

ANMERKUNGEN EINES EXEGETEN ZUR INSTRUCTIO QUINTA
»LITURGIAM AUTHENTICAM«

Von Dieter Böhler SJ

Am 28. März 2001 veröffentlichte die römische Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung die fünfte Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie mit dem Incipit »Liturgiam authenticam«. Die Instruktion gibt Leitlinien für die Übersetzung biblischer und liturgischer Texte in die verschiedenen Volkssprachen, da diese, gut 30 Jahre nach den ersten volkssprachlichen Ausgaben der liturgischen Bücher, in den nächsten Jahren unter Berücksichtigung der bisher gemachten Erfahrungen neu gemacht werden sollen. Außerdem regelt die Instruktion kanonistische Fragen bei der Erstellung liturgischer Texte und der Herausgabe der Bücher.

Die Instruktion hat nicht nur Beifall gefunden. Bedenken wurden von exegetischer¹ wie von liturgiewissenschaftlicher² Seite geäußert. Sie sind unterschiedlich gewichtig. Ich versuche unter Würdigung der Kritiken eine erneute Lektüre und Bewertung des zweiten Hauptteils der Instruktion.

Zu Beginn eine kurze autobiographische Erinnerung! In den 80er Jahren arbeitete ich in einem Flüchtlingslager in Südostasien. Wir waren drei Jesuiten, die dort mit den Flüchtlingen arbeiteten: ein Franzose, ein US-Amerikaner und ich als Deutscher. Jeden Morgen feierten wir die Messe auf englisch. Davor hatten wir das Stundengebet gebetet – jeder schön jesuitisch für sich: der Franzose auf französisch, der Amerikaner auf englisch und ich lateinisch. In der Messe bekam ich also die Oration, die ich eben noch in Latein gebetet hatte, auf englisch vorgetragen. Oft unterhielt ich mich mit dem Franzosen später noch darüber, dass wir de facto mit der lateinischen, englischen und französischen Oration drei verschiedene Gebete gehabt hatten. So bekam die schöne Illusion, wir würden in verschiedenen Sprachen zwar, aber letztlich dasselbe Gebet verrichten, einen Riss. Wir als internationale Kommunität empfanden das damals dort draußen im Dschungel wirklich als ein Problem.

¹ Vgl. R. J. Clifford, *The Authority of the Nova Vulgata: A Note on a recent Roman Document*, in: CBQ 63 (2001) 197–202; B. Repschinski, *Anmerkungen zu einigen Thesen von Liturgiam authenticam*, in: Protokolle zur Bibel 11 (2002) 71–76.

² Vgl. R. Kaczynski, *Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion*, in: Stimmen der Zeit 219 (2001) 651–668; dazu: J. Card. Ratzinger, *Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski*, in: Stimmen der Zeit 219 (2001) 837–843.

Zur Instruktion! Sie hat fünf Hauptteile. Ich beschränke meine Anmerkungen auf den umfangreichen zweiten Hauptteil, der von den Übersetzungsprinzipien für biblische und liturgische Texte handelt.

Zur Übersetzung der Bibel

Der Teil, der mir naturgemäß besonders am Herzen liegt, ist der über die Heilige Schrift und die Lektionare. Er birgt auch ganz eigene Schwierigkeiten und hat daher in mehreren Publikationen Kritik erfahren, auf die ich ebenfalls eingehen möchte. Die Hl. Schrift unterscheidet sich ja in wenigstens zwei Hinsichten wesentlich von anderen liturgischen Texten. Zum einen ist ihr Text nicht einfach fixiert, es gibt nicht *den* Text der Hl. Schrift. Es gibt den Masoretentext. Es gibt die Septuaginta. Es gibt verschiedene Texttraditionen im Neuen Testament. Der Bibeltext hat eine innere Vielfältigkeit und unaufhebbare Variabilität, die ganz eigene Probleme stellt. Und zweitens ist Gottes Wort natürlich nicht in derselben Weise unter der Verfügung der Kirche wie andere liturgische Texte das sein mögen.

Die Normen für die Übersetzung der Hl. Schrift und die Erstellung der Lektionare erklären es in den Nr. 34–36 für wünschenswert, dass jeder Sprachraum eine einzige Bibelübersetzung habe, »die in allen Teilen der verschiedenen liturgischen Bücher verwendet wird« (36), Messlektionar, Stundenbuch, Ritualien. Für den deutschen Sprachraum ist das die Einheitsübersetzung. Nr. 37 handelt sodann von der Wahl der Texttradition für das Lektionar, Nr. 38 von textkritischen Entscheidungen, Nr. 39 von der Perikopenabgrenzung im Lektionar, die Nr. 40–44 von Übersetzungsprinzipien. Diese Gliederung ist von manchen Kritikern nicht erfasst worden. Nun im einzelnen der Reihe nach! Nr. 37 beginnt mit folgender Bestimmung:

»Wenn die Bibelübersetzung, aus der das Lektionar schöpft, Lesarten (lectiones = Lesungen, Lesarten, Lesungstexte) aufweist, die von denjenigen des lateinischen liturgischen Textes abweichen, ist darauf zu achten, dass sich alles, was die Festlegung des kanonischen Schrifttextes betrifft, nach der Norm der Nova Vulgata richtet.«

Dieser Satz hat bei nicht wenigen Exegeten Alarm ausgelöst, scheint er doch die Nova Vulgata zur Norm für textkritische Entscheidungen in volkssprachlichen Bibelausgaben, die aus den Originalsprachen übersetzt werden müssen, zu machen. Ich glaube nicht, dass das so ist. Wenn es so wäre, wäre es allerdings ein Problem. Die Kritiker sagen: Die Nova Vulgata ist eine Übersetzung wie jede andere auch. Sie wurde für die erneuerte lateinische Liturgie, vor al-

lem die Messe und das lateinische Stundengebet gemacht. In Sachen Textkritik und Übersetzungsweise kann sie andere Übersetzungen nicht normieren. Das ist im wesentlichen richtig. Sie sagen weiter: *Liturgiam authenticam* will die Autorität, die das Tridentinum der Vulgata des hl. Hieronymus zugewiesen habe, auf die Nova Vulgata übertragen. Das Tridentinum hat jedoch der alten Vulgata keinerlei textkritische Normativität zugeschrieben, sondern sie lediglich für eine authentische Bibelausgabe erklärt, die zur dogmatischen Argumentation taugt, die auch den Umfang des Kanons angibt, die aber natürlich die Autorität der hebräischen und griechischen Texte und die textkritische Arbeit nicht aufhebt. Auch das ist richtig. Das Konzil von Trient hielt in textkritischen Fragen das Lehramt nicht für kompetent.

