

## *Uwagi egzegety do instrukcji Liturgiam authenticam*

Organizatorzy tego spotkania zaprosili mnie, abym przedstawił instrukcję *Liturgiam authenticam*. Czuję się zaszczycony tym, że jako Nieliturgista mogę przemawiać do grona fachowców z tej dziedziny. Jestem egzegetą Starego Testamentu z Frankfurtu i jako biblista i tłumacz mam mówić o instrukcji dotyczącej przekładów. Nie oczekujcie ode mnie, że wyjaśnię kanoniczne ustalenia instrukcji *Liturgiam authenticam*. Mam jednak nadzieję, że rozważania egzegety mogą przekazać impulsy odnośnie do zasad tłumaczenia podanych w tej instrukcji.

Pozwólcie na początek krótkie wspomnienie autobiograficzne. W latach osiemdziesiątych pracowałem w obozie dla uchodźców w Azji południowowschodniej. Pracowaliśmy tam trzej jezuici: Francuz, Amerykanin ze Stanów Zjednoczonych i ja Niemiec. Każdego dnia jechaliśmy do kościoła, gdzie po angielsku sprawowaliśmy Mszę. Wcześniej odmawialiśmy brewiarz, każdy pięknie po jezuicku dla siebie: Francuz po francusku, Amerykanin po angielsku, a ja – jako, że miałem zostać patrologiem – po łacinie. W czasie Mszy słyszałem po angielsku oracje, które wcześniej odmawiałem po łacinie i dziwiłem się bardzo. Z Francuzem rozmawiałem o tym często, gdyż jego francuskie oracje były jeszcze inne. Wtedy na pięknej iluzji, że w końcu odmawiamy w różnych językach tę samą modlitwę, pojawiły się rysy. Dobrze, to można było jeszcze wytrzymać. Ale, to prawda, jako międzynarodowa wspólnota dziwiliśmy się tam w buszu oracjom w naszych ojczystych językach i był to dla nas problem.

Ale do instrukcji. Ma ona pięć części. Moje uwagi ograniczę do najobszerniejszej części drugiej: Tłumaczenia tekstów liturgicznych na języki narodowe. Rozpoczyna się ona ogólnymi zasadami dotyczącymi przekładu. Po nich następują konkretne normy dotyczące tłumaczeń Pisma Świętego i opracowywania lekcjonarzy, w punkcie trzecim omówiono normy odnośnie do tłumaczenia pozostałych tekstów liturgicznych, a w czwartym normy dotyczące tekstów specjalnego rodzaju i o charakterze rubrykalnym.

Część, która najbardziej leży mi na sercu, to ta o Piśmie Świętym i lekcjonarzach. Nie tylko dlatego zajmuję się nią, ale również dlatego, że sprawia sobą najwięcej trudności. Pismo Święte różni się przynajmniej dwiema istotnymi sprawami od innych tekstów liturgicznych. Po pierwsze, jego tekst nie jest po prostu ustalony, nie ma *tego* jednego tekstu Pisma Świętego. Istnieje tekst masorecki, Septuaginta, istnieją różne tradycje tekstowe w Nowym Testamencie. Tekst biblijny posiada wewnętrzną różnorodność i pewną zmienność, która przynosi swoje własne problemy. Po drugie, słowo Boże nie jest w ten sam sposób do dyspozycji Kościoła jak teksty liturgiczne.

Normy tłumaczenia tekstów Pisma Świętego i tworzenia lekcjonarzy uważają w numerach 34–36 za słuszne, aby każdy obszar językowy posiadał jeden przekład Pisma Świętego, „który byłby stosowany we wszystkich częściach różnych ksiąg liturgicznych” (36): mszale, Liturgii Godzin, rytuałach. Dla niemieckiego obszaru językowego jest to *Einheitsuebersetzung*. Nr 37 dotyczy wyboru tradycji tekstowej do lekcjonarza, nr 38 wyboru tekstu krytycznego, nr 39 zakresu perykop biblijnych, numery 40–44 zasad tłumaczenia.

