 1940–1949, Saint-Maurice 1998, 922–930.

⁴¹ O. Pisano, A cinquant'anni dalla soppressione del ‚perfidis Iudaeis‘, in: Rivista liturgica 96/6 (2009), 937–967.

⁴² *Sacra Rituum Congregatio*, *Declaratio*, in: Acta Apostolicae Sedis 40 (1948), 342.

tion, sondern eine „Nichtmissbilligung“ darstellt, zurückhaltend wirken, ja sogar „enttäuschend“⁴⁵ erscheinen; aber zu dieser Zeit schien sie trotzdem ein großer Schritt nach vorne. Wesentlich weniger widerstrebend war der halbamtliche Kommentar der Zeitschrift *Ephemerides Liturgicae*, verfasst von dem Redemptoristen Gregorio Jussel, der sich nicht darauf beschränkte, die verbreitetste Übersetzung (d. h. „treulos“) „nicht zu missbilligen“; im Gegenteil qualifizierte er sie als „weniger authentisch, weniger korrekt, wie Erik Peterson aufgezeigt hat“. Wenn man zukünftig die Übersetzung „ungläubig“ verwenden würde, schreibt Jussel, würde man die authentische Haltung der Kirche gegenüber den Juden besser ausdrücken können.⁴⁶ Dies rief ein sofortiges Echo seitens einer in Freiburg erscheinenden und von Gertrud Luckner, der berühmten „Gerechten unter den Völkern“, begründeten und geleiteten Zeitschrift hervor: Nachdem sie unter anderem an das Werk Petersons erinnert hatte, machte sie auf die Tatsache aufmerksam, dass zum ersten Mal der Heilige Stuhl bezüglich der Übersetzung eines liturgischen Textes eingegriffen hatte.⁴⁷

Dass es Peterson gewesen ist, der die wissenschaftliche Grundlage zu diesem Erneuerungsprozess geliefert hat, wurde also von allen anerkannt, nicht nur im Bereich des jüdisch-christlichen Dialogs, sondern auch unter den Befürwortern der Liturgiereform.⁴⁸ Und das dürfte für ihn eine große Befriedigung gewesen sein. Unter seinen Unterlagen findet sich eine maschinengeschriebene Seite aus Seidenpapier, auf der jemand,⁴⁹ wahrscheinlich auf Wunsch Petersons, den lateinischen Text der *Declaratio* von 1948 abgeschrieben hat; und Peterson legte sie zwischen die Seiten eines Auszugs aus seinem Artikel *Perfidia Iudaica* ein, fast wie zur Besiegelung des Ergebnisses seiner zwölf Jahre zuvor verfassten Schrift.⁵⁰

Nicht alle aber hielten die philologische Frage für geklärt: 1952 beschäftigte sich der jüdische Forscher Bernhard Blumenkranz, ein Experte für das Verhält-

⁴³ A. Delchard, S. Congrégation des rites. Déclaration du 10 juin 1948, in: Nouvelle revue théologique 70 (1948), 1089.

⁴⁴ Isaac, Genèse de l'antisémitisme, 299.

⁴⁵ F. Lovsky, La déchirure de l'absence, Paris 1971, 277.

⁴⁶ Vgl. G. Jussel, *Declaratio de sensu locutionis ‚perfidis Iudaei‘*, in: *Ephemerides Liturgicae* 63 (1949), 89–90.

⁴⁷ ‚Pro perfidis Iudaeis‘, in: Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk – im Geiste der beiden Testamente 2/3 (März 1949), 5–7.

⁴⁸ Annibale Bugnini schreibt: „Die Untersuchungen von Prof. Peterson und Prof. Oesterreicher waren für diese *Declaratio* der Heiligen Ritenkongregation ausschlaggebend, abgesehen von den besonderen Umständen.“ (Una particolarità del Messale da rivedere, Vatikanstadt 1954, 132, Anm. 81)

⁴⁹ Möglicherweise handelt es sich um den Verfasser der am unteren Rand der Seite von Hand eingefügten Texte, dessen Identität uns nicht bekannt ist.

⁵⁰ Archivio Peterson in Turin (EP 43 – 11.77).

nis zwischen Juden und Christen während des Mittelalters, mit dieser Frage.⁵¹ Er bezieht sich offensichtlich auf die schon erschienenen Studien von Oesterreicher und Peterson, letztere bezeichnet er als „besonders beeindruckend“; aber sein Urteil ist nicht positiv. „Ich fürchte sehr, dass lediglich ihre gute Absicht löblich ist“, schreibt der Autor. „Die Wahrheit ist, dass in diesem Fall eine ‚vorgefasste Meinung‘ die Forschung in keinster Weise fördert. In ihrem Versuch, zu beweisen, dass der Terminus *perfidus* in Bezug auf die Juden nie eine andere Bedeutung hatte als „nicht gläubig“ oder höchstens „hartnäckig im nicht glauben“, hätten die beiden Forscher eine Methode und eine wissenschaftliche Strenge angewandt, die „zu wünschen übrig lassen“. Es möge zwar sein, dass *perfidus* in der Oration die Bedeutung von *incredulus* haben könne, aber die beiden Ausdrücke seien weder völlig synonym noch exakt übereinstimmend. Die Schlussfolgerung fällt deshalb im Vergleich zu Peterson weniger eindeutig aus: Es ist wahr, dass in den meisten Fällen *perfidia* und *perfidus* in den religiösen Texten einen religiösen Sinn als Gegenstück zu *fides* hat; aber manchmal bekommen sie eher den Sinn von ‚böartige Ungläubigkeit‘ oder ‚verfolgerische Ungläubigkeit‘, ‚Abbruch des Glaubens‘, ‚falscher Glaube‘, ‚Zurückweisung des Glaubens‘, ‚Feigheit‘; und bestimmte Autoren gebrauchen diese Ausdrücke durchaus doppeldeutig. Blumenkranz meint, dass eine besondere sprachliche Entwicklung des Begriffs nicht festgestellt werden könne, auch nicht in die Richtung, dass ein Überwiegen der Bedeutung ‚Ungläubigkeit‘ sich durchgesetzt habe.⁵²

Die Kritik von Blumenkranz an der Arbeit Petersons ist übertrieben: Er beschuldigt ihn, dass er nur kurze Zitationen der Texte geliefert habe und darauf verzichtet habe, sie ausführlich genug wiederzugeben, was eine Überprüfung des Kontextes verhindere. Dadurch habe es zu Fehlern kommen können, „wenn er Cassiodor als Zeugen anführt: laut Peterson verwendet Cassiodor in acht Passagen die Begriffe *perfidia* und *perfidus* im Zusammenhang mit den Juden als Gegenbegriffe zur *credulitas gentium*, also mit der Bedeutung von ‚Ungläubigkeit‘.“ Aber, so Blumenkranz, „von den acht Passagen sprechen zwei weder von *perfidia* noch von *perfidus*, und die anderen sechs, die darüber sprechen, stehen nicht im Gegensatz zur *credulitas gentium*“.⁵³

Für jemanden, der so auf die Philologie gebaut hat wie Peterson, ist die Anschuldigung extrem hart: Es werden ihm Zitationsfehler und Verdrehung des Kontextes vorgeworfen! Bei näherem Hinsehen jedoch wird deutlich, dass sich die Dinge nicht so verhalten, wie Blumenkranz sie beschreibt: Seine Beschuldigungen erweisen sich bei genauerer Überprüfung als absolut unbegründet. Wenn

⁵¹ B. Blumenkranz, *Perfidia*, in: *Archivium latinum aevi medii* 22/2 (1952), 157–170.

⁵² Ebd., 157, 158, 169–170.

⁵³ Ebd., 158.

Peterson auf die Stellen bei Cassiodor verweist, „wo die *perfidia* der Juden zu der *credulitas* der *gentes* in Gegensatz gesetzt wird“, ⁵⁴ bezieht er sich nicht auf alle acht aufgelisteten Abschnitte, sondern lediglich auf den ersten, der genau den von Peterson beschriebenen Inhalt hat⁵⁵ (ein Abschnitt, den Blumenkranz nicht zitiert und deshalb nur sieben statt acht Verweise auflistet!). Die Verweise auf die übrigen sieben Texte hat Peterson mit einem vorausgehenden „Vergleiche“ in Klammern gesetzt; dadurch erweisen sie sich als vom Kontext des erwähnten ersten Abschnitts unabhängig. Es ist also vergeblich, nach der *credulitas gentium* zu suchen, wenn niemand behauptet, dass es sie überhaupt gibt.⁵⁶ Auch die beiden Abschnitte, in denen es keinerlei Erwähnung von *perfidia* oder *perfidus* gibt, bestätigen die Beschuldigung von Blumenkranz nicht. Im ersten Fall hat Blumenkranz die entsprechende Stelle bei Cassiodor offenbar unaufmerksam gelesen, so dass ihm das dort vorkommende *perfidis* entgangen ist.⁵⁷ Im zweiten Fall hat er beim Abschreiben schlichtweg einen Fehler gemacht: Wo Peterson auf Spalte 174 der *Patrologia* von Migne verweist, hat Blumenkranz eine 674 abgeschrieben; eine Stelle, die Peterson nicht erwähnt und die offensichtlich von etwas anderem spricht.⁵⁸

Man kann sicher nicht behaupten, dass die Feststellung der ursprünglichen Bedeutung der Ausdrücke *perfidus* und *perfidia* in der patristischen Literatur, welche auch immer sie war, das Problem der Karfreitagsfürbitte lösen kann. Ein weiterer bekannter jüdischer Historiker, Wittmayer Baron, hat keine Probleme damit, die sprachliche Interpretation Petersons gutzuheißen, aber er betont die praktische Kehrseite: „In den Köpfen von gewöhnlichen Klerikern und Laien hat die missgünstige und feindselige Einstellung gegenüber den wahren Gläubigen zu jeder Zeit eine zentrale Rolle gespielt. So wirkte sich die rein religiöse Anschuldigung gegenüber den Juden, sie würden hartnäckig die Wahrheit des Christentums leugnen, auch auf die privaten Beziehungen aus.“⁵⁹ Und genau das hat, abgesehen von einer Minderheit, die dem philologischen Argument gegenüber aufgeschlossen war, die Beziehungen zwischen Christen und Juden ins Mark getroffen. Ansonsten rückte auch die Erreichung des minimalen Zieles, das Peterson und Oesterreicher verfolgt haben, in weitere Ferne, nämlich die Revision der liturgischen Übersetzungen, woran die Erklärung der Ritenkongre-

⁵⁴ Peterson, *Perfidia*, 306.

⁵⁵ Cassiodorus, *Expositio in Psalterium*, in: *Patrologia Latina* 70, 329B: „Et inspiciendum quod aridae terrae perfidiam Iudaeorum, aquis vero salsis credulitatem gentium comparavit.“

⁵⁶ Ebd., 400B; 441C; 596C; 744B; 787C; 791A.

⁵⁷ Ebd., 791C: „In medio multorum, universalem designat Ecclesiam, quae laudes Domini, circumiectis adhuc perfidis, non desinit confiteri.“

⁵⁸ Ebd., 174B: „Interrogat propheta ad convincendam perfidiam Iudaeorum: *Quis est iste Rex gloriae?*“

⁵⁹ Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Bd. 9, New York 1952, 259.

gation, die die neue Übersetzung nicht empfohlen hatte, sondern lediglich für nicht tadelnswert hielt, eine Mitschuld trägt.

In dieser Hinsicht wird das Engagement der *Congrégation de Notre-Dame de Sion* entscheidend, eine religiöse Vereinigung mit dem Ziel, die Bekehrung der Juden zu fördern. In Paris, am Sitz der Kongregation, sammelte sich um die Redaktion der „Cahiers sioniens“ eine Forschergruppe, angeführt von Paul Démann. Eine seiner engagierteren Mitarbeiterinnen war Renée Bloch, eine Hebraistin, die sich mit jüdischer Literatur und Liturgie beschäftigte. Die beiden machten in einem 1953 erschienenen Artikel deutlich, dass die für den Gebrauch der Gläubigen bestimmten liturgischen Bücher, mit wenigen Ausnahmen, die veränderte Haltung gegenüber den Juden nicht nur in sprachlicher, sondern auch in theologischer Hinsicht nur langsam und manchmal nur oberflächlich wahrgenommen haben: „Abgesehen von den historischen und philologischen Argumenten für die eine oder die andere Übersetzung muss der Übersetzer eines Messbuchs, das zum Gebrauch für die Gläubigen bestimmt ist, auch die Auswirkungen des eigenen Textes auf die Gedanken der Gläubigen berücksichtigen.“⁶⁰

Im engeren akademischen Bereich dagegen waren die Reaktionen auf die Studie Petersons weiterhin gegensätzlich. Wenn die doppelte religiöse und moralische Bedeutung von *perfidia* nicht ganz in Zweifel gezogen wurde, gab es verschiedene Meinungen bezüglich des Überwiegens der ersten oder der zweiten Bedeutung in der christlichen Literatur und innerhalb der Liturgie selbst. Der letzte tiefergehende Beitrag über die Frage der Terminologie stammt von dem Jesuiten und späteren Kardinal Henri de Lubac. Er widmet ein ganzes Kapitel seiner großen Untersuchung über die mittelalterliche Exegese der *perfidia*, dessen Inhalt von den Schlussfolgerungen Petersons und Oesterreichers nicht weit entfernt ist. Was das Gebet anbelangt, bemüht er sich zu zeigen, dass der reine Gebetstext keine polemische oder antisemitische Intention hat; seiner Meinung nach müssen die begleitenden Rubriken, das Auslassen der Kniebeuge oder bestimmte antijüdische Erklärungen, die sich in den Schriften der mittelalterlichen Liturgiker finden, vom Gebet selbst sorgfältig unterschieden werden. Aber wenn auch aus dem Blickwinkel der Philologie eine solche Erklärung annehmbar wäre, bleibt das Problem der praktischen Auswirkungen auf den Klerus und die Gläubigen der wahre Stolperstein, mit dem Lubac sich nicht auseinandersetzt.⁶¹

⁶⁰ P. Démann/R. Bloch, Formation liturgique et attitude chrétienne envers les juifs, in: Cahiers sioniens 7/2–3 (1953), 115–178 (hier 146). Vgl. M. Paiano, Dibattito sui riflessi dell'antisemitismo nella liturgia cattolica, in: Studi storici 41/3 (2000), 700–704.