Der erste Satz von LA 37 scheint nun aber in den Augen mancher Exegeten genau das zu sagen: Die Gottesdienstkongregation normiert textkritische Entscheidungen über den Bibeltext, indem sie die Entscheidungen der Nova Vulgata als Norm vorschreibt.

Der Eindruck, die Kongregation wolle den Bibeltext festlegen, würde, wenn er zuträfe, allerdings fatal an die Affäre um die Vulgata-Sixtina von 1590 erinnern. Papst Sixtus V. hatte, dem Auftrag des tridentinischen Konzils folgend, eine neue Herausgabe der Vulgata besorgt. Die Angelegenheit lag ihm persönlich sehr am Herzen; und dafür muss er gelobt werden, denn seine Vorgängerpäpste hatten die Bibeledition nicht für so dringlich gehalten und anderen Dingen Priorität eingeräumt, z. B. dem *Index librorum prohibitorum*. Sixtus V. nun trieb die Vulgataedition voran. Da ihm aber die Arbeit seiner Kommission aus Professoren und Kardinälen nicht gefiel, löste er sie auf. Er war mit ihren textkritischen Entscheidungen nicht einverstanden. So entschloss sich der Papst am 17.11.1588, den Text der Bibel eigenhändig und nach seinen eigenen textkritischen Vorstellungen zu edieren, denn er glaubte, auch für die Textkritik sich des besonderen göttlichen Beistands zu erfreuen. Die Fachwelt und ein Großteil der päpstlichen Kurie waren entsetzt – am meisten der spätere heilige Kirchenlehrer Kardinal Robert Bellarmin. Der Papst schien sich am Wort Gottes zu vergreifen, das auch für das Lehramt der Kirche unverfügbar ist.³ Man tat alles, um die Auslieferung der sixtinischen Vulgata zu verhindern. Ganz gelang es nicht, aber bald starb der Papst, und sofort wandte sich Kardinal Santori an den Jesuitengeneral Aquaviva mit der Weisung, die Jesuiten in der ganzen Welt sollten alle erreichba-

³ *R. Bellarmin: (Haeretici) »enim hactenus variis calumniis et imposturis efficere conati sunt, ut populis persuaderetur Romanum Pontificem extollere se supra omne quod dicitur Deus, nunc multo plausibilius effecisse viderentur, si dicerent eundem Pontificem auctoritatem sibi arrogasse supra verbum Dei et corrigere voluisse Spiritum Sanctum, idque prolatis in medium locis depravatis in Sixti V bibliis demonstrarent.«* (Zitiert nach *F. Amann, Die Vulgata Sixtina von 1590, Freiburg 1912, 105 Anm. 1).*

ren Sixtina-Exemplare auf päpstliche Kosten aufkaufen. Am 15. April 1594 verfügte Papst Clemens VIII. ihre Vernichtung und sorgte für eine neue, diesmal korrekte Bibelausgabe, die Sixto-Clementina. Bellarmin schrieb im Rückblick an Clemens VIII.:

»La Santità vostra sa ancora il pericolo nel quale messe se stesso e tutta la chiesa la santa memoria di Sisto V in voler correggere la Biblia secondo il suo proprio parere, ed io certo non so se si è corso mai pericolo maggiore.«

Wenn der erste Satz von LA 37 die Textkritik der Bibel normieren wollte, wäre das ein Problem, weil der Anschein entstünde, die kirchliche Autorität wolle über den Bibeltext verfügen. Das ist jedoch ein Missverständnis. Tatsächlich zeigt die Fortsetzung in Nr. 37 dass hier von Textkritik – entgegen dem ersten Anschein – gar nicht die Rede ist. »Lectiones« heißt am Anfang von LA 37 noch nicht »Lesarten« im Sinne textkritischer Varianten. Die Instruktion fährt nach dem missverständlichen ersten Satz in Nr. 37 wie folgt fort:

»Daher muss man bei den deuterokanonischen Texten und anderswo, dort nämlich wo es verschiedene Handschriftenüberlieferungen gibt, die liturgische Übersetzung nach *der* Überlieferung anfertigen, der die Nova Vulgata gefolgt ist.«

Es geht nicht um Lesarten, sondern um Texttraditionen, wie sie vor allem bei den deuterokanonischen Büchern auseinandergehen können.

Die Kirche hat das Alte Testament in den ersten 400 Jahren nach der LXX gelesen. Der Text der LXX ist aber nie fixiert worden. Es gibt von mehreren Büchern verschiedene griechische Texteditionen. Das Buch Tobit ist in den beiden Codices Alexandrinus und Vaticanus in einer Fassung überliefert, im Codex Sinaiticus in einer deutlich anderen, viel längeren. Da die Kirche zwar Bücher kanonisiert hat, niemals aber bestimmte Fassungen, sind beide Fassungen zunächst einmal gültige Editionen des kanonischen Buches. Als Hieronymus im Auftrage des Papstes Damasus eine einheitliche lateinische Version der Bibel erstellte, griff er – gegen die 400jährige Übung der ganzen Kirche – auf den protomasoretischen Text zurück. Gegen den anfänglichen Einspruch Augustins wurde so noch eine Texttradition als inspirierter Bibeltext anerkannt und aufgenommen. Augustinus hält, wie schon die Evangelisten, beide Texttraditionen für inspiriert und kanonisch.⁴ Und so hält es die katholische Kirche. Wir haben von mehreren Büchern des AT, Daniel, Ester, Tobit, Jeremia literarisch verschiedene Editionen, d.h. verschiedene Texttraditionen.

⁴ »Unde etiam ego pro meo modulo vestigia sequens apostolorum, quia et ipsi ex utrisque, id est ex Hebraeis et ex Septuaginta, testimonia prophetica posuerunt, utraque auctoritate utendum putavi, quoniam utraque una atque divina est« (Civ. Dei 18, 44: CCSL 48, 641).