Ale po kolei. Nr 37 rozpoczyna się zaleceniem: „Jeżeli przekład biblijny, na podstawie którego ułożono Lekcjonarz, wskazuje na lekcje, które różnią się od przedstawionych w łacińskim tekście liturgicznym, należy wszystko, co dotyczy ustalenia tekstu kanonicznego Ksiąg Świętych, odnieść do normy wydania Nowej Wulgaty”.

Zdanie to u wielu egzegetów wywołało niepokój. Wydaje się bowiem, że Neowulgata, która oczywiście powstała na bazie języków oryginalnych, została uczyniona normą wyboru tekstu krytycznego w wydaniach Biblii w językach narodowych. Nie wierzę jednak, że tak jest. Gdyby tak było, powstałby problem. Krytycy mówią: Neowulgata co do powstania jest jednym z wielu tłumaczeń, powstała dla odnowionej łacińskiej liturgii, przede wszystkim Mszy i Liturgii Godzin. W sprawie krytyki tekstu i sposobu tłumaczenia nie może być normą dla innych przekładów. I to jest w istocie właściwe. Mówi się dalej: *Liturgiam authenticam* chce nadać autorytet Nowej Wulgacie, tak jak uczynił to Sobór Trydencki w stosunku do Wulgaty św. Hieronima. Sobór Trydencki nie uczynił jednak starej Wulgaty normą krytyki tekstu, lecz ogłosił ją jedynie autentycznym wydaniem Biblii nadającym się do argumentacji teologicznych i dotyczącym zakresu norm kanonu. Nie podważa to jednak autorytetu tekstów hebrajskich i greckich oraz pracy nad krytyką tekstu. Również to jest słuszne. Sobór Trydencki znał problemy krytyki tekstu, ale strzegł się, aby nie rozstrzygać o krytyce tekstu, ponieważ to nie jest kompetencją Urzędu Nauczycielskiego.

Wydaje się jednak, że w oczach niektórych egzegetów pierwsze zdanie numeru 37 mówi dokładnie o tym: Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów normuje rozstrzygnięcia krytyki tekstu biblijnego przez to, że jako zasadę poleca rozstrzygnięcia Neowulgaty.

Wrażenie, że Kongregacja chce ustalić tekst biblijny, przypominałoby, o ile tak jest, fatalną aferę z Wulgatą sykstyńską z roku 1590. Papież Sykstus V, wypełniając polecenie Soboru Trydenckiego, zarządził nowe wydanie Wulgaty. Sprawa ta leżała mu osobiście bardzo na sercu i za to należy mu się chwała. Jego bowiem poprzednicy nie uważali wydania Biblii za ważne i dali pierwszeństwo innym sprawom, np. Indeksowi ksiąg zakazanych. Sykstus V posunął naprzód sprawę wydania Wulgaty. Ponieważ jednak praca komisji złożonej z profesorów i kardynałów nie podobała mu się, rozwiązał ją. Nie zgadzał się z ich rozstrzygnięciami dotyczącymi krytyki tekstu. Papież postanowił 17.11.1588 wydać ją na własną rękę i według swego wyobrażenia dotyczącego krytyki tekstu, ponieważ był przekonany, że także w sprawie krytyki tekstu posiada szczególną pomoc Bożą.

Fachowcy i wielka część papieskiej kurii była przerażona, najbardziej późniejszy święty doktor Kościoła kard. Robert Bellarmin. Papież, jak się wydaje, podniósł rękę na słowo Boże, które nie jest do dyspozycji nawet dla Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Gdyby się o tym dowiedzieli protestanci!<sup>1</sup> Czyniono wszystko, aby zapobiec rozprzestrzenianiu się Biblii sykstyńskiej. Całkowicie to się nie udało. Papież zmarł

---

<sup>1</sup> (haeretici) „enim hactenus variis calumniis et imposturis efficere conati sunt, ut populus persuaderetur Romanum Pontificem extollere se supra omne quod dicitur Deus, nunc multo plausibilis effecisse videretur, 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”.

wkrótce, a wtedy kard. Santori zwrócił się do generała jezuitów, Aquaviva z poleceniem, aby na koszt papieża wykupić wszystkie możliwe do zdobycia egzemplarze Biblii sykstyńskiej. 15 kwietnia 1594 r. papież Klemens VIII zarządził ich zniszczenie i zatroszczył się o nowe, tym razem poprawne wydanie Biblii sykstyńsko-klementyńskiej. R. Bellarmin spoglądając wstecz, pisał do Klemensa VII: „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 e corso mai pericolo maggiore”.