⁶¹ H. de Lubac, Exégèse médiévale, Bd. 2/1, Paris 1961, 153–181, besonders 171–174. Es sind auch folgende Untersuchungen zu erwähnen, die sich eher am Rande mit dieser Frage beschäftigen: H. Schmeck, ‚Infidelis‘. Ein Beitrag zur Wortgeschichte, in: Vigiliae christianae 5/3 (1951), 138–139; O. Weijers, Some Notes on ‚Fides‘ and Related Words in Medieval Latin, in: Archivum latinitatis medii aevi 40 (1975–1976), 77–102.

Die beiden Fragen sind nicht ganz unabhängig voneinander: Ist eine möglicherweise fehlerhafte Interpretation der auf die Juden bezogenen Terminologie lediglich einer falschen Übersetzung zuzuschreiben? Oder ist es die Terminologie selbst, die, abgesehen von ihrer Entwicklung im christlichen Bereich, eine grundsätzliche Zweideutigkeit behalten hat, wie schon Blumenkranz meinte? Dies ist die Überzeugung von Guglielmo Russino. Seiner Meinung nach sind, was die Verwendung von *perfidus* und *perfidia* anbelangt, die Grenzen zwischen klassischem und kirchlichem Gebrauch ziemlich unscharf und die Überschneidungen häufig, auch bei denselben Autoren und innerhalb der gleichen Kontexte. Die religiöse Bedeutung von ‚Ungläubigkeit‘ und ‚Fehlen von Glaube‘ habe die ursprüngliche Bedeutung nicht ersetzt, sondern stelle lediglich eine Bereicherung dar, die dem neuen theologischen Kontext geschuldet sei, in dem diese Sprache verwendet worden sei. Die Unternehmung Petersons, der die Absicht hatte, die katholische Liturgie von der Anschuldigung zu befreien, sie habe sich dem antisemitischen Vorurteil ergeben, würde sich also als „eine Form von Apologetik erweisen, allerdings eine ehrenwerte, deren Ergebnisse nicht für selbstverständlich gehalten werden sollten“.⁶²

Mehr als 60 Jahren nach der Veröffentlichung hat die Untersuchung Petersons über die Terminologie, wie man sieht, nicht aufgehört, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen.

Davon abgesehen kann man, was die wahre und ursprüngliche Bedeutung der Ausdrücke *perfidus* und *perfidia* anbelangt, nicht leugnen, dass ihnen im Laufe der Jahrhunderte ein verleumderischer Sinn zuwuchs, der sich mit Sicherheit nicht auf die Beschuldigung der Ungläubigkeit beschränkte; die Beobachtungen von Isaac, Baron und anderen waren völlig begründet. Dass dies auch für die höchsten Ebenen der kirchlichen Hierarchie selbst galt, wird im Zusammenhang mit der, unserer Kenntnis nach, ersten offiziellen Anfrage bezüglich einer Reform der Karfreitagliturgie deutlich.

Im April des Jahres 1808, während die Toskana unter napoleonischer Herrschaft stand, legten die Franzosen den Bischöfen der Region ein zweifaches Gesuch vor: dass am Karfreitag, in den feierlichen Fürbitten, das Gebet für das *Romanum imperium* korrigiert werden und *pro christianissimo imperatore nostro Napoleone* lauten solle, und dass außerdem das Gebet für die Juden abgeändert werden solle, da der Ausdruck *perfidia*, der ihnen dort beigelegt wird, als zu beleidigend empfunden werden könnte.⁶³ Von dort stammt der Vorschlag, *perfidis* durch *obcoecatis* und *perfidia* durch *coecitas* zu ersetzen. Die Reaktion auf den Vorschlag war im Allgemeinen positiv; unter anderen befand der Bischof

⁶² G. Russino, ‚Perfidus‘ nel latino ecclesiastico, in: Pan 24 (2008), 117–125; hier 123 und 125.

⁶³ G. M. Croce, Pio VII, il Cardinal Consalvi e gli ebrei (1800–1823), in: G. Spinelli (Hg.), Pio VII papa benedettino nel bicentenario della sua elezione, Cesena 2003, 615.

von Chiusi und Pienza diese Version als mit dem Glauben übereinstimmend, und viele haben in diesem Sinne Instruktionen für den Klerus ihrer Diözesen erlassen. Ungeachtet der sofortigen Akzeptanz durch einige Bischöfe äußerten andere die Meinung, dass eine Veränderung der liturgischen Texte der Approbation durch den Papst bedürfe. Aus diesem Grund wandten sich der Erzbischof von Pisa und der Bischof von Livorno an Rom, um diese Frage vorzulegen und um Erlaubnis zu bitten, den kaiserlichen Vorgaben folgen zu dürfen.

Die Antwort erfolgte unverzüglich: Am 9. April antwortete der Dekan des Heiligen Kollegiums, Kardinal Leonardo Antonelli, im Namen von Papst Pius VII., dass es bezüglich der ersten Frage keine Schwierigkeiten gebe; man möge auch *pro imperatore nostro Napoleone* und für das *Gallorum imperium* beten, aber der Text für die Juden solle nicht verändert werden:

„Was nun das Gebet für die Juden anbelangt, hat der Papst verboten, dass die Worte *perfidis Judeis*, und *judaicam perfidiam*, durch die Worte *obcaecatis Judeis*, und *judaicam coecitatem*, ersetzt werden. Erstere Gebetsweise ist durch ältesten Brauch der kirchlichen Liturgie geheiligt und stimmt mit den Ausdrucksweisen der Heiligen Schrift und der Heiligen Evangelien überein, in denen die Juden als treulos und halsstarrig charakterisiert werden, und nicht als Blinde; und sie werden für ihre Treulosigkeit getadelt, nicht für ihre Blindheit. Wenn man nun eine Änderung vornehmen würde, schiene es, als würde die Kirche, die die Lehrerin der Wahrheit ist, und diese Wahrheit in den Formulierungen der Gebete ausspricht, sich bis jetzt getäuscht haben, und bei den Juden jetzt nicht mehr Arglist und Halsstarrigkeit erkennen, sondern einfache Blindheit und Unwissenheit.“⁶⁴

Es scheint fast, als sei die Schrift Petersons als Widerlegung dieses Schreibens von Kard. Antonelli gedacht gewesen, in dem ausdrücklich ausgeschlossen wurde, dass der jüdischen *perfidia* genau der Sinn zugeschrieben wird, der sich, ein Jahrhundert später, als der einzig authentische erwies. Interessant ist die Tatsache, dass Rom zwar eine Veränderung des Textes verhindert hat, gleichzeitig aber, um einen direkten Konflikt mit den napoleonischen Autoritäten zu vermeiden, erlaubt hat, das gesamte Gebet in der Liturgie zu unterlassen. Bei der römischen Kurie schien die Meinung vorzuherrschen, dass es besser sei, nicht für die Juden zu beten, als ihnen Adjektive beizulegen, die nicht der Tradition entsprachen.

In jenem Jahr 1808, wie uns Giuseppe Maria Croce bezeugt, wurde in vielen Kirchen trotz des päpstlichen Verbots der französischen Anfrage Genüge geleistet; man könnte meinen, dass es in der Zeit der Moderne vielleicht das erste Mal war, dass in einigen katholischen Kirchen nicht das alte Gebet in seiner traditionellen Form zu hören war. Ich kann aber mit Sicherheit behaupten, dass

⁶⁴ Ebd., 617.

eine solche Maßnahme bereits 1796 in Ferrara getroffen wurde, in der gerade neu entstandenen napoleonischen Cispadanischen Republik.⁶⁵

Die *Declaratio* der Ritenkongregation war seit 1948 der Ausgangspunkt für eine Reihe von neuen Vorschlägen. Noch im gleichen Jahr wurde eine Päpstliche Kommission errichtet, die sich *sub secreto* mit dem Projekt einer allgemeinen liturgischen Reform beschäftigen sollte. Obwohl anfangs keine Diskussion bezüglich des Gebets *pro perfidis Iudaeis* vorgesehen war, machte im Januar des Jahres 1953 der Jesuit Agostino Bea, Beichtvater des Papstes und Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts, während einer Versammlung der Kommission den Vorschlag, die Kniebeuge und das stille Gebet „wie bei den anderen Fürbitten“ wieder einzuführen, „weil die Aufforderung des Zelebranten zum Gebet sonst keinen Sinn macht und die Kniebeuge ursprünglich existierte, wie man am Gelasianischen Sakramentar sehen kann“. Die Kommission stimmt zu. Und in einer späteren Versammlung, einige Wochen später, macht der Generalrelator der historischen Sektion der Ritenkongregation, Ferdinando Antonelli, den Vorschlag, die Ausdrücke *perfidis* und *perfidia* durch *increduli* und *incredulitas* zu ersetzen, „weil sich der Ausdruck heute, auf dem Hintergrund der modernen Sprachen, schlecht anhört, und der ursprüngliche Sinn, der ‚Ungläubigkeit‘, ‚Treulosigkeit‘ bedeutete und nicht ‚Heimtücke‘, nicht mehr verstanden wird“. Auch Pater Bea spricht sich für die Veränderung aus, weil, nach dem Prinzip, das schon bei der neuen Übersetzung der Psalmen angewandt worden war, „alle Ausdrücke, die mit der Entwicklung der Sprache heute einen anderen Sinn angenommen haben“ vermieden werden sollten.

Der Päpstliche Zeremonienmeister, Enrico Dante, spricht sich jedoch dagegen aus, obwohl er über die in Rom eingegangenen Beschwerden bezüglich dieser Frage informiert ist. Auch der Benediktiner Anselmo Albareda, Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, spricht sich gegen die Veränderung aus, „und erinnert daran, dass schon Pius XI. sich mit dieser Frage beschäftigt und eine Abänderung verboten hat“. Er glaubt, dass „eine Veränderung dieser Art, heute, da in Russland ein offener Kampf gegen die Juden neu aufflammt, wie ein Zugeständnis politischer Art erscheinen könnte“.⁶⁶ Die Entscheidung wird deshalb dem Heiligen Vater überlassen. In der Zwischenzeit aber veröffentlicht der Sekretär der Kommission und Herausgeber der *Ephemerides liturgicae* Annibale Bugnini im folgenden Jahr eine Studie über das Gebet *pro Iudaeis*, in der am Ende der historischen und lexikalischen Untersuchung der liturgischen Quellen (eine gute Darstellung, die im Wesentlichen die lexikalischen Beobachtungen Petersons, von dem er sagt, dass er ihn „verehre“, bestätigt) sich genau die Forderung

⁶⁵ G. Manini Ferranti, *Compendio della storia sacra e politica di Ferrara*, Bd. 5, Ferrara 1809, 191.

⁶⁶ Aus einer Notiz von Ferdinando Antonelli, veröffentlicht in: N. Giampietro, *Il card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970*, Rom 1998, 318, 320, §§ 377, 401–405.

Antonellis findet: die Wiederherstellung des stillen Gebets während der Kniebeuge und die Ersetzung von *perfidus* durch *incredulus*. Die Beibehaltung des Ritus in seiner bisherigen Form wäre für Bugnini verletzend und unvernünftig gewesen: Wenn die Worte ihren genuinen religiösen Sinn verloren haben und, vor allem in den Volkssprachen, einen abwertenden moralischen Sinn angenommen haben, dürfe die Kirche die Juden nicht durch die Beibehaltung dieses Gebetes offen herabsetzen; darüber hinaus entspreche das Fehlen der Kniebeuge und in der Folge das Fehlen des persönlichen Gebets nicht dem Zweck dieser Liturgie.⁶⁷ Im selben Jahr äußert sich auch Joseph Löw – General-Vizerelator der Historischen Sektion der Ritenkongregation und wie Bugnini Mitglied der Kommission – in der Hoffnung auf die Überwindung dieser „Trägheit“ und dieses „Konservatismus“, die sich den liturgischen Reformen entgegenstellen, noch offener: „Seit einigen Jahren beschwerten sich die Juden, dass die heilige katholische Kirche in der ganzen Welt sie weiterhin verleumde, indem sie die Juden als *perfidus Iudaei* bezeichnet und von der *perfidia iudaica* spricht. Solches kann in unserer Zeit nicht mehr geduldet werden; es stünde der Liebe, die Christus gepredigt hat, entgegen; wenn man für die Juden beten will, soll man nicht damit beginnen, sie zu beleidigen.“⁶⁸ Völlig entgegengesetzt ist die Meinung eines anderen ausgezeichneten Liturgiewissenschaftlers, Bernard Botte; seiner Meinung nach „gibt es überhaupt keinen Grund, den Text des Messbuchs zu ändern; es genügt, wenn die Übersetzungen eine getreue Übertragung darstellen“.⁶⁹

Die Erwartungen von Bugnini und Löw erfüllten sich nur zum Teil: Die Reform der Karwoche ab 1956 unter Pius XII. führte das *Oremus*, das *Flectamus genua* und das *Levate* wieder ein,⁷⁰ beseitigte aber nicht die den Juden beigelegten Bezeichnungen. Bugnini und Carlo Braga beschwerten sich: „Nicht wenige hätten es bevorzugt, dass auch unser Text in seinem Gehalt und seiner Bedeutung korrigiert werden würde, wovon wir hoffen, dass es eines Tages geschehen wird.“⁷¹ Die konservativen Widerstände konnten die Änderung des liturgischen Textes nicht akzeptieren. Die Verteidigung des überlieferten lateinischen Textes und die Leugnung seiner antisemitischen Bedeutung schienen dafür ausreichend zu sein.⁷²

⁶⁷ Bugnini, Una particolarità del Messale da rivedere, 117–132.

⁶⁸ G. Löw, La riforma liturgica del ‚Triduum sacrum‘, in: Rivista Liturgica 41 (1954), 118 und 124.