Für eine Übersetzung der Bibel ist also erst einmal festzulegen, welche Fassung man wählt. Übersetze ich die deutlich längere Jeremiafassung des MT oder wähle ich die kürzere Version der LXX, die die Ostkirche bis heute ausschließlich verwendet? Welche Tobitfassung lege ich meiner Übersetzung zu Grunde: Vaticanus oder Sinaiticus? Hier geht es nicht um einzelne Lesarten, um Textkritik, sondern um literarisch verschiedene Editionen desselben Buches. Beide sind kanonisch, aber LA 37 bestimmt: in den Lektionaren soll man überall nur dieselbe literarische Fassung eines Buches benutzen, nämlich die, die die Nova Vulgata herangezogen hat. Das ist kein Eingriff in den Bibeltext, wie ihn manche Kritiker hier fürchteten.

Die Nr. 38 kommt nun aber tatsächlich auf eigentlich textkritische Fragen zu sprechen. Sie beginnt:

»Oft kann man, anhand übereinstimmender Vorschläge kritischer Ausgaben und aufgrund der allgemeinen Empfehlung der Fachleute, eine andere Lesart eines Verses aufnehmen.«

Hier wird es nun ausdrücklich gesagt: Die Nova Vulgata will die Textkritik anderer Bibelausgaben nicht normieren. Das ist sehr wichtig. Es wäre ja auch schade, wenn wir wieder, wie damals in der Sixtusaffäre, den ganzen Jesuitenorden mobilisieren müssten, um kompromittierende Bibelausgaben auf päpstliche Kosten aufzukaufen.

Ein schwieriges Problem spricht allerdings der zweite Satz von Nr. 38 an. Die Textkritik der Nova Vulgata ist nicht normierend und andere Ausgaben können abweichen.

»Doch ist dies *bei liturgischen Texten* dann nicht erlaubt, wenn es um Elemente der Lesung geht, die wegen ihres Bezugs zum liturgischen Kontext bedeutsam sind oder wenn sonst gegen die Prinzipien dieser Instruktion verstoßen würde.«

Es kommt vor, dass für die lateinische Liturgie ein lateinischer Schrifttext gewählt wird, der zum liturgischen Anlass passt – jedoch nur nach der Nova Vulgata. Die Instruktion möchte, dass in Lektionaren nicht ausgerechnet jene Lesarten verworfen werden, wegen derer der Schrifttext zu einer bestimmten liturgischen Verwendung kam. Das ist ein echtes Problem. In der Marienmesse »*Beata Virgo Maria, Mater pulchrae dilectionis*« ist als Lesungstext vorgesehen Sir 24,23–31. Vers 24 lautet nach der alten und neuen Vulgata:

Ego mater pulchrae dilectionis et timoris et agnitionis et sanctae spei.

Der Vers kommt in ganz wenigen griechischen Handschriften vor, aber ausgerechnet auf einer von denen entstand der lateinische Sirach, so dass der

Vers in der lateinischen Kirche liturgische Karriere machte (er kam auch in die lauretanische Litanei). Aber er gehört eben nicht zum griechischen Bibeltext, so wenig wie das berühmte *comma Ioanneum* im 1. Johannesbrief oder das »quia tuum est regnum et potestas« zum Matthäustext des Paternoster. Die Lesart der Vetus Latina oder der Nova Vulgata kann nicht einfach in die Bibel übernommen werden, auch die Bible de Jérusalem hat sie nicht. Man könnte höchstens, der inneren Vielfalt des Bibeltextes Rechnung tragend, bei dieser Messe den Vulgatatext zu Grunde legen, das wäre aber gegen LA 36. Die klassische Lösung wäre, aus dem Vers eine Antiphon zu machen.

Die Nova Vulgata selbst hat an anderen Stellen den alten Hieronymustext auch dann nach MT rezensiert, wenn dadurch eine Lesart wegfiel, die mit ein Grund für die Auswahl des Schrifttextes zu einem bestimmten liturgischen Gebrauch war. Die Lesung vom 8. Dezember enthält das Protoevangelium Gen 3,15. Hieronymus las:

inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius; ipsa (scil. mulier) conteret caput tuum.

Die Formulierung, dass *die Frau* der Schlange den Kopf zertreten werde, ist für die Darstellung der Immaculata sehr bedeutsam geworden. Dennoch rezensiert die Nova Vulgata streng nach MT:

Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius; ipsum (scil. semen) conteret caput tuum.

Damit fällt zwar aus der Lesung des Immaculatafestes eine Lesart weg, die für die Lesungsauswahl nicht ohne Bedeutung war, aber es wäre, von der wissenschaftlichen Textkritik her gesehen, willkürlich gewesen, in diesem einen Punkt vom masoretischen Text abzuweichen. Die Nova Vulgata selbst muss manchmal auf liturgiegeschichtlich wichtige Lesarten verzichten.

So verstehe ich den zweiten Satz von LA 38 als Problemanzeige: Es sind besondere Überlegungen anzustellen, wenn ein Lesungstext der Liturgie offensichtlich nur wegen bestimmter Lesarten, die die Nova Vulgata adoptiert hat, an seinen liturgischen Ort kam, diese Lesarten aber in Bibelübersetzungen, welche ja vom Urtext auszugehen haben, wissenschaftlich gesehen, problematisch sind. Man hätte den Satz, wie den dann folgenden, als Einladung formulieren können:

»bei den Stellen, welche die Textkritik nicht einheitlich beurteilt, soll man besonders die Optionen berücksichtigen (*peculiaris ratio ducatur earum optionum*), die der approbierte lateinische Text enthält.«

Konsultieren soll man die *Nova Vulgata* durchaus, aber in textkritischen Fragen ist sie eine Übersetzung wie jede andere auch, und die kirchliche Autorität kann und will ihr keine höhere textkritische Kompetenz verleihen. Die Instruktion möchte keine Neuerungen einführen über das hinaus, was das Tridentinum für die *Vulgata* festgelegt und was Bellarmin in der Affäre der *Vulgata-Sixtina* verteidigt hat.