Gdyby pierwsze zdanie instrukcji *Liturgiam authenticam* nr 37 chciało normować tekst krytyczny Biblii, byłby to problem, gdyż powstałoby złudzenie, że władza kościelna chce rozstrzygać o tekście biblijnym. Rzeczywiście jednak dalszy ciąg numeru 37 pokazuje, że tu – wbrew pierwszemu złudzeniu – nie ma mowy o krytyce tekstu. Instrukcja podaje w numerze 37, po tym mogącym być źle zrozumianym pierwszym zdaniu, dalej: „Dlatego w tekstach deuterokanonicznych i innych, a mianowicie tam, gdzie są różne tradycje manuskryptów, przekład liturgiczny powinien być sporządzony według tej samej tradycji, za którą poszło wydanie Nowej Wulgaty”.

Nie chodzi o wersję, ale o tradycję tekstu, które mogą się różnić, przede wszystkim w księgach deuterokanonicznych. Już św. Hieronim rozpoczyna wstęp do swego tłumaczenia Księgi Daniela słowami: Kościoły Pana i Zbawcy nie czytają Księgi Daniela według Septuaginty, ale używają wydania Theodocjona. Nie wiem, dlaczego tak się stało. Jedno mogę potwierdzić, że (Księga Daniela z Septuaginty) różni się bardzo od prawdy (Biblia Hebrajska) i słusznie została odrzucona.

Kościół otrzymany od Izraela Stary Testament w pierwszych 400 latach czytał z Septuaginty. Tekst ten nie został nigdy ściśle określony. Istnieją różne greckie wydania tekstu wielu ksiąg. Księga Tobiasza jest przekazana w obu Kodeksach Aleksandryjskich i Kodeksie Watykańskim w jednej wersji, w Kodeksie Synaickim jest ona zmieniona i o wiele dłuższa. Ponieważ Kościół wprawdzie przyjął księgi do kanonu biblijnego, nigdy jednak określonej wersji, dlatego obie wersje były początkowo obowiązującymi wydaniem tej księgi. Kiedy Hieronim około 390 r. z polecenia papieża Damazego przygotował jednolitą łacińską wersję Biblii, sięgnął, wbrew 400-letniej praktyce Kościoła, po protomasorecki tekst synagogałny. W ten sposób, mimo początkowego sprzeciwu Augustyna, została uznana i przyjęta jeszcze jedna wersja tekstu, tekst protomasorecki, jako natchniony tekst biblijny. Augustyn pisał w *Państwie Bożym* XXIII 44, że trzyma się tekstów nowotestamentalnych, które wykorzystują zarówno tekst protomasorecki, jak i Septuaginty oraz uznają go za natchniony. Zdanie Augustyna jest też zdaniem Kościoła katolickiego. Posiadamy różne wersje, tzn. różne tradycje tekstu wielu ksiąg Starego Testamentu: Daniela, Estery, Tobiasza, Jeremiasza.

Dla wydania Biblii w języku narodowym należy najpierw ustalić, jaką wersję chce się tłumaczyć. Przetłumaczę dłuższą wersję Jeremiasza według tekstu masoreckiego czy też wybiorę krótszą wersję Septuaginty, której Kościół Wschodni do dziś wyłącznie używa? Czy przetłumaczę dłuższą grecką wersję Księgi Daniela z Pieśnią Trzech Młodzieńców, z opowiadaniem o Zuzannie, z bożkiem Bel, albo krótszą masorecką, którą przyjęła *Biblia Lutra*. Nie chodzi tu o wersję w sensie krytyki tekstu, ale o literacko różne wydania jednej księgi. W rozumieniu Kościoła wiele z nich mo-

że być kanonicznymi, ale *Liturgiam authenticam* nr 37 określa, że w lekcjonarzach należy wszędzie używać tej samej literackiej wersji danej księgi, a mianowicie tej, z której korzysta Neowulgata. To nie jest żaden atak na tekst biblijny, jak się niektórzy krytycy obawiają. Neowulgata nie zmienia także nic w tym, co Kościół łaciński czyni od Hieronima i Augustyna: czyta on dłuższą masorecką wersję Księgi Jeremiasza, dłuższą teodocjańską wersję Daniela i dłuższą wersję Księgi Estery z Septuaginty.