⁶⁹ B. Botte, Le Carême et la Semaine Sainte, in: Les questions liturgiques et paroissiales 35 (1954), 34.

⁷⁰ Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus. Editio typica, o.O. 1956, 91.

⁷¹ A. Bugnini/C. Braga, Ordo hebdomadae Sanctae instauratus, Rom 1956, 115, Anm. 14.

⁷² Dies wird gut erklärt in der sehr informativen Studie von Paiano, Il dibattito sui riflessi dell'antisemitismo, 688.

IV. Die Fragen der Kniebeugung und der *improperia*: Petersons Widerlegung der Thesen von Louis Canet

Auch wenn im Zuge der Reform Pius' XII. die beiden umstrittenen Ausdrücke nicht gestrichen worden sind, so wurde doch wenigstens die Kniebeuge während des Gebetes wieder eingeführt. Aber auch über dieses Detail gingen die Meinungen in der katholischen Welt auseinander. Alle waren mit einer entsprechenden Änderung der Rubrik einverstanden, aber es konnte keine Übereinstimmung erzielt werden bezüglich der Bedeutung, die dieser Rubrik zuzuschreiben sei. Die erste wissenschaftliche Studie über diese Frage wurde im Jahr 1911 von dem jungen Louis Canet veröffentlicht, jenem französischen Gräzisten und Schüler von Alfred Loisy, der sicherlich von Louis Duchesne beeinflusst war und später Technischer Rat beim französischen Außenministerium mit Zuständigkeit für die religiösen Angelegenheiten und die Angelegenheiten, die die Protestanten und die Juden betreffen, werden sollte. Er war ein praktizierender Katholik, aber stark verbunden mit den Traditionen der Kirche in Frankreich und kritisch gegenüber jedweder Abhängigkeit, auch im Bereich der Liturgie, was den römischen Ritus anbelangt. Im Jahr 1908 trat er in die *École pratique des hautes études* ein. Sein „so sicherer und durchdringender Geist und seine Leidenschaft für die Arbeit geben Anlass zu den besten Hoffnungen“, schrieb sein Lehrer Daniel Serruys. Canet hatte im Jahr 1911 eine Studie über einige handschriftliche Sakramentare abgeschlossen, deren Ergebnisse in einer Notiz veröffentlicht wurden;⁷³ wahrscheinlich war es die regelmäßige Lektüre dieser liturgischen Texte, die ihn veranlasst hat, einen ganzen Artikel dem Gebet für die Juden zu widmen,⁷⁴ genau zu einem Zeitpunkt, in dem die katholische Kirche sich von jener Haltung des offenen Antisemitismus distanzieren wollte, der sie selbst im letzten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts angehangen hatte.

Canet nimmt keine Bewertung der Begriffe *perfidis* und *perfidiam* vor, sondern merkt lediglich an, dass es sich bei diesen Begriffen um „eine Art förmlicher Beinamen handelt, die allgemein die Nennung der Juden in der katholischen Liturgie begleiten“, und beschränkt sich auf die Feststellung, dass man diese auch im Taufritus finde, wenn der Täufling aus dem Judentum oder dem Islam kommt. Was ihn interessiert, ist die Rubrik: *Non respondetur Amen sed statim dicitur*, etc. Es handelt sich um die Rubrik, die im Jahr 1920 noch deutlicher formuliert wird: *Non respondetur Amen, nec dicitur Oremus, aut Flectamus genua, aut Levate, sed statim dicitur*, etc.

⁷³ L. Canet, Quelques remarques sur d'anciens sacramentaires, in: Revue des bibliothèques 21 (1911), 386–392.

⁷⁴ Ders., La prière ‚Pro Judaeis‘ de la liturgie catholique romaine, in: Revue des Études Juives 61 (1911), 213–221.

Canet fragt sich: Warum werden zwischen der Gebetsaufforderung und der eigentlichen Oration das Aussprechen des *Amen* und die Kniebeuge des Volkes verhindert? Die erste Antwort ist einfach: Da das Invitatorium mit den Worten *Iesum Christum Dominum nostrum* endet, was eine sehr übliche Gebetsendung darstellt, könnte jemand versucht sein, versehentlich mit dem gewohnten *Amen* zu antworten. Die Rubrik erfüllt also lediglich den Zweck, einen möglichen Fehler abzuwenden und hat (trotz bestimmter fehlerhafter allegorischer Auslegungen im Mittelalter) nichts mit dem Inhalt des Gebets zu tun. Anders verhält es sich hingegen mit der Auslassung des *Oremus* und des *Flectamus genua – Levate*, wofür Louis Canet drei historische Zwischenstationen rekonstruiert; ungefähr bis zum neunten Jahrhundert wurde beides normal vorgetragen; zwischen dem neunten und dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts, und noch darüber hinaus, wurden das *Flectamus genua* und das *Levate* weggelassen, während das *Oremus* beibehalten wurde; das Missale Pius V. von 1570 hat schließlich auch dieses abgeschafft.

Der Grund? Weder der „symbolische Akt einer moralischen Wahrheit“, wie es im neunten Jahrhundert von Amalarius von Metz beschrieben wurde, noch „Vergeltung“, von der im vierzehnten Jahrhundert Wilhelm Durandus von Mende sprach: Für Canet handelt es sich bei beiden Erklärungen um „Vorwände“. Die Abschaffung der Kniebeuge sei vielmehr die kirchliche Reaktion auf eine „antisemitische Einstellung des Volkes“ gewesen: Das Volk weigerte sich, während des Gebetes für die Juden in die Knie zu gehen, gerade in den Tagen, an denen man der Leidensgeschichte Jesu gedachte, für die man den Juden die Verantwortung zuschrieb.⁷⁵ Zur Begründung seiner These beruft sich Canet auf das sogenannte Ratold-Sakramentar (aus St. Vaast), eine auf Geheiß von Ratold, dem Abt von Corbie (972–998) von Hand verfasste Schrift.⁷⁶ In diesem Sakramentar findet sich neben der Karfreitagsfürbitte eine Randbemerkung, die im Jahr 1910 in einer Publikation von Abt H. Netzer veröffentlicht wurde:

„Hic nostrum nullus debet modo flectere corpus ob populi noxam ac pariter rabiem.“⁷⁷

Wegen des Zornes des Volkes soll sich beim Gebet für die Juden niemand niederknien. Canet schlägt folgende Erklärung vor: Im Mittelalter fanden während der Karwoche erniedrigende und schikanierende öffentliche ‚Aktionen‘ gegen die Juden statt (zum Beispiel in Toulouse, Arles, Piran in Istrien, Zürich, Hagenau, Triest, Troyes); für den Klerus wäre es angesichts solcher wütenden Aktionen

⁷⁵ Canet, *La prière ‚Pro Judaeis‘*, 214, 218, 219.

⁷⁶ Veröffentlicht in *N. Orchard* (Hg.), *The Sacramentary of Ratoldus*, London 2005. Das Sakramentar wurde wahrscheinlich für einen nordfranzösischen Bischof geschrieben, aber auf der Grundlage von Gebetsmaterial, das aus Saint-Denis stammte (Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12052 [CLLA 923]).

⁷⁷ *H. Netzer*, *L'introduction de la Messe romaine en France sous les Carolingiens*, Paris 1910, 257.

nicht möglich gewesen, sich am Karfreitag während des Gebetes für die Juden niederzuknien, und schon gleich gar nicht wäre er in der Lage gewesen, die Gläubigen davon zu überzeugen, sich dem anzuschließen. Daher die umsichtige Entscheidung, sich dem Willen des Volkes zu beugen und die Kniebeuge zu unterlassen, um Unruhen zu vermeiden. Die Priester haben sich allerdings bemüht, zumindest die Substanz unversehrt zu bewahren, indem sie die Monition *Oremus* beibehalten haben. Die Abschaffung des *Oremus* hat sich erst einige Jahrhunderte später, gleichsam unbemerkt, nach und nach durchgesetzt, aufgrund des bereits verschwundenen *Flectamus genua*, mit dem das *Oremus* unmittelbar verbunden war: durch seine Abschaffung wurde das *Oremus* unverständlich und unnötig, während auf der anderen Seite das stille Gebet der Gläubigen in der Mitte der Fürbitte ohnehin schon seit längerer Zeit außer Gebrauch gekommen war.⁷⁸

Die Verantwortung für diese veränderte liturgische Praxis ist nach Meinung Canets aber im Wesentlichen nicht dem Willen der Kirche zuzuschreiben. Es handle sich vielmehr um eine umsichtige Präventivmaßnahme aufgrund des im Volk verbreiteten Antisemitismus. Für die Gegenwart schlägt der französische Autor keinerlei Änderungen in den Rubriken vor; lediglich in einer Rezension des Buches von Netzer, die im gleichen Jahr in einer anderen Zeitschrift erschien, wird folgende vorsichtige Vorhersage gewagt: „Vielleicht muss sich dieses Zeugnis bis zu jenem nahen oder fernen Tag gedulden, an dem das Bedürfnis nach einer neuen Revision des Messbuchs spürbar wird.“⁷⁹

Bis zur Widerlegung der Rekonstruktion von Canet durch Peterson sollten mehr als 20 Jahre vergehen; in der Zwischenzeit hatte sich die den Klerus ‚freisprechende‘ Erklärung allgemein durchgesetzt. Ein im *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* veröffentlichter Artikel von Félix Vernet sieht eben jene Rubrik, auf die Netzer und Canet hingewiesen hatten, als Beweis für die Existenz von volkstümlichen „Wutausbrüchen, die von den Fürsten oder der kirchlichen Hierarchie weder vorbereitet noch gelenkt waren“. Es geht immer darum, die kirchliche Autorität von jeglicher Verantwortung freizusprechen: „Die Kirche ist kaum für all das verantwortlich, was das Volk getan hat“, schreibt Vernet. Vielmehr sei die „Empörung des Volkes“ durch das Verhalten der Juden

⁷⁸ Canet, *La prière ‚Pro Judaeis‘*, 220–221. Einige Jahre später versuchte Robert Fawtier, inspiriert durch die „excellent note“ von Canet, anhand einer Rubrik aus einem Yorker Missale nachzuweisen, dass wenigstens bis ins zwölfte Jahrhundert in England der Brauch, sich während der Fürbitte niederzuknien, beibehalten worden ist, wenn auch das *Flectamus* des Diakons fehlte. Die Argumentation, gänzlich gestützt auf eine nicht sehr ergiebige Rubrik, die von einer zweiten Hand korrigiert wurde, scheint mir allerdings schwach (*R. Fawtier*, *The Jews in the ‚Use of York‘*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 5 [1918–1920], 381–385).

⁷⁹ *L. Canet*, Rezension zu *H. Netzer*, in: *Annales de la philosophie chrétienne* 82/2 (1911), 188.

gefördert worden, alte Feinde des Christentums, alte Angreifer, alte Verfolger. Der Kirche ist nichts vorzuwerfen, auch wenn sie „die religiöse Toleranz gegenüber den Juden nicht in der Weise praktiziert, wie sie von unseren Zeitgenossen, vor allem in der Theorie, ausgerufen wird“.⁸⁰

Auch Ferdinand Cabrol schließt sich der Erklärung des „volkstümlichen Antisemitismus“ von Canet an,⁸¹ ebenso wie 1928 Henri Leclercq in seinem *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*.⁸² Ein Handbuch der Liturgie liefert folgende erläuternde Übersetzung der Rubrik des Ratold-Sakramentars: „Ici nul d'entre nous ne doit fléchir le corps en raison de la peur qu'inspirait à ses prêtres la fureur du peuple chrétien.“ Hier haben wir „den Beweis für die Feindseligkeit der Gläubigen gegenüber den Juden“, der die wesentliche Unschuld der kirchlichen Autorität beweist, die sich gegen ihren Willen dem Anspruch beugen musste, „eine antisemitische Demonstration des Volkes zu vermeiden“.⁸³

Die Erklärung Canets wurde auch von dem Benediktiner Édouard Neut gutgeheißen. Neut verfasste einen Artikel, der von geistiger Eingebung in Bezug auf die Juden geprägt ist.⁸⁴ Anhand eines Abschnitts aus dem seiner Meinung nach „herzlichen“ Gebet der Weihe an das heiligste Herz Jesu,⁸⁵ das von Papst Pius XI. für das Heilige Jahr 1925 empfohlen wurde, wünscht sich Neut, dass das Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge nicht mehr durch das Ausdrücken von Gegensätzen bestimmt sein solle. Anders als Canet lässt Neut durchscheinen, dass das Problem nicht nur in der Frage der fehlenden Kniebeuge während der Fürbitte besteht, sondern auch in der Terminologie. Als beidem zugrundeliegende Ursache macht er die leidenschaftliche, erbitterte Kampf Stimmung zwischen Christen und Juden aus, die sich im Laufe des Mittelalters entwickelt habe; und Neut ist überzeugt, auch in der gegenwärtigen christlichen Kunst dafür Beweise gefunden zu haben. „Den barmherzigsten christlichen Seelen war es unmöglich, die Masse des christlichen Volkes dazu zu bringen, offiziell für die Juden zu beten; um sie trotzdem dazu zu bringen, hat man dem Volk einen Ausdruck dieser Feindseligkeit zugestanden, von der man wollte, dass das Volk

⁸⁰ F. Vernet, Juifs et Chrétiens, in: A. d'Alès (Hg.), Dictionnaire apologétique de la foi catholique, Bd. 2, Paris 1911, 1715 und 1763–1764.

⁸¹ F. Cabrol, Chronique d'archéologie chrétienne et de liturgie, in: Revue des questions historiques 190 (1914), 530.

⁸² H. Leclercq, Judaïsme, in: ders. (Hg.), Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Bd. 8/1, Paris 1928, 179–181

⁸³ A. Molién, La Prière de l'Église, Bd. 2: L'Année liturgique, Paris 1924, 391.

⁸⁴ É. Neut, La Prière pour les Juifs, in: Bulletin des missions 8/8 (März/April 1927), 245–248.