Die Nr. 40–45 wenden sich schließlich den Übersetzungsprinzipien für Bibelausgaben zu. So möchte Nr. 41 sicherstellen, dass bei der Äquivalentenwahl die theologische und liturgische Tradition berücksichtigt wird, damit

»die Übersetzung den überlieferten christologischen, typologischen oder geistlichen Sinn wiedergibt sowie die Einheit und den Zusammenhang zwischen den beiden Testamenten verdeutlicht.«

Wenn man also zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Wiedergabe wählen muss, soll der Bibelübersetzer sich für die Möglichkeit entscheiden, die der kirchlichen Textrezeption am ehesten entspricht. Nr. 41 a empfiehlt dafür wiederum die Orientierung an der *Nova Vulgata* (der Text ist hier offenbar so missverständlich, dass der sonst gute deutsche Übersetzer meinte, es gehe in Nr. 41 immer noch um Lesartenwahl!). Auch hier wird man im einzelnen Fall abwägen müssen. Die *praefatio* zur *Nova Vulgata* sagt in Nr. 3 ausdrücklich:

Man muss sich unbedingt davor hüten, bei der Übersetzung der Texte des Alten Testaments neutestamentliche Lehren einfließen zu lassen, ebenso muss man sich hüten, in die Texte des Neuen Testaments Entfaltungen einer späteren Tradition einzuführen⁵.

Beides zusammen ist eben richtig. Oft wird man die Rezeptionsgeschichte mit guten Gründen bei der Formulierung der Übersetzung berücksichtigen, wie im Falle des Gottesnamens, den 41c als konkretes Beispiel gleich anführt, auf den ich gleich zurückkomme. Ich weiß nicht, auf welches konkrete Problem die Instruktion reagieren möchte. Nr. 41 weist jedenfalls darauf hin, dass eine einzelne Bibelstelle in verschiedenen Kontexten steht. Wenn sie in der Liturgie verlesen wird, steht sie im Kontext etwa eines Marienfestes. In der patristischen Literatur hat diese isolierte Stelle vielleicht eine bestimmte Interpretation erfahren. All dies möchte LA berücksichtigt wissen bei der Entscheidung für eine Übersetzungsmöglichkeit. Aber selbstverständlich steht die betreffende Stelle zuerst und vor allem im Kontext ihres eigenen Buches. Wenn nun ein bestimmtes Wort ein Leitwort innerhalb eines biblischen Bu-

⁵ *Cavendum tamen omnino erit ne in vertendos textus Veteris Testamenti inferantur doctrinae Novi Testamenti; item ne in textus Novi Testamenti inducantur »explicitationes« traditionis serioris.*

ches ist, dann muss ich es eben möglichst immer gleich übersetzen und kann nicht wegen einer partikulären liturgischen oder patristischen Verwendung einer bestimmten Stelle für diese eine Ausnahme machen. Ich würde sie aus ihrem Buchzusammenhang herausreißen. Das will auch LA nicht, wie Nr. 42 gleich betont wird. Die Tradition ist auch nie so verfahren. Ein Beispiel: Im Tridentinischen Brevier kommt Ps 87 in die dritte Nokturn vom 1. Januar, Oktavtag von Weihnachten.⁶ Bei Hieronymus iuxta LXX heißt es im Psalm:

Numquid Sion dicet homo et homo natus est in ea.

Der Vers ist der Grund für die weihnachtliche Verwendung des Psalms: »homo natus est in ea«, wie die Antiphon betont. Im 20. Jahrhundert wurde das Psalterium Pianum ins Brevier übernommen. Es übersetzt Ps 87 vom hebräischen Textsinn her korrekter: $\psi^{\prime} \text{אִישׁ אִישׁ}$ »Mann für Mann«, jeder einzelne ist geboren in ihr:

Viritim omnes sunt nati in ea.

Damit aber war die für Väter und Liturgie entscheidende Übersetzung »homo natus est in ea« verschwunden. Die Treue zum gemeinten Sinn des Urtextes verlangte das. Man behalf sich mit der beibehaltenen Antiphon:

Homo natus est in ea, et ipse fundavit eam Altissimus.

Im heutigen Brevier haben wir nun den Text der Nova Vulgata, der Psalmtext lautet:

Hic et ille natus est in ea.

Das entscheidende »homo natus est« fehlt wie im Pianum, aber bis heute sichert die Antiphon mit der alten Übersetzung den weihnachtlichen Sinn des Psalms am 1. Januar.

Die Nova Vulgata und das Psalterium Pianum wollen das im Hebräischen Gemeinte wiedergeben und opfern dann auch eine Übersetzung, die einen speziellen christologischen Sinn gehabt hatte. Die alte Übersetzung wird in die Antiphon gerettet. Mir scheint das ein guter Weg auch für liturgisch bedeutsam gewordene Sonderlesarten: Antiphonen oder Predigt und Katechese müssen leisten, was eine verantwortbare Textkritik und eine zutreffende Übersetzung nicht leisten kann. LA betont in Nr. 42 ausdrücklich, dass beherzigenswerte Gesichtspunkte wie Auslegungsgeschichte, liturgische Tradi-

⁶ Brev. Rom., ex decr. S. c. Trid. Restitutum, 1794.

tion, die kirchlichen Heilsmysterien, in keiner Weise die Treue gegenüber dem Urtext einschränken dürfen.

Nr. 41c gibt als ein Beispiel dafür, dass die volkssprachliche Wiedergabe des hebräischen Textes sich an der jüdischen und kirchlichen Rezeption orientieren soll, die Wiedergabe des Gottesnamens, des heiligen Tetragramms »JHWH« an: Es ist mit »Dominus«, »Herr« wiederzugeben. Diese konkrete Weisung der Instruktion ist besonders zu begrüßen. Nicht nur, weil wir die wirkliche Aussprache des Gottesnamens gar nicht sicher kennen, nicht nur, weil die Aussprache des Gottesnamens für Juden extrem verletzend ist, sondern weil unsere eigene christliche Heilige Schrift von uns die Wiedergabe durch »Dominus/Herr« verlangt. Der MT verlangt in seiner Vokalisation die Lesung »Adonai/Herr«. Die Septuaginta liest konsequent »kyrios«. Das Neue Testament beobachtet das Namenstabu ausnahmslos und schreibt wie die LXX »kyrios«. Das bindet uns Christen ebenso wie die Juden.