Ale nr 38 *Liturgiam authenticam* rzeczywiście zaczyna mówić o właściwych pytaniach dotyczących krytyki tekstu. Rozpoczyna się: „Często dopuszcza się, żeby zgodnie z wydaniem krytycznym i na podstawie ogólnej aprobaty specjalistów, wprowadzona została druga lekcja wersetu”.

Jest tu rzeczywiście powiedziane: Neowulgata nie chce odebrać pracy nad krytyką tekstu innym wydaniom Biblii. Jest to bardzo ważne. Szkoda byłoby, gdybyśmy znowu, jak kiedyś przy aferze związanej z Biblią sykstyńską, musieli mobilizować cały zakon jezuitów, aby odkupić na koszt papieża kompromitujące wydanie Biblii. Drugie zdanie numeru 38 porusza trudny problem. Krytyka tekstu Neowulgaty nie ma wartości normującej i inne wydania mogą od niej odbiegać. „Nie wolno tego czynić w odniesieniu do tekstów liturgicznych, jeżeli chodzi o elementy czytania, które są ważne z powodu ich zgodności z kontekstem liturgicznym, albo gdyby zawarte w tej instrukcji zasady w przeciwnym wypadku miały zostać złamane”.

Zdarza się, że dla łacińskiej liturgii wybierany jest łaciński tekst biblijny, który pasuje do święta albo sytuacji liturgicznej, jednak tylko według Neowulgaty. Instrukcja chciałaby utrzymać, w każdym razie dla lekcjonarzy, jako zasadę krytyki tekstu, aby nie odrzucać właśnie tych wersji, z powodu których tekst biblijny wszedł do określonego użycia w liturgii. Jeśli np. w obrzędzie egzorcyzmu odmawia się Psalm 11: „oculi eius in pauperem respiciunt”, to jest to dokładnie to sformułowanie, o które chodzi w tym kontekście liturgicznym. Bowiem następna modlitwa rozpoczyna się słowami: „Deus, qui ... in pauperem respicit”. Tylko wersja „oculi eius in pauperem respiciunt” nie jest według masoreckiej tradycji tekstu. Psalterz galikański słowo „pauper” posiada z Septuaginty. W oryginale hebrajskim tekst ten brzmi: Jego oczy spoglądają w dół. Również Psalterium Pianum przetłumaczyło ściśle za tekstem masoreckim: „oculi eius respiciunt”. Neowulgata, która ostrożnie podaje zgodnie z tekstem masoreckim stary tekst Hieronima, pozostaje tutaj przy tekście galikańskim. I tu powstaje problem: Z jednej strony w rytuale egzorcyzmów psalm ten ma rzeczywiście sens tylko w wersji Septuaginty. Z drugiej strony tłumaczenie Biblii, które winno być przygotowane na bazie tekstu masoreckiego, nie może przyjąć wersji galikańskiej w psalterzu z powodu rytuału egzorcyzmów. Być może należałoby w tym przypadku dla tego szczególnego rytuału przyjąć galikański psalterz, inaczej niż w Liturgii Godzin czy lekcjonarzu. Ale to byłoby sprzeczne z *Liturgiam authenticam* nr 36. *Liturgiam authenticam* nr 38 sygnalizuje więc problem. Dla niemieckiego obszaru językowego dochodzi jeszcze to, że uzgodniliśmy tłumaczenie psalmów z protestantami, jak sobie tego życzył Sobór Watykański – oczywiście na bazie tekstu masoreckiego, bez niezbyt wielu wariantów galikańskich.

Neowulgata w wielu miejscach posiada stary tekst Hieronima, który również jest podany według tekstu masoreckiego, nawet wtedy, jeśli przez to odpadł jakiś wariant, który był powodem wyboru tekstu biblijnego do szczególnego użycia w liturgii. Czy-

tanie na 8 grudnia pochodzi z Księgi Rodzaju 3. W wersji 15 Stara Wulgata posiadała jeszcze zgodnie z Septuagintą: „inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius **ipsa** (scil. mulier) conteret caput tuum”.