⁸⁵ Weihe des Menschengeschlechtes an das Heiligste Herz Jesu, in: Acta Apostolicae Sedis 17 (1925), 545: „Blicke endlich voll Erbarmen auf die Kinder des Volkes, das so lange das auserwählte war. Möge das Blut, das einst auf sie herabgerufen wurde, als Bad der Erlösung und des Lebens auch über sie fließen.“

sie überwinde, und hat versucht, es das Gebet für die Juden sprechen zu lassen.“ Auch die Unterlassung der Kniebeuge wird auf die gleiche Weise erklärt, nämlich unter Rückgriff auf Canet und das Ratold-Sakramentar: ein Zugeständnis an den Antisemitismus der Volksmassen. Von daher der Wunsch: „Wir wünschen uns, dass am Karfreitag das ganze christliche Volk sich in Stille niederkniet, um das Leben Jesu zu erleben für jenes Volk, das von ihm zuerst geliebt wurde. Wir wünschen uns, dass die Worte seines Gebetes nichts anderes an sich tragen mögen als die brennende und unsagbare Liebe des göttlichen Gekreuzigten.“⁸⁶

Weniger wohlwollend war die Reaktion von Helmuth Hatzfeld: Indem er die Richtigkeit der Interpretation Canets voraussetzt, geht es ihm einzig darum, zu leugnen, dass der Antisemitismus im Mittelalter Kunst und Liturgie beeinflusst habe. Im Übrigen, so der Rezensent, habe auch der selbst zum Judentum gehörende Paulus von Tarsus scharfe Worte gegen die ungläubigen Juden gebraucht.⁸⁷

Man soll nicht glauben, dass diese ‚freisprechenden‘ Erklärungen nur von katholischen Forschern stammen. Es gibt auch den Fall des bekannten jüdischen Historikers Robert Anchel, der in einer „Zeitschrift der konservativen Prinzipien des Judentums“ die Theorie von Canet aufgreift:

„Die Kirche wurde also, um sich nicht dem Zorn des Volkes auszusetzen, dazu gedrängt, die Fürbitte für die Juden so schnell wie möglich hinter sich zu bringen. So schaffte sie die Aufforderung zum Niederknien und das stille Gebet ab, bei dem die Gemüter, weit entfernt von guten Gedanken, nichts anderes im Sinn gehabt hätten, als an Gewalt zu denken.“⁸⁸

Es gab allerdings einen Wissenschaftler, der die Schlussfolgerungen Canets nicht teilen wollte. 1913 schrieb Germain Morin, Benediktiner im Kloster von Maredsous, eine kurze Rezension über den Artikel von Canet, nachdem ihm der Autor selbst eine Kopie hatte zukommen lassen. Obwohl er die „Akririe und Urteilsschärfe“ von Canet lobt, teilt er nicht seine Erklärung für die Abschaffung der Kniebeuge, die sich im Wesentlichen auf die Rubrik im Ratold-Sakramentar stützt. Er beruft sich bei seiner Ablehnung allerdings nicht auf ein philologisches Argument und beschäftigt sich auch nicht ernsthaft mit der Argumentation Canets; er bevorzugt es, auf die traditionellen, schon von den mittelalterlichen Allegoristen gelieferten Erklärungen zurückzugreifen, nach denen in der Liturgie die Unterlassung der Kniebeuge deshalb vorgesehen sei, damit dadurch nicht an die Kniebeuge erinnert (oder diese symbolisch gerächt) wird, die die Juden vor Jesus während seiner Leidensgeschichte gemacht haben, um ihn zu verhöhn-

⁸⁶ Neut, La Prière pour les Juifs, 247–248.

⁸⁷ H. Hatzfeld, Rezension zu É. Neut, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 7 (1927), 195.

⁸⁸ R. Anchel, La prière ‚Pro Judaeis‘, in: L'Univers Israélite 91/48–49 (21.–28. August 1936), 742.

nen. Diese allegorische Lesart war von Canet bereits eindrucksvoll widerlegt worden, und auch wir werden darauf später noch zurückkommen; trotzdem wird diese Lesart von Morin wieder aufgenommen, zumindest in ihrem Kern:

„Canet sieht in der Abschaffung des knienden Gebets einen Ausdruck von volkstümlichem Antisemitismus und zitiert zur Untermuerung seiner These eine Rubrik aus dem Ratold-Sakramentar. Sicher eine rätselhafte Rubrik, die mich aber nicht daran hindert, weiterhin an die traditionelle Interpretation zu glauben, dass man nämlich die erwähnte Verhöhnungsgeste während der Leidensgeschichte des Erlösers bewusst vermeiden wollte. In der römischen Liturgie sind solche Unterlassungen voll Taktgefühl nichts Ungewöhnliches: Man vergleiche zum Beispiel die Unterlassung des Friedenskusses am Gründonnerstag, die Weglassung des *Gloria* und des *Halleluja* am Fest der unschuldigen Kinder. Deshalb kann ich die Empörung des Autors in dieser Hinsicht nicht teilen; aber für die Weglassung des *Oremus* vor der Kollekte für die Juden, wie es bei der Festlegung des endgültigen Textes des Messbuchs mehr oder weniger unbewusst geschehen ist, scheint es tatsächlich keinen erkennbaren Grund zu geben.“⁸⁹

Morin folgt also lieber jenen mittelalterlichen allegorischen Erklärungen, die, wie die Liturgiewissenschaft inzwischen festgestellt hat, im Großen und Ganzen falsch sind. Auch die Vergleiche Morins sind fragwürdig: Die Unterlassung des Kusses am Gründonnerstag, sagt Durandus, sei eine Symbolik in Erinnerung an den sakrilegischen Kuss des Judas; es ist aber wahrscheinlich, dass diese Erklärung *post eventum* entstanden ist, um ein schon vorher bestehendes ‚praktisches Motiv‘ zu erklären.⁹⁰ Was die Weglassung des *Gloria* und des *Halleluja* (und auch des *Te Deum* im Brevier) am Fest der unschuldigen Opfer der Grausamkeit des Herodes (28. Dezember) anbelangt, so war dies eine Folge der Tatsache, dass sich in dieses Fest, das ursprünglich sehr feierlich war, Merkmale von Trauer eingeschlichen haben. Das Ergebnis war die Abschaffung der festlichen Merkmale dieser Feier (nämlich *Gloria*, *Halleluja* und *Te Deum*) und die Änderung der Farbe der Paramente, die fortan nicht mehr rot waren, wie für die anderen Märtyrer, sondern violett.⁹¹ Es handelt sich also eher um eine liturgische Änderung aufgrund des Charakters der Feier als um eine „Unterlassung voll Taktgefühl“. Von diesen Beispielen abgesehen ist die allegorische Erklärung für die Abschaffung der Kniebeuge sicher etwas erzwungen, denn nach den Erzählungen der Evangelien waren es die Römer, die sich vor Jesus niedergekniet haben, nicht die Juden.

⁸⁹ G. Morin, De quelques publications liturgiques récentes, in: Revue bénédictine 30 (1913), 122–123.

⁹⁰ Vgl. H. Schmidt, Hebdomada sancta, volumen alterum, sectio II: Commentarius historicus, Rom 1957, 742, § 26.

⁹¹ Diese Besonderheit wurde 1960 abgeschafft. Für weitere Einzelheiten vgl. M. Righetti, Storia liturgica, Bd. 2: L'anno liturgico, Mailand 1969, 90–92.

Am 8. September 1935 schrieb Erik Peterson einen Brief an Morin, der leider trotz meiner Recherchen nicht auffindbar war.⁹² Aus der Antwort können wir aber schließen, dass es sich beim Inhalt des Briefes um die Bitte um Information über die Rubrik des *Flectamus genua* gehandelt haben muss:

„Cher Monsieur le Professeur, comme suite à votre carte du 8 courant, je suis heureux de pouvoir répondre d'une façon adéquate à votre question sur la rubrique Romaine du Vendredi Saint relative à l'oraison *pro perfidis Iudaeis*. Louis Canet a publié dans la *Revue des Études Juives*, en 1911, une note courte mais substantielle, intitulée: *La prière 'pro Iudaeis' de la liturgie catholique romaine*. Je l'ai signalée dans la *Revue Bénédictine* en 1913 (tome 30), p. 122 suiv. Là, tout en reconnaissant ce qu'elle a de bon, j'ai néanmoins formulé certaine réserve, et fait observer que la rubrique excluant la génuflexion est incontestablement conforme à l'esprit et aux habitudes de l'Église Romaine.“⁹³

Wir wissen nicht, ob Peterson den Artikel Canets bereits kannte oder ob er erst durch den Brief Morins von seiner Existenz erfuhr; mit Sicherheit aber hat Peterson den Artikel gründlich studiert, und unter seinen Unterlagen sind einige Notizen erhalten, die er während der Lektüre des Artikels gemacht hat. Wir können aber ausschließen, dass er die Interpretation seines Freundes geteilt hat; in Petersons Artikel wird die Hypothese Morins nicht nochmals vorgebracht und – aus meiner Sicht zu Recht – auch nicht in Erwägung gezogen.

Die erste wirkliche Widerlegung der Theorie Canets, die auf dem Argument des volkstümlichen Antisemitismus aufbaut, ist dem Scharfsinn Erik Petersons zu verdanken. Bei der Kommentierung des Ratold-Sakramentars fragt er sich: „Aber ist mit der *rabies* des *populus* nicht das jüdische Volk gemeint?“⁹⁴ Und genauso ist es: „Hic nostrum nullus debet modo flectere corpus ob populi noxam ac pariter rabiem“ muss mit „Hier darf niemand von uns den Körper beugen wegen des Vergehens und auch des Zorns des Volkes“, womit die *nox* gebrandmarkt werden soll (also das ‚Vergehen‘, die ‚Schuld‘, die ‚Sünde‘) und die *rabies* (der ‚Zorn‘) des jüdischen Volkes, die es Christus gegenüber gezeigt hat, nicht der Zorn des christlichen Volkes, das der Liturgie beiwohnte! Das ist die schlüssigste Erklärung in Bezug auf den Kontext und die mittelalterlichen Interpretationen der Geste, und es ist auch die logischste Erklärung: Es ist schwer vorstellbar, dass der Klerus es akzeptiert hätte, auf Druck des Volkes die eigene

⁹² Ich bedanke mich bei Pierre-Maurice Bogaert für seinen Versuch, unter den in Maredsous aufbewahrten Unterlagen Morins den Brief Petersons wiederzufinden. Es wurde kein Brief gefunden; es existieren lediglich Auszüge seiner wissenschaftlichen Veröffentlichungen, ein Zeugnis des kulturellen Austauschs zwischen den beiden Forschern.

⁹³ Archivio Peterson in Turin (EP 15 – 1.1.3.277); das Archiv bewahrt 13 Briefe von Morin auf.

⁹⁴ Peterson, *Perfidia*, 310, Anm. 64; E. H. Flannery, *The Anguish of the Jews: Twenty-three Centuries of Antisemitism*, Mmawah ³1985, 87 erkennt berechtigterweise an, dass Peterson diesen Aspekt beleuchtet hat.

Liturgie zu verändern. Auch Henri de Lubac hält es, 25 Jahre später, für sicher, dass dies die einzig richtige Übersetzung ist.⁹⁵ Die bis zu diesem Zeitpunkt im Wesentlichen anerkannte Interpretation Canets wurde so aufgegeben; was die wahre Bedeutung der Rubrik des Ratold-Sakramentars anbelangt, kam es Jules Isaac zu, deutlicher auszuführen, was Peterson 20 Jahre zuvor in wenigen Worten zusammengefasst hatte.⁹⁶

Für Peterson hatte die Rubrik großen Einfluss auf die – seiner Meinung nach „falsche“ – Interpretation der Begriffe *perfidis* und *perfidia*: „Die Rubrik in dem Fürbitte-Gebet für die Juden [...] musste und muss noch heute immer wieder die Tendenz hervorrufen, das Gebet so zu verstehen, als sollte die in ihm erwähnte *perfidia* der Juden in einer dramatischen Weise moralisch interpretiert und liturgisch rekompensiert werden.“⁹⁷

Louis Canet konnte durch seine liturgischen Untersuchungen den Zeitpunkt im neunten Jahrhundert identifizieren, zu dem die Kniebeuge zwischen Invitatorium und Oration abgeschafft worden ist. Er hat jedoch ein wichtiges Synodendokument übersehen. Im Jahr 800 fanden unter dem Vorsitz des Salzburger Bischofs Arn ein Provinzialkonzil in Riesbach und zwei Synoden in Freising und in Salzburg statt; auf letzterer wurde folgende Bestimmung ausgearbeitet:

„Wenn ihr weiterhin dem römischen Ritus anhangen wollt, so müssen die Bischöfe und Priester am Mittwoch vor dem Gründonnerstag die für den Karfreitag vorgeschriebenen Gebete sprechen, und zwar zur dritten Stunde des besagten Tages, also Mittwoch, in der Kirche und mit einer Kniebeuge, ausgenommen die Oration für die Juden.“⁹⁸

Es handelt sich um eine Regel, die genau im Jahr der Krönung von Karl dem Großen eingeführt (oder bestätigt?) wurde. Diese und andere Normen beweisen, dass der römische Ritus in dieser Gegend bereits eingeführt war: Der Kaiser, noch mehr in den folgenden Jahren, beschleunigte den Prozess der Romanisierung der Liturgie in seinem Reich um den Preis, dass er sich mit vielen Schwierigkeiten auseinandersetzen musste, die, unter anderem, lokalen Widerständen und dem Mangel an schriftlichen römischen Mustern, auf die er seine Reform hätte stützen können, geschuldet waren.⁹⁹ Es kann also für die Einfüh-

⁹⁵ Lubac, *Exégèse médiévale*, Bd. 1/2, Paris 1961, 172.

⁹⁶ Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, 301–304.

⁹⁷ Peterson, *Perfidia*, 309.

⁹⁸ A. Werminghoff (Hg.), *Concilia Rispacense, Frisingense, Salisburgense* 43 (11), in: *Monumenta Germaniae Historica. Concilia II: Concilia aevi Karolini I/II*, Hannover 1906, 212.