Es gibt moderne Überlegungen, die das Wort kyrios/Dominus für zu patriarchalisch halten, weil es zugleich Herrschaft, und männliche dazu, ausdrückt. Es scheint mir dennoch von der Bibel her – und sie ist die oberste Norm nicht nur für das Lehramt, sondern für das ganze Volk Gottes – unersetzbar, da das Neue Testament den Kyrios-Titel eben auch für Christus verwendet, bisweilen geradezu mit der Zweideutigkeit, ob denn nun Gott, der Herr, oder Jesus gemeint sei (Lk 1,17.76: Mal 3,1? oder Lk 1,43?). Die Christologie des Neuen Testaments würde Wesentliches verlieren, wenn der Gottesname mit irgendetwas anderem als »Herr« wiedergegeben würde. Die Vorschrift der Instruktion ist seit langem notwendig.

Zur Übersetzung liturgischer Texte

Verlassen wir die Normen für die Bibelübersetzung und kommen wir zu den Bestimmungen für die Übersetzung liturgischer Texte! In den Nr. 19–33 finden sich allgemeine Prinzipien. Nr. 19 beginnt programmatisch mit den Worten:

»Die Worte der Hl. Schrift sowie andere Worte, die in den liturgischen Feiern, vor allem bei der Feier der Sakramente, vorgetragen werden, zielen nicht in erster Linie darauf ab, gewissermaßen die innere Verfassung der Gläubigen widerzuspiegeln, sondern sie drücken Wahrheiten aus, welche die Grenzen von Zeit und Ort überschreiten.«

Es geht offenbar um die Rettung der Transsubjektivität der heiligen Texte, die bei der Übersetzung nicht auf subjektive Befindlichkeiten reduziert wer-

den darf. Wenn ich recht sehe, ist hier auch das Problem angesprochen, was es heißt, ein Text müsse »verständlich« sein. Kaczynski hat in seiner Kritik an der *Instructio* genau diesen Punkt thematisiert. Seiner Ansicht nach führt die *Instructio* »falsche Kriterien für die Übersetzungen« ein. Er führt dann aus:

»Wer je lateinische Orationen übersetzt hat, weiß, dass ihre kurze und knappe Ausdrucksweise in den lebenden Sprachen nicht nachgeahmt werden kann, wenn der volkssprachige Text einer Gemeinde, die ihn hört, *verständlich* bleiben und geistlichen Gewinn bringen soll.«⁷

Was heißt »Verständlichkeit«? Die Sache ist komplex. Einerseits sind die Messtexte nicht für die Erstkatechese gedacht, sondern für die Eingeweihten. Andererseits sind nun einmal liturgische Texte – bei Kasualien speziell – für nicht wenige die Erstbegegnung mit Inhalten des Christentums. Was heißt bei diesen Texten Verständlichkeit? Heißt das, dass ich einen Text beim ersten Hören ganz erfassen und voll ausschöpfen muss? Die biblischen Texte sind mit Sicherheit nicht so. Sie sind, wie die angelsächsischen Exegeten sagen, zunächst einmal »fool proof compositions«, d. h. auch der ungeübteste Hörer oder Leser kann einen ersten, oberflächlichen Sinn erfassen. Dann aber sind die Texte so raffiniert, dass bei jedem neuen Hören sich dem sich immer mehr übenden Hörer neue Sinnschichten erschließen. Der Text wird in seiner ganzen inneren Subtilität und im Reichtum seiner intertextuellen Bezüge mehr und mehr erfasst, aber nie definitiv ausgeschöpft. Gregor der Große sagt sehr richtig: »*Sacra Scriptura ... cum legentibus crescit*«⁸. Für den Anfänger, den Säugling, ist sie wie Milch. Für den Heranwachsenden wird sie zur festen Speise, für den Kenner zum Leckerbissen. Sie wächst mit dem Leser, der ihr nie gewachsen ist. Ein guter Text ist verständlich in dem Sinn, dass man immer etwas versteht, aber nie alles ausschöpft. Ein flacher Text ist beim ersten Mal ausgelesen. Von dieser Sorte sind in Deutschland die Bildzeitung, in der Schweiz der *Blick*, in England *The Sun*. Verständlich wie die Bildzeitung sind biblische Texte nicht.

Was ist nun die Aufgabe eines Übersetzers? Soll er den Text so zu den Adressaten über-setzen (*trans-ferre, tra-ducere*), dass er für die Adressaten sofort voll verdaulich wird, sofort ganz verstanden und ausgeschöpft wird? Oder muss nicht der Reichtum des Originals auch in der Übersetzung so vorhanden sein, dass ein guter Text herauskommt, mit der ganzen Komplexität und Subtilität des Originals, vor allem mit dem ganzen Reichtum der intertextuellen Bezüge? Der Übersetzer der Bibel hat den Text nicht auf das Verstehensniveau des Ersthörers zu reduzieren, sondern soll eine Übertragung leisten, die dem An-

⁷ Kaczynski, Angriff (wie Anm. 2) 663, Hervorhebung von mir.

⁸ *Gregor d. Gr.*, *Moralia* in Iob 20,1,1: CCSL 143A, 1003; vgl. *Gregor d. Gr.*, *Homiliae* in Hiezechielem prophetam 1,7,8, CCSL 142, 87.

fänger etwas zu verstehen gibt, dann aber in der Lage ist, den 20-, 40-, 50maligen Hörer auf das Niveau des Textes hinaufzuziehen.

Die Bestimmung der Nr. 20 stellt dafür eine konkrete, schwierige aber notwendige Forderung auf: man soll

»vor allem den Grundsatz beachten, dass die Übersetzung der liturgischen Texte der Römischen Liturgie nicht in erster Linie ein kreatives Werk ist, sondern vielmehr erfordert, die Originaltexte in die Volkssprache getreu und genau zu übertragen. Zwar mag es erlaubt sein, die Worte so anzuordnen und Satzbau wie Stil so zu gestalten, dass ein flüssiger und dem Rhythmus des Gemeindegebets angepasster volkssprachiger Text entsteht. Doch muss der Originaltext, soweit möglich, ganz vollständig und ganz genau übertragen werden, d. h. ohne Auslassungen und Zusätze, was den Inhalt betrifft, und ohne Paraphrasen oder Erklärungen.«

Dieser Grundsatz ist vor 30 Jahren nicht immer genügend beachtet worden. Die damaligen Übertragungen wollten, soweit ich sehe, noch nicht in der Weise ideologisch kreativ werden, wie es in diesen Jahren in der englischen Sprachwelt offenbar allen Ernstes geplant war. Das deutsche Messbuch von 1975 huldigt aber, scheint mir, allzu oft einer Übersetzungstheorie, für die Verständlichkeit sofortige Ausschöpfbarkeit bedeutet. Der schwierige und komplexe lateinische Text mancher Oration ist durch »Auslassungen und Zusätze, Paraphrasen oder Erklärungen« vereinfacht und dabei ärmer geworden.

Ein erstes konkretes Beispiel: In der Collecta vom 2. Ostersonntag heißt es:

ut digna omnes intellegentia comprehendant, quo lavacro abluti, quo spiritu regenerati, quo sanguine sunt redempti.

Die deutsche Übersetzung wollte das eindringliche »quo lavacro, quo Spiritu, quo sanguine«, »mit welchem Bad, mit welchem Geist, mit welchem Blut« näher erklären. Sie hat den Text wortreich aufgefüllt. Im Deutschen lautet er nun:

Lass uns immer tiefer erkennen, wie *heilig* das Bad der Taufe ist, das uns gereinigt hat, wie *mächtig* dein Geist, aus dem wir wiedergeboren sind, und wie *kostbar* das Blut, durch das wir erkaufte sind.

Die eindringliche Kürze ist verloren gegangen. Der Sinn des Textes ist verschoben. Der Reichtum des intertextuellen Schriftbezugs ist verschwunden. Die Gläubigen werden aufgefordert, über die Heiligkeit des Taufwassers nachzudenken (macht das den Text verständlicher?). Sie sollen sodann über die Macht des Geistes nachsinnen und über die Kostbarkeit des Blutes. Hier hat der Übersetzer einen selbstgemachten Meditationsgegenstand vorgelegt.

Der lateinische Originaltext selbst spielt mit seiner lakonischen Kürze auf zwei Stellen des Neuen Testaments an. In Tit 3,5f heißt es:

(Deus) secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Iesum Christum salvatorem nostrum

Indem das *lavacrum*, die *regeneratio* und der *Spiritus* direkt zitiert werden, wird diese Textstelle als Intertext eingespielt und soll mitgehört werden. Es geht darum, die Einheit des Handelns Gottes zu erfassen, der durch den *Salvator Iesus Christus* den *Spiritus Sanctus* ausgießt im *lavacrum regenerationis*. Nicht drei verschiedene Qualitäten von drei verschiedenen Gegenständen sind zu meditieren, sondern die Einheit und der innere Zusammenhang der drei Gegenstände: *quo lavacro, quo Spiritu, quo sanguine*. Das Gebet ruft eine zweite Stelle des Neuen Testaments auf: 1 Joh 5,6–8⁹:

6 hic est qui venit per aquam et sanguinem Iesus Christus non in aqua solum sed in aqua et sanguine, et Spiritus est qui testificatur quoniam Christus est veritas 7 quia tres sunt qui testimonium dant 8 Spiritus et aqua et sanguis et tres unum sunt.

Die Stelle bekräftigt das eben Gesagte: Die Einheit der drei und ihr innerer Zusammenhang sind zu erfassen. *Quo lavacro*, was für ein Wasserbad ist das? Eins, das den Geist gibt. *Quo Spiritu*? Was für ein Geist ist das? Einer der durch das Blutzeugnis Jesu am Kreuz übergeben wird. Diese Meditation führt dann zur dritten Schriftmeditation der drei Taufen Jesu: der Wassertaufe im Jordan, die für Jesus zur Geisttaufe durch den Vater wurde, einer Geisttaufe, die ihn ausrüstete für jene Blutstaupe, von der er sagen wird:

Mit einer Taufe muss ich getauft werden, und ich bin sehr bedrückt, solange sie noch nicht vollzogen ist (Lk 12,50).

Dieses Mysterium seiner Einfügung in die dreifache Taufe Christi soll der Gläubige am Weißen Sonntag meditieren und nicht drei Qualitäten von drei Gegenständen. Es ist diese Art von Zusätzen, Paraphrasen und Erklärungen, die die Instruktion mit Recht unterbinden will. Sie legen viel zu oft einen banalen, selbstgemachten Sinn in den Text hinein und verstellen den Zugang zum eigentlichen Sinn, dem reichen Spiel komplexer Intertextualität mit der Bibel.

⁹ Im Lesejahr B kommt die Stelle am Zweiten Ostersonntag (unvollständig) in der zweiten Lesung (1Joh 5,1–6) vor, so dass auch weniger Bibelfeste den Zusammenhang zu erkennen vermögen. Kritisch zur deutschen Fassung auch A. Heinz, Die Sonntagsformulare der Osterzeit im Missale Romanum Pius' V. und Pauls VI., in: IJ 28 (1978) 86–111, hier 94f.

Ein anderes Beispiel: Die Collecta vom 26. Dezember, Sankt Stephanus und zweiter Weihnachtsfeiertag, lautet:

Da nobis, quaesumus, Domine, imitari quod colimus, ut discamus et inimicos diligere, quia eius celebramus natalicia qui novit etiam pro persecutoribus exorare.

Die Oration spielt mit dem Doppelsinn von *natalicia* – Himmelsgeburtstag, also Martertod des Stephanus und zugleich Geburtsfest Christi. Das Spiel beruht darauf, dass keine namentliche Identifikation stattfindet. Der Hörer versteht zuerst die *natalicia* des Tagesheiligen, des Märtyrers, der für seine Verfolger zu beten wusste. Dann aber merkt er, dass der zweite Weihnachtsfeiertag auch die *natalicia* jenes anderen feiert, der ebenfalls für seine Verfolger zu beten wusste. Die Oration bringt es fertig, genau wie die Apostelgeschichte, den sterbenden Stephanus und den sterbenden Christus in eins zu blenden – durch Verzicht auf Identifikation und Namensnennung. Der deutsche Übersetzer muss genau da ein Problem gesehen haben. Ich weiß nicht, ob er die biblische Intertextualität begriffen hat. Er fand wohl, er mache den Text verständlicher, wenn er den, von dem geredet wird, klar identifiziert:

»Allmächtiger Gott wir ehren am heutigen Fest den ersten Märtyrer deiner Kirche. Gib, dass auch wir unsere Feinde lieben und so das Beispiel des heiligen Stephanus nachahmen, der sterbend für seine Verfolger gebetet hat.«