⁹⁹ Vgl. C. Vogel, *Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne*, in: *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Bd. 1, Spoleto 1960, 267–269; ders., *La réforme cultuelle sous Pépin le Bref et sous Charlemagne*, in: E. Patzelt (Hg.), *Die karolingische Renaissance*,

rung der Rubrik ein sicherer *terminus ante quem* festgelegt werden: das Jahr 800.

Canet beschränkte sich in seiner Untersuchung auf die Zeugnisse einiger mittelalterlicher Sakramentare. Er zitierte, als Beispiel, das reich ausgeschmückte Sakramentar aus Regensburg, das man „Rocca-Sakramentar“ nennt und das auf das Ende des zehnten Jahrhunderts datiert wird. Es schreibt vor, dass die feierlichen Orationen sowohl am Mittwoch als auch am Karfreitag gesprochen werden sollen und dass das Gebet *pro perfidis Iudaeis* vom *Oremus* begleitet sein soll, aber nicht vom *Flectamus genua*;¹⁰⁰ die gleiche Rubrik findet sich identisch auch im älteren Eligius-Sakramentar aus Corbie, das aus der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts stammt.¹⁰¹ Das sogenannte Altgelasianische Sakramentar hingegen – das uns durch eine in Chelles bei Paris um das Jahr 750 erstellte Handschrift erhalten ist und das die älteste Überlieferung der Fürbitte für die Juden enthält – sieht sowohl das *Oremus* als auch die Aufforderung zur Kniebeuge vor;¹⁰² wir haben hiermit also einen *terminus post quem*.

Peterson zitiert den antiken *Ordo Romanus I* nach der Ausgabe von Ludovico Antonio Muratori und hebt eine Rubrik hervor, bei der die Kniebeuge unterlassen wird;¹⁰³ wobei er, Louis Duchesne folgend, sofort hinzufügt, dass dieser *Ordo*, was die Beschreibung des Karfreitags anbelangt, nicht rein römischen Ursprungs ist.¹⁰⁴ Tatsächlich wurde dieser Teil des Textes später als zum *Ordo Romanus XXVIII* zugehörig angesehen, einem Text französischer Herkunft, dessen Archetyp bis etwa ins Jahr 800 zurückgeht.¹⁰⁵ Peterson verweist auch darauf, dass der *Ordo*, der in der Sylloge von Einsiedeln aufbewahrt wird und älter ist, keine Auslassung der Kniebeuge vorsieht: Es handelt sich um den heute als *Ordo Romanus XXIII* klassifizierten Text, der zwischen 700 und 750 abgefasst

Graz ²1965, 171–242; J. Chélini, *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale*, Paris 1991, 284–286.

¹⁰⁰ A. Rocca, *Sancti Gregorii papae primi cognomento Magni opera*, Bd. 2, Paris 1675, 1368 (Mittwoch): „Et cum in caeteris flectant genua, pro Iudaeis non flectant“; 1369–1370 (Text des Gebetes mit dem *Oremus*); 1376 (Freitag): „Pro Iudaeis est orare, sed non flectendo genua.“ Rom, cod. Vat. Lat. 3806 (CLLA 941).

¹⁰¹ H. Ménard, *Divi Gregorii Papae huius nominis primi cognomento Magni liber sacramentorum*, Paris 1642, 61: „Et cum in caeteris flectant genua, pro Iudaeis non flectant.“ Bibliothèque nationale de France, cod. Lat. 12051 (CLLA 901).

¹⁰² L. C. Mohlberg, *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli*, Rom ³1981, §§ 414–415: „Oremus. *Adnunciat diaconus ut supra*.“ Mit *ut supra* verweist die Handschrift auf die Rubrik zu Beginn der neun Fürbitten: „*Adnunciat diaconus Flectamur genua. Iterum dicit Levate*.“ Rom, cod. Vaticanus Reginensis lat. 316 (CLLA 610).

¹⁰³ L. A. Muratori, *Liturgia Romana vetus*, Bd. 2, Venedig 1748, 995: „Cum autem ventum fuerit ad Iudaeos, non flectunt genua.“

¹⁰⁴ L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris ⁵1920, 156.

¹⁰⁵ *Ordo Romanus XXVIII*, 35 (M. Andrieu [Hg.], *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, Bd. 3: *Les textes [Ordines XIV–XXXIV]*, Löwen 1951, 399).

wurde und dessen Verfasser möglicherweise ein Liturgiewissenschaftler aus dem deutschen Bereich war.¹⁰⁶

Die Veröffentlichung aller *Ordines Romani* durch Michel Andrieu erlaubt es uns, genau festzustellen, wann diese bestimmte Rubrik dort jeweils auftauchte. Der ältere *Ordo*, der die ausführliche Beschreibung der Liturgie des österlichen Triduums enthält, ist *Ordo XVI*, und dieser enthält keine Anweisung bezüglich einer bestimmten Gewohnheit in Bezug auf die Juden. Der erste *Ordo*, in dem sich die Anweisung „pro Iudeis non flectunt genua“ findet, ist *Ordo XXIV*¹⁰⁷, ein Dokument fränkischer Herkunft, das, obwohl es streng römische Eigenschaften aufweist, keine direkten Verbindungen mit Rom zeigt; es handelt sich im Wesentlichen um eine Übertragung des Zeremoniells, wie es vom Papst oder in einer suburbikarischen Kirche verwendet wurde und das den Gebrauch eines Sakramentars in der Art des Gelasianischen Sakramentars vorsieht. Die älteste Handschrift des *Ordo XXIV* (Brüssel, cod. 10127–10144) stammt vom Ende des achten Jahrhunderts; der Text geht auf die zweite Hälfte des Jahrhunderts zurück und stammt möglicherweise aus der Zeit kurz nach der Krönung Pippins des Jüngeren, die im Jahr 754 stattfand.¹⁰⁸ *Ordo XXVII* enthält die gleiche Anweisung, und zwar in dem Teil, der die Riten der Karwoche beschreibt und der das Ergebnis einer in Frankreich in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts stattgefundenen Verschmelzung der *Ordines XXV* und *XXVI* war.¹⁰⁹ Es handelt sich um die Ausgabe, die von Amalarius von Metz kommentiert wurde, mit dem wir uns später noch beschäftigen werden. In den späteren *Ordines* ist der Brauch bereits kanonisiert.¹¹⁰

So viel zu den *Ordines Romani*. Seit den Jahren, in denen Canet und Peterson ihre Artikel verfassten, wurden viele weitere Sakramentare veröffentlicht. Wie schon erwähnt, enthielt das Altgelasianische Sakramentar keine Anweisung bezüglich der Auslassung des *Flectamus genua*, und das Gleiche gilt für die ältesten gallikanischen Sakramentare.¹¹¹ Es existiert aber ein jüngerer gelasianisches Sakramentar, bei dem sich die Sache anders verhält; es handelt sich

¹⁰⁶ *Ordo Romanus XXIII*, 20 (Andrieu [Hg.], *Les Ordines Romani*, 271–272). Peterson verwendete die Ausgabe von Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 503.

¹⁰⁷ *Ordo Romanus XXIV*, 2–3: „Ad ultimum pro Iudeis non flectunt genua“ (Andrieu [Hg.], *Les Ordines Romani*, 288 und 293).

¹⁰⁸ So M. Klöckener, Die ‚Orationes Sollemnes‘ am Mittwoch der Heiligen Woche (OR XXIV, 1–4), in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 34 (1992), 84–101.

¹⁰⁹ *Ordo Romanus XXVII*, 15: „ad ultimum pro Iudeis non flectunt genua“ (Andrieu [Hg.], *Les Ordines Romani*, 351 und 356).

¹¹⁰ *Ordo Romanus XXIX*, 4: „Ad ultimum, cum oraverint pro Iudaeis, non flectant genua“; XXXI, 41: „Cum pro Iudeis oratur, genua non flectantur“; L, 3: „Ad ultimum pro Iudeis non flectuntur genua“ (Andrieu [Hg.], *Les Ordines Romani*, 438, 497; Bd. 5: *Les textes* [Ordo L], Löwen 1961, 184).

¹¹¹ Vgl. *Els Rose* (Hg.), *Missale gothicum*, Turnhout 2005, §§ 662–663. Rom, Biblioteca Vaticana, cod. Reginensis Latinus 317 (CLLA 210), zwischen 690 und 710; L.

um das aus Regensburg stammende sogenannte Prager Sakramentar (oder Sakramentar des Tassilo III. von Bayern), das um das Jahr 780 verfasst wurde, sicher aber vor 788; diese Handschrift sieht das *Oremus* vor, nicht aber das *Flectamus*.¹¹² Die Untersuchung wird sodann fortgesetzt mit den sogenannten gelasianischen Sakramentaren des achten Jahrhunderts (oder fränkisch-gelasianischen Sakramentaren), die das Ergebnis einer Verschmelzung zwischen dem antiken gelasianischen und einem anderen gregorianischen Sakramentar paduanischer Art (ein päpstliches Sakramentar, das für den priesterlichen Gebrauch angepasst wurde) zwischen 760 und 770 unter dem Einfluss Pippins des Jüngeren war. Der größte Teil der erhaltenen Sakramentare enthält keine besondere Rubrik für die Juden;¹¹³ allerdings lässt das Sakramentar von Monza, als einzige Ausnahme, die Rubrik *Flectamus genua* entfallen.¹¹⁴ In den darauffolgenden Jahren verbreitet sich der Brauch überall und man findet ihn auch im etwa aus der Zeit um das Jahr 950 stammenden Römisch-Germanischen Pontifikale.¹¹⁵

Das Sakramentar von Monza geht auf den Anfang des neunten Jahrhunderts zurück, das Sakramentar von Prag etwa auf das Jahr 780, und der *Ordo Romanus XXIV* wurde in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts verfasst: Ich kann also, abweichend von Canet, behaupten, dass die Abschaffung des *Flectamus genua* nicht auf das neunte Jahrhundert, sondern auf das achte Jahrhundert zurückgeht. Im Rahmen meiner Nachforschungen konnte ich einen besonderen Fall entdecken: Im Phillips-Sakramentar, einem gelasianischen Sakramentar des achten Jahrhunderts, aus der Gegend von Autun stammend und etwa auf das Jahr 800 zu datieren, entfällt die Aufforderung des Diakons, sich niederzuknien, nicht während des Gebets für die Juden, sondern während des Gebets für die Heiden.¹¹⁶

Anhand des Materials, das ihm zur Verfügung stand, zog Peterson folgende Schlussfolgerungen: „Die grössere Wahrscheinlichkeit spricht also dafür, dass dieser Brauch im Frankenreich aufgekommen ist. Es liegt zunächst nahe, an

Mohlberg, *Missale Gallicanum Vetus*, Rom 1958, §§ 108–109. Rom, cod. Vat. Palat. Lat. 493 (CLLA 203), Anfang des achten Jahrhunderts.

¹¹² A. Dold/L. Eizenhöfer, *Das Prager Sakramentar*, Bd. 2: Prolegomena und Textausgabe, Beuron in Hohenzollern 1949, § 92, 16–17. Prag, Knihovna Metropolitní kapitoly pražské, cod. O. 83 (CLLA 630).

¹¹³ Ich habe folgende Sakramentare konsultiert: Gellone (CLLA 855), Angoulême (860), Reims (862), St. Gallen (830), Triplex (535), Rheinau (802), Arno (806).

¹¹⁴ A. Dold/K. Gamber, *Das Sakramentar von Monza*, Beuron in Hohenzollern 1957, §§ 297–298. Monza, Biblioteca capitolare, cod. F-1/101 (CLLA 801). In der Ausgabe von Dold und Gamber ist die Rubrik von den Herausgebern ergänzt, wie mir scheint, zu Unrecht.

¹¹⁵ C. Vogel/R. Elze, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, Bd. 2, Vatikankstadt, Biblioteca apostolica vaticana, 1963, § 310.

¹¹⁶ O. Heimig, *Liber sacramentorum Augustodunensis*, Turnhout 1984, §§ 516–519. Berlin, Staatsbibliothek, cod. Lat. 105 (CLLA 853).

die antijüdische Polemik in Gallien zu denken, wo ein Agobard und Amulo im neunten Jahrhundert tätig gewesen sind, und so den letzten Grund für die Einführung dieses liturgischen Brauches in einem politischen Antisemitismus zu suchen. Es ist nun aber bemerkenswert, dass Agobard, wie Amulo, wenn ich recht sehe, in ihren Schriften auf die Unterlassung der Genuflexio im Karfreitagsgebet niemals hingewiesen haben, obwohl sie doch das Fürbittegebet für die Juden ausdrücklich nennen. Man darf vielleicht daraus schliessen, dass zu ihrer Zeit (Agobard ist 840 gestorben) im Frankenreich dieser Brauch noch nicht in allen Diöcesen bekannt gewesen ist.¹¹⁷

Die antijüdischen Schriften des Agobard von Lyon und seines Nachfolgers Amolon sind den Historikern, die sich mit den jüdisch-christlichen Beziehungen beschäftigen, wohl bekannt.¹¹⁸ Ihre Tätigkeit entfaltete sich in einer Zeit – der karolingischen Epoche –, die für die jüdische Gemeinschaft einen Moment von Frieden, Wohlstand und guten Beziehungen mit der christlichen Mehrheit bedeutete. Tatsache ist, dass ganz langsam, vor allem ab dem neunten Jahrhundert, sich die Berichte über eine zunehmende Verschärfung und Verschlechterung in den Beziehungen zwischen Christen und Juden häufen; und die beiden Erzbischöfe von Lyon sind eine wertvolle Quelle, die uns die Gründe für diese erneute kirchliche Unversöhnlichkeit erklären. Aber die antijüdische Polemik einiger Geistlicher, die alles in allem noch eine Minderheit waren, ist noch vollständig religiöser Art und enthält keine der ehrenrührigen Beleidigungen, die den Juden in den darauffolgenden Jahren entgeggebracht worden sind.

Der Inhalt der antijüdischen Propaganda dieser Zeit zeigt die Nichtexistenz jenes „volkstümlichen Antisemitismus“, mit dem Canet versucht hatte, die vermeintlichen Unruhen, die die Kirche dazu gezwungen hätten, ihr eigenes Verhalten während des Gebets für die Juden zu verändern, zu rechtfertigen. Was man hingegen sieht, ist lediglich eine Unduldsamkeit – seitens des Klerus, weniger von Seiten des Volkes – gegenüber dem Judentum, aus Angst vor Proselytenmacherei und davor, dass es einen zu großen Reiz auf die christliche Bevölkerung ausüben könnte. Léon Poliakov stellt einen Zusammenhang fest zwischen dieser wachsenden Krise und dem Moment, in dem die Kniebeuge in der Liturgie verschwindet: Was auch immer die Ursache für die liturgische Veränderung war, scheint es ihm auf jeden Fall interessant festzustellen, dass eine solche Verände-

¹¹⁷ Peterson, *Perfidia*, 310.

¹¹⁸ Der Inhalt ihrer Schriften wird gut dargestellt in B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, Paris 1963, 152–168 und 195–200. Vgl. auch A. Bressolles, *La question juive au temps de Louis le Pieux*, in: *Revue d'histoire de l'Église de France* 28/113 (1942), 51–64; J. Heil, *Agobard, Amulo, das Kirchengut und die Juden von Lyon*, in: *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 25 (1998), 39–76; R. Savigni, *L'immagine dell'ebreo e dell'ebraismo in Agobardo di Lione e nella cultura carolingia*, in: *Annali di storia dell'esegesi* 17/2 (2000), 417–461, mit einer umfangreichen Bibliographie.

rung zum ersten Mal zur Zeit Agobards und Amolons stattgefunden hat. Es sind die ersten Anzeichen einer Situation, die seit Mitte des neunten Jahrhunderts für die Juden allmählich immer schwieriger wurde.¹¹⁹

Angesichts des bisher Gesagten muss die Perspektive weiter verändert werden: Die Abschaffung der Kniebeuge ist schon in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts bezeugt, noch bevor Agobard im Jahr 816 Erzbischof von Lyon wurde; ein unmittelbarer Zusammenhang ist deshalb auszuschließen. Wie ist nun aber die andere Hypothese von Peterson zu bewerten, nach der der Brauch im Frankenreich entstanden sein soll? Es stimmt, dass aus dieser Zeit nur eine kleine Anzahl an Sakramentaren erhalten geblieben ist und dass von dieser kleinen Anzahl nur wenige ediert worden sind. Um den geographischen Ort genauer bestimmen zu können, müsste man eine flächendeckende Überprüfung aller nicht edierten erhaltenen Sakramentare vornehmen. Gleichzeitig trifft es zu, dass alle bislang bekannten Quellen ins Frankenreich verweisen; die Hypothese Petersons als „einfache Mutmaßung“ abzuqualifizieren, scheint mir daher tatsächlich übertrieben.¹²⁰

Nachdem Erik Peterson die Interpretation Canets, der die Verantwortung für die Auslassung der Kniebeuge den Gläubigen zuschieben wollte, abgelehnt hatte, musste er eine andere Begründung für die Änderung finden; und er entscheidet sich für eine Lösung, die gleichzeitig auch die sprachliche Entwicklung der Worte *perfidus* und *perfidia*, wie sie im Zusammenhang mit den Juden verwendet werden, erklärt. Die beiden Phänomene seien nicht auf den Antisemitismus des Volkes zurückzuführen und ebensowenig auf die antijüdische Polemik; sie seien vielmehr von einer liturgischen „Neuschöpfung“ beeinflusst, und zwar der gleichen, die auch zur Einfügung der sogenannten Improperien in die Karfreitagsliturgie geführt hat.¹²¹

Die Improperien sind eine als Chorgesang gedachte liturgische Komposition während des Ritus der Kreuzverehrung; sie enthalten eine Reihe von ‚Vorwürfen‘, die Christus in den Mund gelegt werden und an das jüdische Volk gerichtet sind. In ihnen werden die Wohltaten, mit denen Gott sein Volk im Laufe der Geschichte überhäuft hat, den Leiden der Passion, mit denen diese Wohltaten

¹¹⁹ L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, Paris 1955, 42–53, besonders 49–50. Über das Verhältnis von Juden und Christen im Hochmittelalter vgl. auch P. Browe, *Die Judenbekämpfung im Mittelalter*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 62 (1938), 196–231 und 349–384; Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, 251–295; Chélini, *L'aube du Moyen Âge*, 112–127; die Aufsätze in: *Gli ebrei nell'alto medioevo*, Spoleto 1980; C. Geisel, *Die Juden in Frankenreich. Von der Merowingern bis zum Tode Ludwigs des Frommen*, Frankfurt a. M. 1998; die Bibliographie in A. Veronese, *Gli ebrei nel Medioevo*, in: „Reti medievali“ auf der Internetseite http://centri.univr.it/RM/repertorio/rm_alessandra_veronese_ebrei_nel_medioevo.htm#Autore.

¹²⁰ Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, 304.

¹²¹ Peterson, *Perfidia*, 310.

vergolten worden sind, entgegengestellt. Wir wissen mit Gewissheit, dass von den zwei Reihen von Improperien, die im Messbuch enthalten sind, lediglich die erste bereits vor dem elften Jahrhundert bezeugt ist; daher werden an dieser Stelle nur die ersten drei Improperien in Betracht gezogen.¹²²

„Mein Volk, was habe ich dir getan, womit nur habe ich dich betrübt? Antworte mir. Aus der Knechtschaft Ägyptens habe ich dich herausgeführt. Du aber bereitest das Kreuz deinem Erlöser. Vierzig Jahre habe ich dich geleitet durch die Wüste. Ich habe dich mit Manna gespeist und dich hineingeführt in das Land der Verheißung. Du aber bereitest das Kreuz deinem Erlöser. Was hätte ich dir mehr tun sollen und tat es nicht? Als meinen erlesenen Weinberg pflanzte ich dich, du aber brachtest mir bittere Trauben, du hast mich in meinem Durst mit Essig getränkt und mit der Lanze deinem Erlöser die Seite durchstoßen.“¹²³

Nach Peterson steckt hinter den Improperien und hinter der Entwicklung des Gebetes für die Juden in einem „dramatischen“ Sinn „derselbe Geist einer Affekt-geladenen Frömmigkeit [...], der zu der Nüchternheit Römischer Frömmigkeit in einem gewissen Gegensatz steht“.¹²⁴ Anton Baumstark hatte vermutet, dass die Improperien möglicherweise orientalischen (syrischen) Ursprungs sein könnten, und Peterson verlässt sich auf die Untersuchung Baumstarks;¹²⁵ Herman Schmidt, der seine Schrift 20 Jahre später verfasste, glaubt hingegen an einen abendländischen Ursprung.¹²⁶ Aber abgesehen von der geographischen Herkunft, die in unserem Zusammenhang nicht weiter interessant ist, beklagt Peterson die Tatsache, dass Baumstark nicht festgestellt hat, wann die Improperien Teil der lateinischen Liturgie geworden sind; vor oder nach der Entstehung der Rubrik für die Juden?

Nach Peterson sind diese schon seit Ende des neunten Jahrhunderts in den liturgischen Büchern bezeugt. Sie sind enthalten im Römisch-Germanischen Pontifikale, das ungefähr auf das Jahr 950 zurückgeht,¹²⁷ und sie sind im Antiphonale

¹²² Vgl. Schmidt, *Hebdomada sancta*, 794, § 63.

¹²³ Der lateinische Text blieb jahrhundertlang unverändert, in: *Missale Romanum*, Vatikanstadt 2002, 325 f. Es handelt sich um eine Paraphrase der alttestamentlichen Texte: Mich 6,3–4, Deut 8,2.3.7, Jes 5,4, Jer 2,21, Ps 68,22.

¹²⁴ Peterson, *Perfidia*, 310, als Antwort auf eine Studie von Theodor Klauser.

¹²⁵ A. Baumstark, *Der Orient und die Gesänge der ‚Adoratio Crucis‘*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 2 (1922), 1–17. Über dieses Thema: E. Werner, *Zur Textgeschichte der Improperien*, in: M. Ruhnke (Hg.), *Festschrift Bruno Stäblein zum 70. Geburtstag*, Kassel 1967, 274–286; W. Schütz, *Was habe ich dir getan, mein Volk?*, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 13 (1968), 1–38; H. Becker, *Popule meus quid feci tibi?* Ein Beitrag zur Frage der Karfreitagsimproperien, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 14 (1969), 114–117; A. Gerhards, *Improperia*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 17 (1996), 1208–1212; S. Wahle, *O liebes folgk, sage mir an*, in: A. Gerhards/S. Wahle (Hg.), *Kontinuität und Unterbrechung*, Paderborn 2005, 177–179.

¹²⁶ Schmidt, *Hebdomada sancta*, 795, § 63.

von Senlis erwähnt, das zwischen 877 und 882 in Saint-Denis verfasst wurde.¹²⁸ Peterson ist es gelungen, ein früheres Zeugnis zu identifizieren: den *Codex Veronensis* 92, verfasst in Verona zwischen 814 und 817, der eine Anpassung des *Ordo Romanus* an die fränkischen Bräuche darstellt. Die Schlussfolgerung ist einfach: Die Improperien und die Unterlassung der Kniebeuge sind ein Ergebnis eben jener ‚dramatischen‘ liturgischen Stimmung, die im Laufe des neunten Jahrhunderts entsteht. Was Peterson allerdings nicht wissen konnte, ist, dass es sich bei den Improperien im Codex von Verona um spätere Einfügungen handelt, die zu verschiedenen Zeitpunkten zwischen dem neunten und dem elften Jahrhundert am Ende der Handschrift von Hand zwischen einer Reihe von drei Litaneien hinzugefügt worden sind.¹²⁹ Da – soweit ich feststellen konnte – die ersten Zeugnisse für die Unterlassung der Kniebeuge auf die zweite Hälfte des achten Jahrhunderts zurückgehen, muss die von Peterson vorgeschlagene Hypothese präzisiert werden. Die Improperien sind erst später bezeugt. Sie können auf das Verständnis des Gebets für die Juden also keinen Einfluss gehabt haben und können auch nicht zeitgleich entstanden sein. Das schließt nicht aus, dass beide Neuerungen unter dem Blickwinkel des fortschreitenden Auftretens einer ‚dramatischen‘ Haltung innerhalb der mittelalterlichen Liturgie besser verständlich werden.

V. Petersons Infragestellung der mittelalterlichen Hermeneutik und die „Sprengung“ der *oratio pro Iudaeis*

Erik Peterson ist also überzeugt, dass die sprachliche Negativierung der *perfidia iudaica* und die Abschaffung der Kniebeuge während der Fürbitte nicht das Ergebnis einer polemischen antijüdischen Haltung sind. Er schlägt eine alternative Erklärung für die Entstehung der Rubrik vor: Einer „Vermutung“ folgend, die Baumstark ihm gegenüber geäußert hatte, hält er es für möglich, dass das Gebet für die Juden vor langer Zeit das letzte und nicht das vorletzte Gebet der neuen Fürbitten gewesen ist. Das könnte erklären, warum an dieser Stelle die Kniebeuge ausgelassen wurde, „wie das bei dem letzten der 12 Gebete in Verbindung mit den Lesungen der Ostervigil und bei dem letzten der 6 Gebete in Verbindung mit den Lesungen der Vigiltottesdienste der *Sabbata quattuor tempora* ebenso der Fall ist“.¹³⁰ Bernhard Blumenkranz wird dem Vorschlag von

¹²⁷ Vogel/Elze, *Le Pontifical romano-germanique*, § 330.

¹²⁸ R. J. Hesbert, *Antiphonale Missarum sextuplex*, Brüssel 1935, 78b.

¹²⁹ Peterson, *Perfidia*, 310, Anm. 67. Vgl. S. Polloni, *Manoscritti liturgici della Biblioteca Capitolare di Verona (sec. IX)*, in: *Medioevo. Studi e documenti* 2 (2007), 165–168. So müssen auch die Schlussfolgerungen von J. Drumbl, die ebenfalls auf Petersons Prämissen beruhen, neu bewertet werden: J. Drumbl, *Die Improperien in der lateinischen Liturgie*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 15 (1973), 68–100.

Baumstark und Peterson später Ausdruck verleihen: „Es ist möglich, dass die Abschaffung auf eine Epoche zurückgeht, in der sich das Gebet für die Juden am Ende einer Reihe von drei Gebeten (Heiden, Häretiker und Juden) befand und in jener Zeit normal war.“ Blumenkranz bevorzugte diese „praktische“ und in keiner Weise antijüdische Erklärung, nachdem er selbst festgestellt hatte, dass abgesehen von einigen allegorischen Erklärungen¹³¹ „die liturgischen Stellen mit ausgeprägt antijüdischem Charakter äußerst selten sind“.¹³²

Es gibt allerdings keine Beweise, die die Theorie Baumstarks stützen. Die letzten Orationen der Ostervigil¹³³ und der *Sabbata quattuor tempora*¹³⁴ sehen zwar die Auslassung des *Flectamus genua* vor; aber wie Peterson selbst zugibt, ist keine Abfolge der *orationes sollemnes* des Karfreitags bekannt, in der sich das Gebet für die Juden an letzter Stelle befindet. Nicht nur die Sakramentare, sondern auch andere ältere Quellen schließen das aus: Peterson selbst führt das Beispiel der *Deprecatio Gelasii*¹³⁵, des Traktates *De vocatione gentium*¹³⁶ und eines Briefes von Papst Coelestin I.¹³⁷ an.

Bezüglich des Briefes von Coelestin muss sofort eine Präzisierung erfolgen. Für seine ‚auctoritates‘ verweist Peterson auf einen im Jahr 1921 veröffentlichten Artikel von Richard Hugh Connolly;¹³⁸ Connolly hatte aber die Urheberschaft Coelestins bezüglich dieses Textes ausdrücklich geleugnet. Zwischen 1927 und 1929 wurde der Text von Maïeul J. Cappuyens mit den *Capitula* des Prosper von Aquitanien gleichgesetzt, der auch den Traktat *De vocatione gentium* verfasst hatte, den Peterson ohne Nennung der Urheberschaft zitiert.¹³⁹ Sowohl die *Capitula* (verfasst in Marseilles zwischen 435 und 442) als auch *De vocatione* (Rom, 450) enthalten offensichtliche Hinweise auf eine Reihe von Orationen, die den in der heutigen Karfreitagsliturgie erhaltenen ähnlich sind, wenn sie sich

¹³⁰ Peterson, *Perfidia*, 311.