Dieser Text ist zwar sofort verständlich, aber banal und moralisch. Die Nachahmung des neutestamentlichen Spiels, Stephanus Christus anzugleichen, ist aufgegeben. Der Zusammenhang zwischen dem Stephanstag und dem Weihnachtsfest ist eliminiert. Überhaupt ist Christus aus dem Gebet unmerklich wegverdunstet. Natürlich ist es praktisch unmöglich, den Doppelsinn von *natalicia* in einem Wort einzufangen. Völlige Übertragung aller Raffinessen ist immer unmöglich. Aber ein Versuch, wie ihn LA 20 jetzt fordert »ohne Auslassungen und Zusätze, ohne Paraphrasen oder Erklärungen« (oder wie LA 28 sagt: Man soll nicht explizit machen, was implizit ist) ein solcher Versuch hätte gewagt werden sollen. »Da wir dessen Fest feiern, der für seine Verfolger zu beten wusste« – so oder ähnlich hätte man den Reichtum der Oration hinüberretten können. Die Vorschrift der Nr. 20 verlangt viel, aber sie ist hochgradig notwendig und sinnvoll. Auch von liturgischen Texten sollte gelten, was Gregor der Große sagt: *crescunt cum legentibus, crescunt cum audientibus*.

Die Nr. 21–28 sprechen von durchaus möglichen Anpassungen aus kulturellen und pastoralen Notwendigkeiten, von einem sakralen Sprachstil etc.

Nr. 29 kommt dann auf ein Problem, das in manchen Gegenden extrem virulent, in anderen praktisch inexistent ist: die Forderung nach einer politisch

korrekten Sprache. Die Bestimmungen der Nr. 29 sind sehr vorsichtig und allgemein, die Nr. 30 und 31 geben konkretere Hinweise. Nr. 29 sagt ganz allgemein, dass die Texte der Liturgie natürlich nicht diskriminieren wollen. Wenn es also im Canon Romanus heißt:

Et omnium circumstantium quorum tibi fides cognita est et nota devotio

dann geht es hier um all die Anwesenden, die um den Altar herumstehen. Die Frage, ob diese männlich oder weiblich, schwarz oder weiß, jung oder alt, verheiratet oder ledig sind, kann man natürlich stellen, ist hier aber nicht thematisiert. Das einzige, was hier thematisiert wird, ist, dass sie um den Altar stehen. Wer hier nun irgendeine Gruppe diskriminiert sieht, weil sie nicht eigens thematisiert wird, trägt ein Problem in den Text hinein, das dem Text selbst vollkommen fremd bleibt. Der Canon Missae spricht ja öfter mal »inklusive«: *famulorum famularumque tuarum*, aber das hat nichts Gekünsteltes. Eine durchgängige Belastung des Textes mit einer Fragestellung, die ihm vollkommen fremd ist, möchte Nr. 29 nicht als Grund gelten lassen »den rechtmäßig promulgierten biblischen oder liturgischen Text zu verändern«. Ein konkretes Beispiel aus der Bibelübersetzungspraxis: Ein deutscher Koheletkommentar sollte jüngst ins Englische übersetzt werden. Kohelet, ein sehr philosophisches Buch, spricht über 50mal vom Menschen. Früher hieß das dann im Englischen einfach:

What profit hath *a man* of all his labour which he taketh under the sun? (1,3)

Da ist heute ein Problem: »a man«. Der Übersetzer, der andererseits die poetische Schönheit des Koheletbuchs zu Recht nicht mit Wortungetümen wie »human beings« oder ähnlichem verunstalten wollte, fand eine, wie er meinte, geniale Lösung. Er schrieb einfach überall »we« und »our«: »what profit have we of all our labour which we take under the sun?« Hier sind nun alle eingeschlossen, kein Sprachempfinden verletzt, alles scheinbar wunderbar. Nur Gewinn, kein Verlust. Aber: Der »Philosoph« Kohelet hätte nicht schlimmer in sein Gegenteil verkehrt werden können. Wenn Kohelet vom Menschen spricht, kennt er nur einsame Individuen, ein »Wir« kommt in Kohelets Denken nicht vor. Indem in diesen »existentialistischen« Denker ein Problem hineingetragen wurde, das ihm völlig fremd ist, ist er, ohne dass der Übersetzer das gemerkt hat, in sein Gegenteil verkehrt worden: er wurde zu einem Denker des »Wir«. LA 29–32 warnt zu Recht vor inhaltlichen Verlusten durch scheinbar bloß stilistische Veränderungen.

Nach diesen allgemeinen Darlegungen in den Nr. 19–33 folgen die dann schon besprochenen Ausführungen zur Bibelübersetzung in 34–45. In 46–

62 folgen konkretere Normen für die Übersetzung liturgischer Texte außer der Bibel.

So nennt die Nr. 49 nun explizit, was bei den vorigen Überlegungen größtenteils im Hintergrund steht: der biblische Bezug der liturgischen Texte ist unbedingt zu wahren, er darf keiner Mode, sei es das Streben nach falsch verstandener Verständlichkeit, sei es politische Korrektheit oder irgendeine sonstige liturgiefremde Überlegung, geopfert werden. Nr. 49 bestimmt ausdrücklich:

Die Methode, die liturgischen Bücher zu übersetzen, soll den Zusammenhang zwischen dem Bibeltext selbst und den liturgischen Texten der kirchlichen Tradition, die reich sind an biblischen Begriffen oder zumindest an einschlussweisen biblischen Anspielungen, verdeutlichen.

Liturgische Übersetzung ist keine pastorale Vereinfachung, sondern will das ganze komplex-subtile Spiel des Textes v. a. mit der Bibel herüberretten. Wie oft ist hier früher gesündigt worden! Das dritte Eucharistische Hochgebet zitiert gleich nach dem Sanctus eine theologiegeschichtlich hochbedeutsame Stelle aus Maleachi: Mal 1,11, wo der Prophet sagt:

ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda quia magnum nomen meum in gentibus dicit Dominus exercituum.