¹³¹ Vgl. M. Andrieu, *Le Pontifical romain au Moyen-Âge*, Bd. 2, Vatikanstadt 1940, 561, wo der Brauch, in der Karfreitagsliturgie reinen Wein ohne Zusatz von Wasser zu verwenden, damit begründet wird, dass „in puro et forti vino crudelitas Iudeorum representetur et asperitas passionis Christi“.

¹³² B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental*, Paris 1960, 92 und Anm. 109.

¹³³ *Missale Romanum*, Mechelen 1866, 193.

¹³⁴ Ebd., 69; vgl. 11 und 343.

¹³⁵ *De Clerck*, *La prière universelle*, 171.

¹³⁶ *Prosper Aquitanus*, *De vocatione omnium gentium*, I,12.

¹³⁷ *Prosper Aquitanus (Ps. Caelestinus I papa)*, *Capitula (seu Indiculus)*, 8.

¹³⁸ R. H. Connolly, *Liturgical Prayers of Intercession*, in: *Journal of Theological Studies* 21 (1920), 219–232.

¹³⁹ M. Cappuyens, *L'origine des ‚Capitula‘ pseudocélestiniens*, in: *Revue bénédictine* 41 (1929), 156–170; ders., *L'auteur du ‚De vocatione omnium gentium‘*, *Revue bénédictine* 39 (1927), 198–226.

nicht sogar auf diese selbst beziehen; mit dem Unterschied, dass diese *orationes sollemnes* damals nicht auf den Karfreitag begrenzt waren.¹⁴⁰ Auch hier findet sich die Erwähnung der Juden nie am Ende der Reihe.

Es sei daran erinnert, dass Erik Peterson sich nicht sehr überzeugt von Baumstarks Vermutung zeigt; die Stellung des Gebets, so können wir abschließend festhalten, hat nichts mit der Unterlassung der Kniebeuge zu tun.

„Aber wie man auch über eine solche Annahme denken mag“, so setzt Peterson fort, der Geist der Liturgie, der sich in den Improperien zeigt, findet sich auch in den Interpretationen der Liturgiker des Mittelalters wieder. Ich habe diesbezüglich bereits an die Figur des Amalarius von Metz erinnert, den Weihbischof des unehelichen Sohnes Karls des Großen, Drogo von Metz, und auch – wie es das Schicksal wollte – Administrator der Diözese Lyon in den Jahren 835–839 während des Exils jenes Agobard, den wir bereits wegen seiner antijüdischen Schriften erwähnt haben. Sein Verhalten gegenüber den Juden war im Vergleich zu Agobard sicher ein anderes: Er wurde von seinen Verleumdern ausdrücklich kritisiert, weil er die Anwesenheit von Juden während des Gottesdienstes gewöhnlich duldete.¹⁴¹ Sein Name ist aber unlösbar mit seinen Schriften über die Liturgie verbunden, die ihn zum Begründer der mittelalterlichen Liturgiewissenschaft werden ließen. Ihm verdanken wir den Versuch einer liturgischen Reform, vor allem aber entsteht mit ihm die typische mittelalterliche Gewohnheit, Zeremonien und liturgische Bräuche zu erklären, indem man ihnen eine mystische und symbolische Bedeutung zuschreibt; eine allegoristische Haltung, die sich langsam fast überall durchsetzen konnte. Hier ein Beispiel, wie Amalarius zwischen 820 und 830 den Brauch erklärte, sich während des Gebets für die Juden nicht niederzuknien:

„Bei allen Orationen machen wir eine Kniebeuge, um durch diese Körperhaltung die Demut des Geistes zu zeigen, außer wenn wir für die *perfidii Iudaei* beten. Denn diese knieten [vor Christus]; sie machten einen schlechten Gebrauch von einer guten Sache, weil sie es zum Hohn taten. Wir unterlassen die Kniebeuge während des Gebetes für die Juden, um zu zeigen, dass wir vor den Taten, die etwas vortäuschen, fliehen müssen.“¹⁴²

Dass die Grundlage, auf der die allegorische Erklärung beruht, falsch ist, ist offensichtlich: Es waren die Soldaten des Pilatus, die sich vor Jesus niederknieten, um ihn zu verhöhnen, nicht die Juden (Mt 27,29). Louis Canet hat diesen

¹⁴⁰ Vgl. P. Alfonso, *San Prospero di Aquitania e le ‚Orationes sollemnes‘*, in: *Rivista Liturgica* 17 (1930), 199–203 und M. Cappuyens, *Les Orationes sollemnes du Vendredi Saint*, in: *Les questions liturgiques et paroissiales* 23 (1938), 18–31.

¹⁴¹ Vgl. B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental*, Paris 1960, 87.

¹⁴² *Amalarius Metensis*, *Liber officialis*, I,17 (*I. M. Hanssens* [Hg.], *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, Bd. 2, Vatikanstadt 1950, 98).

Sachverhalt sehr gut erklärt: Nachdem der Brauch geändert worden war, „hat man sich bemüht, die Neuerung mit Berufung auf die Heilige Schrift zu rechtfertigen“.¹⁴³ Dies war allerdings nicht ohne Schwierigkeiten und nur um den Preis einiger Verdrehungen möglich. Zwischen 1160 und 1164 schlägt ein anderer Liturgiker, Johannes Beleth, folgende Lösung vor:

„Während wir uns für die anderen niederknien, knien wir nicht für die Juden, weil jene sich niederknieten, um Christus zu verhöhnen. Man beachte, dass das, was vor der Kniebeuge gesprochen wird, kein Gebet ist, sondern eine Aufforderung zum Gebet und eine Ankündigung, für wen wir beten müssen. Um ein Gebet handelt es sich hingegen beim danach Gesprochenen. Man beachte, dass es sich um drei Verhöhnungen handelte, die die Juden, während sie knieten, Christus gegenüber vornahmen: als sie im Hof des Hohenpriesters sein Gesicht verhüllten; dann vor dem Prätorium, als die Soldaten, nachdem er von Pilatus den Juden übergeben worden war, damit diese ihn kreuzigten, ihn kniend verhöhnten während sie eine Dornenkrone flochten, was aber den Juden zugeschrieben wird, weil sie die Ursache dafür waren. Das Dritte war die Verhöhnung, als sie, während er am Kreuz hing, vor ihm hintraten und sagten: ‚Du, der du den Tempel Gottes zerstörst‘, usw.“¹⁴⁴

Keines der drei Beispiele erweist sich als treffend, wenn man die Evangelien liest; im ersten (Mk 14,65; Lk 22,63; Mt 26,67; Joh 18,22) und im letzten Fall (Mt 27,40–42; Mk 15,29–32; Lk 23,35) ist von keiner Kniebeuge die Rede. Was den Versuch anbelangt, den Juden die Schuld für das zuzuschieben, was die römischen Soldaten getan haben, ist das sicher ein Fauxpas, aber nicht neu; das hatte, in einem anderen Kontext, auch Augustinus schon getan.¹⁴⁵ Die Meinung des Augustinus über die Juden wurde von dem oben erwähnten Bernhard Blumenkranz untersucht; Peterson verweist auf einen Abschnitt dieser 1946 veröffentlichten Studie¹⁴⁶ mit einer am Rand der Druckfahne seines Artikels *Perfidia iudaica* handgeschriebenen Anmerkung.¹⁴⁷

¹⁴³ Canet, La prière ‚Pro Judaeis‘, 219.

¹⁴⁴ Iohannes Beleth, Summa de ecclesiasticis officiis, 98,74–84 (H. Douteil [Hg.], Turnhout 1976).

¹⁴⁵ Augustinus Hipponensis, De symbolo ad catechumenos tractatus unus, 3 (10): „Die Juden halten ihn fest, beschimpfen ihn, fesseln ihn, krönen ihn mit einer Dornenkrone, bespucken ihn, geißeln ihn, überhäufen ihn mit Beleidigungen, hängen ihn ans Kreuz, durchstoßen ihn mit der Lanze, und begraben ihn am Ende.“

¹⁴⁶ B. Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins, Basel 1946, 193, Anm. 17.

¹⁴⁷ Archivio Peterson in Turin (EP 43 – 11.77). Die Druckfahne enthält die folgenden durch Peterson von Hand vorgenommenen Korrekturen und Hinzufügungen: auf Seite 301, Zeile 12, „Varstellung“ wird korrigiert in „Vorstellung“; in Zeile 22, „Vollziehende“ in „Vollziehende“; auf Seite 309, Fußnote 59, „nur“ in „mir“; auf Seite 311, Zeile 18, „gebengt“ in „gebeugt“. Auf Seite 308 am Ende von Fußnote 57 fügt er hinzu: „Ursprünglich ist wohl sklhrokard ... a“. Auf Seite 301, am Ende des Textes, macht er die Randnotiz: „Cf Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins, Basel 1946 p. 193“.

Auf einen guten Artikel, den Rudolph Buchwald im Jahr 1915 veröffentlicht hatte, konnte Peterson jedoch nicht zurückgreifen. Buchwald war Dozent für Pastoraltheologie in Breslau und hatte sich vorgenommen, innerhalb der antiken christlichen Literatur nach jenen Schriften zu suchen, die den Juden die Verhöhnungen zuschrieben, die nach den kanonischen Evangelien von den Römern verübt worden waren: die *Vetus Syra*, das Evangelium des Petrus, Origenes, das pseudo-cyprianische Traktat *De montibus Sina et Sion*, die Sibyllinischen Bücher.¹⁴⁸ Buchwald erahnt im Gegensatz zu Canet die Verbindung zwischen dieser besonderen Entwicklung des christlichen Denkens und der Entstehung der liturgischen Praxis, die Kniebeuge zu unterlassen, wie sie in den mystisch-allegorischen Interpretationen der mittelalterlichen Liturgiker erklärt wird. Ist es nicht so, dass sich das gleiche Phänomen auch in der Karfreitagliturgie, im Text der Improperien findet, wo das jüdische Volk für alles, was Christus erlitten hat, verantwortlich gemacht wird?¹⁴⁹

Die allegorische Lesart begann, Teil der Tradition zu werden, und wurde in die liturgischen Bücher aufgenommen. So zum Beispiel im Fall des römischen Pontifikale aus dem zwölften Jahrhundert (das Buchwald aus dem sogenannten Pontifikale von Apamea zitiert¹⁵⁰):

„Man muss wissen, dass man während des Gebets für die Juden sich nicht niederknien darf. Da sich an diesem Tag die Juden niederknieten, um den Herrn zu verspotten, kniet die Kirche, entsetzt über ihr Verbrechen, während des Gebetes für sie nicht.“¹⁵¹

Ähnliche Begründungen finden sich überall: im *Ordo* der Lateranbasilika, verfasst von Prior Bernhard zwischen 1140 und 1145;¹⁵² im *Ordo officiorum* des Hugo von Volterra aus dem Jahr 1161;¹⁵³ im *Ordo* der römischen Kurie unter Innozenz III. aus den Jahren 1213–1216;¹⁵⁴ im *Liber ordinarius* des Konrad von Mure um 1210–1281¹⁵⁵ und im päpstlichen Zeremonienbuch aus Avignon von Stefaneschi aus den Jahren 1300–1340.¹⁵⁶ Die Erklärung von Amalarius

¹⁴⁸ R. Buchwald, Die ‚Oratio pro Judaeis‘ in der Karfreitagliturgie, in: Schlesisches Pastoralblatt 36/3 (1915), 35–39. Auch mir wäre es nicht gelungen, an den Artikel zu kommen, wenn Giancarlo Caronello nicht die Freundlichkeit gehabt hätte, ihn mir aus der Abtei Beuron zu besorgen.

¹⁴⁹ *Missale Romanum*, 326 f.: „Lancea perforasti latus Salvatori tuo [...] me flagellatum tradidisti [...] cecidisti alapis et flagellis [...] me potasti felle et aceto [...] percussisti arundine caput meum [...] dedisti capiti meo spineam coronam [...] me suspendisti in patibulo crucis.“

¹⁵⁰ Buchwald, Die ‚Oratio pro Judaeis‘, 38.

¹⁵¹ M. Andrieu, *Le Pontifical romain au Moyen-Âge*, Bd. 1, Vatikanstadt 1938, § 31,6, 235.

¹⁵² L. Fischer, *Bernhardi cardinalis et Lateranensis ecclesiae prioris Ordo*, München/Freising 1916, 155.

¹⁵³ M. Bocci, *Sancti Hugonis actus liturgicis*, Florenz 1984, 108–109.

¹⁵⁴ S. J. P. van Dijk, *The Ordinal of the Papal Court*, Fribourg 1975, 250.

und Beleth war allerdings nicht die einzige: Um 1111/12 behauptet Rupert von Deutz, dass man für die Juden beten soll, damit Gott sie bekehrt, aber nicht *vehementer*, das heißt mit „zu großer Inbrunst“, um die Pläne Gottes mit dem Volk Israel nicht zu durchkreuzen. Die Unterlassung der Kniebeuge wäre also ein Zeichen dieser Unterordnung unter den Willen Gottes:

„Dabei ist anzumerken, dass wir, während wir zu jeder Fürbitte beim Aufruf des Diakons die Knie beugen, dies allein bei der Fürbitte für die Juden nicht tun, nämlich deshalb nicht, weil, bis die Vollzahl der Heiden in das Heil eintritt, die Blindheit, die über Israel gekommen ist, durch keine Macht der Fürbitte vertrieben oder verbannt werden kann. Daher bekennen wir offen, dass wir uns den göttlichen Urteilsprüchen weder widersetzen dürfen noch wollen oder können. Dass die Fürbitte ihnen jetzt nicht so stark zugewandt werden soll, bringen wir zeichenhaft dadurch zum Ausdruck, dass wir die Knie nicht beugen, und dennoch – wie nur immer – bitten wir für sie, weil der Herr künftig auch sie an sich ziehen wird, er, der deshalb am Kreuze erhöht worden ist, um alles an sich zu ziehen.“¹⁵⁷

Um das Jahr 1280 vereint die „Summe der Liturgie“ des Wilhelm Durandus von Mende – dem großen Liturgiker, der die allegoristische Tendenz bis zum Extrem trieb – die Erklärungen von Amalarius, Beleth und Rupert: Das *Flectamus genua* wird ausgelassen aus „Verabscheuung“ der verhöhrenden Kniebeugen der Juden (Amalarius) und um nicht „mit Inbrunst“ etwas zu erleiden, was der göttlichen Vorsehung zuwiderläuft (Rupert). Um das Wegfallen des *Amen* zu erklären, greift Durandus auf die Unterscheidung zwischen einfacher „Aufforderung“ des Diakons und der folgenden eigentlichen „Oration“ zurück (Beleth); aber unmittelbar danach fügt er eine allegorische Interpretation hinzu: Die Auslassung des *Amen* in den Orationen für die Juden und für die Heiden ist durch die Notwendigkeit begründet, keinen *affectus* gegenüber denjenigen zu zeigen, die sich außerhalb der Kirche befinden.¹⁵⁸

Möglicherweise hat keiner dieser Liturgiker, deren Begründung man „nicht ohne Kopfschütteln wird lesen können“, ¹⁵⁹ bemerkt, dass die Tradition ein völlig entgegengesetztes Verhaltensbeispiel bewahrt hat: das des Protomärtyrers Stephanus, der, wie Augustinus und Caesarius von Arles berichten, bevor er gesteinigt wurde, im Stehen für sich selbst gebetet hat, aber kniend für seine jüdischen Henker.¹⁶⁰

¹⁵⁵ H. Leuppi, *Der Liber ordinarius des Konrad von Mure*, Fribourg 1995, 252.

¹⁵⁶ M. Dykmans, *Le Cérémonial papal de la fin du Moyen âge à la Renaissance*, Bd. 2, Rom/Brüssel 1981, 389, § 22.

¹⁵⁷ *Rupertus Tuitiensis, Liber de divinis officiis*, VI,18,520–530 (H. Haacke [Hg.], Turnhout 1967).

¹⁵⁸ *Guillelmus Durantus, Rationale divinatorum officiorum*, VI,77,13 (A. Davril/T. M. Thibodeau [Hg.], *Guillelmi Duranti Rationale divinatorum officiorum*, Bd. 2, Turnhout 1998).

¹⁵⁹ Buchwald, *Die ‚Oratio pro Judaeis‘*, 38.

„Insofern bleibt die mittelalterliche Deutung problematisch“, schließt Peterson und zitiert einige moderne Nachwirkungen;¹⁶¹ vor allem den Kommentar des ‚Vaters‘ der liturgischen Bewegung von Solesmes, Prosper Guéranger, der auf die mittelalterliche Allegorie zurückgreift:

„Hier erläßt der Diakon nicht die gewohnte Aufforderung zur Kniebeugung: die heilige Kirche legt heute selbst für die Söhne der Henker ihres göttlichen Bräutigams Fürbitte ein; aber deren Väter haben um diese Stunde mit ihren Kniebeugungen ihn verhöhnt, und sie will das Andenken an diese Schmach nicht damit erneuern, daß sie bei Erwähnung der Juden sich derselben Ehrfurchtsbezeugungen bedient.“¹⁶²

Historisch betrachtet ist diese Erklärung Guérangers nicht annehmbar. Henri Leclercq lehnt die Erklärung ab und kritisiert den „schleimigen Stil“ (*style glaireux*) des Verfassers.¹⁶³ Und doch tut Guéranger nichts anderes als zu wiederholen, was jahrhundertlang alle Liturgiewissenschaftler geschrieben haben¹⁶⁴ und was vom verbreitetsten italienischen Handbuch für Liturgiegeschichte noch 1969 als die beste Erklärung dargestellt wurde.¹⁶⁵

In der Rezension von Charles Journet werden die Thesen Petersons hingegen wie folgt zusammengefasst:

„Warum beugt die Kirche, wenn sie für die Juden betet, nicht die Knie? Einige dachten, dass das christliche Volk das nicht wollte wegen der Feindseligkeit gegenüber den Juden. Aber Herr Peterson weist die Hypothese zurück. Dieser Brauch, so sagt er, kommt wahrscheinlich von der Tatsache, dass die Oration für die Juden zu einer bestimmten Zeit die letzte war. Heute noch kniet man zum Beispiel am Ende der Prophezeiungen am Karsamstag nicht, oder am Ende der Lesungen am Samstag der Quatemberwoche. Um das neunte Jahrhundert wurde die Karfreitagliturgie verändert. Den nüchternen römischen Orationen wurden in Frankreich, nach syrischem Vorbild, die Improperien, die Klagen Gottes über sein geliebtes Volk, hinzugefügt. Eben zu dieser Zeit wird die Sünde der Juden als ‚perfidia‘ im Sinne von Verrat gedeutet. Die Liturgiewissenschaftler sprechen dem Brauch, die Knie nicht zu beugen, eine symbolische Bedeutung zu: Auf diese Weise lehnt man es ab, sich denjenigen anzuschließen,

¹⁶⁰ *Augustinus Hipponensis, Sermones*, 90,9; *Caesarius Arelatensis, Sermones*, 37,3.

¹⁶¹ Peterson, *Perfidia*, 311.

¹⁶² P. Guéranger, *Das Kirchenjahr*, Bd. 6, Mainz 1877, 534.

¹⁶³ H. Leclercq, *Judaïsme*, in: ders. (Hg.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Bd. 8/1, Paris 1928, 181.

¹⁶⁴ Einige Beispiele: *D. Magri Maltese*, *Notizia de' vocaboli ecclesiastici*, Rom 1669, 252; *E. Martène*, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Bd. 3, Antwerpen 1737, 36; *B. Gavanti*, *Thesaurus sacrorum rituum*, Bd. 1, Venedig 1744, 401; *G. M. Cavalieri*, *Opera omnia liturgica*, Bassani 1778, Bd. 4, 130; *F. Cancellieri*, *Descrizione delle funzioni della Settimana santa*, Rom 1818, 124–125.

¹⁶⁵ M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Bd. 2, Mailand 1969, 224–225: „La genuflessione cominciò ad omettersi dopo il sec. IX, o per una espressione di antisemitismo o, meglio, per motivi simbolici.“

die sich zum Hohn vor Christus gebeugt haben. Aber – ein von Peterson zitierter mittelalterlicher Autor macht bereits darauf aufmerksam – es sind nicht die Juden, die im Präterium zum Hohn die Knie vor Christus gebeugt haben, um ihn als König der Juden zu grüßen. Peterson muss schlussfolgern, dass das Geheimnis dieses Brauchs, der in seiner Dramatik die liturgischen Gesetze des Fürbittgebets zu brechen scheint, noch nicht vollständig gelöst ist.¹⁶⁶

Dass die Unterlassung der Kniebeuge der Tatsache geschuldet war, dass das Gebet für die Juden zu einer bestimmten Zeit im Laufe seiner Geschichte das letzte der Reihe gewesen sein könnte, war lediglich eine Vermutung. Aber in einem in der Zeitschrift „Les questions liturgiques et paroissiales“ veröffentlichten Artikel wird die Vermutung in eine Gewissheit verwandelt: „Es gibt keinen Grund, der Kirche eine Haltung der Verachtung gegenüber den Juden zu unterstellen“, so der Verfasser; und bei seinem unbeholfenen Versuch, auf die Vermutung von Baumstark und Peterson zurückzugreifen, vertritt er die Auffassung, dass nach bestimmten Sakramentaren das Gebet für die Juden das letzte war – was Peterson nicht geschrieben hatte und nicht der Wahrheit entspricht.¹⁶⁷

Die Merkwürdigkeit der liturgischen Besonderheit, die Peterson geschichtlich zu erklären versucht hat, wurde in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts weiter diskutiert, vor allem wegen ihrer moralischen und pastoralen Kehrseite: War vielleicht der Moment gekommen, dieses Gebet abzuändern? Die vom Heiligen Stuhl gefundenen Lösungen haben wir bereits betrachtet: 1948 akzeptierte er die Legitimität einer gegenüber den Juden weniger verletzend klingenden Übersetzung der Begriffe *perfidis* und *perfidiam*, und im Jahr 1955 führte er die Aufforderung *Oremus, Flectamus genua* und *Levate* wieder ein. Jetzt aber erfuhr die Oration, in der das jüdische Volk mit den Ausdrücken ‚treulos‘ und ‚verblendet‘ bedacht wurde, eine allgemeine Kritik. Johannes XXIII. war es dann, der während des ersten Karfreitags seines Pontifikats die *perfidia* aus dem Gebet streichen ließ (1959). Die endgültige Ausgabe des nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Jahr 1970 veröffentlichten Messbuchs enthält eine vollständig neu geschriebene Oration. Nach mehr als 70 Jahren erweist sich die Studie Erik Petersons als grundlegende Etappe in der Forschung über das Gebet *pro Iudaeis*. Für den modernen Leser könnte sich eine letzte Frage stellen: Warum hat Peterson, der die Schwierigkeiten, mit denen jenes Gebet die Menschen der Gegenwart konfrontierte, klar gesehen hat, darauf verzichtet, eine eigene Lösung vorzuschlagen? Sein Artikel endet mit folgender vielsagender Überlegung: Mit der aufs Mittelalter zurückgehenden Interpretation scheint der liturgische Brauch „in seiner Dramatik die liturgischen Gesetze des Fürbitten-

¹⁶⁶ C. Journet, *Perfidia Judaica*, in: *Le Courier de Genève*, 8. März 1937.

¹⁶⁷ Vgl. R. Van Doren, *Deux particularités dans l'office de la Semaine sainte*, in: *Les questions liturgiques et paroissiales* 23/1 (1938), 68–72.

gebetes zu sprengen“.¹⁶⁸ Hätte er nicht vielleicht weiter gehen und eine Lösung für die besagte ‚Sprengung‘ vorschlagen können?

Die Antwort muss meines Erachtens den Kontext berücksichtigen. Dies kann durch Rückgriff auf einige wichtige Dokumente geschehen, die die Auflösung der ersten katholischen judenfreundlichen klerikalen Vereinigung, des *Opus sacerdotale Amici Israel*, betreffen. Der Historiker Hubert Wolf konnte zeigen, dass die Auflösung in Folge eines Antrags, den das *Opus* im Jahr 1928 bezüglich des Gebets *pro perfidis Iudaeis* stellte, stattfand: Es wurde die Wiedereinführung der Kniebeuge gefordert, mit der Begründung, dass sie aus antisemitischen Motiven heraus abgeschafft worden sei, sowie die Streichung der Worte *perfidis/perfidiam*.¹⁶⁹ Aber trotz der positiven Meinung der Ritenkongregation und ihres Konsultors Ildefons Schuster erzielte die Kongregation des Heiligen Offiziums – insbesondere der Konsultor Marco Sales und der Kardinalsekretär Rafael Merry del Val – von Pius XI. eine feierliche Verurteilung des Antrags und derjenigen, die ihn gestellt hatten.

Die Auseinandersetzung innerhalb der Kurie endete letztlich mit einer impliziten Verleugnung der ganzen Ritenkongregation, die der Bitte um Reform zugestimmt hatte. Es ist vielleicht nicht ganz unbedeutend, dass acht Jahre später der Artikel Petersons genau in der Zeitschrift *Ephemerides liturgicae* veröffentlicht wurde, die mit dieser Kongregation sehr eng verbunden war. Anzunehmen, dass die Studie Petersons von jemandem erbeten wurde, dem die Entscheidung des Heiligen Offiziums nicht gefallen hat, ginge vielleicht etwas zu weit, jedenfalls nach dem heutigen Kenntnisstand. Ich denke aber, dass der Gedanke nicht ganz abwegig ist, dass die Kongregation durch die mehr oder weniger direkte Unterstützung dieser Veröffentlichung die Debatte über eine Frage, die sie schon in der Vergangenheit vergeblich zu klären versucht hatte, neu anstoßen wollte. Hatte Peterson vielleicht einen eigenen Lösungsvorschlag? Hätte er sich eine Veränderung des Messbuchs gewünscht oder ihr zugestimmt? Wir können es nicht wissen. Nach der feierlichen Verurteilung von 1928 wäre die Wiedervorlage eines Vorschlags, der einige Jahre zuvor bereits in deutlicher Weise abgelehnt worden war, im halbamtlichen Organ einer Päpstlichen Kongregation sicher nicht angenommen worden. Der Verfasser beschränkte sich auf seine Aufgabe als Historiker: die ‚ursprüngliche‘ Bedeutung der Terminologie zu untersuchen, die mittelalterliche allegorische Interpretation zu erläutern und Vermutungen bezüglich des Motivs anzustellen, aufgrund dessen die Kniebeuge während des Gebets abgeschafft worden war. Nachdem er angeführt hatte, wie

¹⁶⁸ Peterson, *Perfidia*, 311.

¹⁶⁹ H. Wolf, „Pro perfidis Iudaeis“. Die „Amici Israel“ und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden, in: *Historische Zeitschrift* 279 (2004), 611–658; auch in: ders., *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*, München 2008, 95–143.

sehr dieser Veränderungsprozess der reinen römischen liturgischen Tradition fremd war, vermied er es aber, irgendeine Reform vorzuschlagen.

Der Artikel Petersons begann mit einem Verweis auf Léon Bloy und seine unangemessene Paraphrase des Gebets für die Juden. „So waren und werden sie bis zum Ende der Zeiten sein, die Gebete der Kirche für die unbegreifliche Nachkommenschaft Abrahams“, hatte der französische Autor vorausgesagt.¹⁷⁰ Aber auch darin hat er sich getäuscht.

¹⁷⁰ Bloy, *Das Heil durch die Juden*, 64.