Mal 1,11 ist seit dem Ende des 1. Jh., angefangen mit der Didache¹⁰ über Justinus Martyr¹¹ bis Irenäus von Lyon¹² die zentrale biblische Bezugsstelle, in der die apostolischen Väter die Eucharistie der völkerumspannenden Kirche vorausgesagt finden.¹³ Diese Stelle nimmt das Hochgebet mit folgenden Worten auf:

»populum tibi congregare non desinis, ut a solis ortu usque ad occasum oblatio munda offeratur nomini tuo.«

Natürlich meint »vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang« »von Ost bis West«, also: »überall«. Und doch darf man das Hochgebet an dieser Stelle nicht übersetzen, wie es die französische Ausgabe des Messbuchs getan hat:

»tu ne cesses de rassembler ton peuple, afin qu'il te présente partout dans le monde une offrande pure.«

¹⁰ Did. 14,3; FC 1, 134.

¹¹ Justinus Martyr, Dial. Tryph. 28,5; 41,2; 117,1: PTS 47, 115f.138.271.

¹² Irenäus, Adv. Haer., 4,17,5: FC 8/4, 134–136.

¹³ Vgl. Karl Suso Frank, Maleachi 1,10ff in der frühen Väterdeutung, in: Theologie und Philosophie 53 (1978) 70–78.

Der biblische Bezug und in diesem Fall auch eine reiche patristische Tradition werden hier durch die vereinfachende Übersetzung einfach ausgelöscht. Das verbietet nun ganz zu Recht LA 49.

Hierzu noch ein letztes Exempel: Im Kelchwort des Vierten Hochgebets heißt es:

accipiens calicem ex genimine vitis repletum

Die Formulierung will nicht darüber informieren, was denn in dem Kelch drin war. So aber im Deutschen und vielen anderen Übersetzungen: »nahm er den Kelch mit Wein«. ¹⁴ Keiner der Evangelisten sagt uns in seinem Einsetzungsbericht, was in dem Kelch drin war, weil das banal ist. Auch die Liturgie will uns diese Information nicht geben. Vielmehr zitiert »ex genimine vitis repletum« Mt 26,29 (vgl. Mk 14,25) wo Jesus nach dem Mahl sagt:

dico autem vobis non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei.

Durch das intertextuelle Spiel mit dem Evangelientext spielt die Liturgie hier mehrere Momente dieses Mahls ein: zum einen, dass es Jesu letztes Mahl war, vor allem aber seinen eschatologischen Charakter. Das muss wörtlich übertragen werden, sonst geht die biblische Anspielung verloren.

Die Nr. 56 gibt eine sehr konkrete Übersetzungsanweisung, die im angelsächsischen Sprachraum wegen der seit langem eingeschliffenen anderen Formel und weil man sagen wird, niemand verstehe das mehr, Probleme schaffen dürfte:

»Bestimmte Wörter, die zum Bestand der gesamten oder eines großen Teils der frühen Kirche gehören ... sollen in der Übersetzung, soweit möglich, beibehalten werden, wie die Gemeindeantwort *et cum spiritu tuo*«.

Warum ist eine solche konkrete Anweisung, eine vielen unverständliche Grußformel wortwörtlich zu übertragen, zu begrüßen? Weil der Gruß biblisch ist. Paulus pflegt seine Briefadressaten so zu grüßen:

Gal 6,18: gratia Domini nostri Iesu Christi *cum spiritu vestro* fratres amen

Phil 4,23: gratia Domini Iesu Christi *cum spiritu vestro* amen

2Tim 4,22: Dominus Iesus *cum spiritu tuo* gratia nobiscum amen

Phmn 1,25: gratia Domini nostri Iesu Christi *cum spiritu vestro* amen

¹⁴ Frz.: »il prit la coupe remplie de vin«; engl.: »he took the cup, filled with wine«; port.: »tomou o cálice com vinho«; dagegen span.: »tomó el caliz lleno del fruto de la vid«.

Man sagt: Das versteht doch niemand. Das stimmt. Auch ich weiß nicht, was der Apostel mit dieser ihm eigenen Formel genau sagen will. Niemand weiß genau zu erklären, was Paulus meint. Er spricht von einem Geist, den eine Ortskirche insgesamt oder ein Amtsträger wie Timotheus einzeln hat. Man kann sich so etwas vorstellen wie den Engel der Gemeinde, von dem die Briefe der Offenbarung immer wieder reden. Dort kann es ein Himmelswesen oder auch der Bischof sein. Wie dem auch sei. Der Gruß ist spezifisch neutestamentlich und sollte in der Kirche unbedingt beibehalten werden. Wenn er Anlass zur Meditation gibt, umso mehr.

Nr. 57 besteht auf der möglichst exakten Beibehaltung oder Nachahmung von Aussagenzusammenhängen, Wortstellungen. Das scheint pedantisch, aber leider wäre es früher nötig gewesen. Dann hätte man im Deutschen die Worte

Accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti, qui pro vobis ... etc.

Nicht übersetzen können mit

Nehmet und trinket alle daraus. Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut das für euch ... etc.

Im Lateinischen ist der Genitiv *testamenti* abhängig nicht nur von *calix*, sondern auch von *sanguinis*: »Blut des Bundes«. Dieser Zusammenhang ist im Deutschen aufgelöst worden: der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut Der Ausdruck »Blut des Bundes« ist aus der deutschen Fassung verschwunden; er ist jedoch ein Zitat aus Ex 24,8:

Da nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: Das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Worte mit euch geschlossen hat.

Mit diesen Worten wurde der Sinaibund geschlossen. Wenn Jesus im Abendmahlssaal die Worte zitiert, mit denen Mose den Sinaibund schloss, dann darf dieses Zitat in der deutschen Übersetzung nicht ausfallen.

Ich breche hier ab. Es ist deutlich geworden, dass die Übersetzung liturgischer, ebenso wie biblischer Texte eine anspruchsvolle Angelegenheit ist, da keineswegs nur die Beziehung zwischen dem Text und seinem Hörer zu beachten ist, sondern darüber hinaus vielfältige intertextuelle Bezüge, die dem Text seine Tiefe und seinen Reichtum geben, mitübertragen werden müssen. Die Übersetzungsprinzipien der Instruktion wollen und können dazu eine Hilfe sein. Sie sind in jedem Fall ein Fortschritt gegenüber dem, was bei

der deutschen Übersetzung von 1975 offenbar leitende Theorie war. In der Praxis ist es oft nicht leicht, ja es ist eine Herausforderung, diesen Prinzipien zu genügen. Wir dürfen aber von ihrer Beachtung bessere Texte erhoffen, *qui crescunt cum audientibus*, und speziell eine größere Bibelnähe unserer Gebetstexte.