Sformułowanie, że kobieta zmiążdży głowę wężowi, stało się znaczące dla przedstawienia Niepokalanej. Mimo to Neowulgata podaje ściśle według tekstu masoreckiego: „inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius; **ipsum** (scil. semen) conteret caput tuum”.

Przez to wprawdzie odpada z czytania uroczystości Niepokalanego Poczęcia wersja, która przy wyborze tego tekstu nie była bez znaczenia, ale z punktu widzenia naukowej krytyki tekstu byłaby to samowola, gdyby odstąpić, w tym jednym przypadku, od formy tekstu masoreckiego. Neowulgata oczywiście nie chce nienaukowej samowoli przy wyborze tekstu, nawet jeśli wydawała się ona właściwa dla użytku liturgicznego.

Drugie zdanie *Liturgiam authenticam* nr 38 rozumiem jako wskazanie problemu, że szczególne przemyślenia są konieczne, jeśli czytanie weszło do liturgii z powodu określonej wersji, którą dostosowała Neowulgata, jednak w tłumaczeniach Biblii te wersje, które nie pochodzą z Nowej Wulgaty, ale z pierwotnego tekstu, są patrząc naukowo problematyczne a nie zmuszające. Można by to zdanie, które później następuje, sformułować jako zaproszenie: „Co do miejsc pozbawionych przyzwolenia wynikającego z krytycznego tekstu, należy wprowadzić szczególną zasadę dobierania tych wersji, które zawiera aprobowany tekst łaciński”. Należy koniecznie uwzględnić tekst Nowej Wulgaty, ale w pytaniach dotyczących krytyki tekstu jest ona tłumaczeniem, jak każde inne, a władza kościelna nie może jej przyznawać wyższych kompetencji. Nie wierzę, aby Instrukcja chciała zmienić to, co Sobór Trydencki ustalił co do Wulgaty, a czego Bellarmin bronił przy aferze z Wulgatą Sykstyńską.

Numer 40–45 zajmują się w końcu zasadami tłumaczeń przy wydaniach Biblii. I tak nr 41 pragnie zapewnić, że przy wyborze równoważnego tekstu należy uwzględnić teologiczne i liturgiczne tradycje, aby „przekład wyrażał przekazany sens chrystologiczny, typologiczny lub duchowy oraz ukazywał jedność i związek między obydwojma Testamentami”.

Skoro więc trzeba wybierać między różnymi możliwościami przekładu, tłumacz Biblii winien zdecydować się na tę możliwość, która jest zgodna z najwcześniejszym przekazem kościelnym. Nr 41a zaleca kierować się przy tym Nową Wulgatą (tekst jest tutaj tak niejasny, że dobry tłumacz niemiecki myślał, że chodzi w numerze 41 ciągle jeszcze o wybór wersji). Również tutaj trzeba rozważyć pojedyncze przypadki. We wstępie do Neowulgaty czytamy wyraźnie w punkcie 3: „Należy się koniecznie strzec przed tym, aby przy tłumaczeniu tekstów Starego Testamentu nie ulec wpływom nauki nowotestamentalnej, podobnie należy się strzec, aby do tekstów Nowego Testamentu nie wprowadzać rozwiniętej późniejszej tradycji”<sup>2</sup>.

Obie sprawy są ważne. Często uwzględnia się tradycję jako dobrą podstawą przy formułowaniu tłumaczeń, jak w przypadku imienia Boga, którego nr 41c wprowadza

<sup>2</sup> Cavendum tamen omnino erit ne in vertendos textus Veteris Testamenti inferantur doctrinae Novi Testamenti; item ne in textus Novi Testamenti inducantur „explicitationes” traditionis senioris.

jako konkretny przykład, a do którego jeszcze wrócę. W innych przypadkach, jak w znanym Hieronimowym „rorate caeli de super et nubes pluant **iustum**, aperiatur terra et germinet **salvatorem**”, nie czyni się tego, jak tego nie czyni Nova Vulgata, która tekst Hieronimowy przekazuje tu ściśle według tekstu masoreckiego (również Septuaginty) i jako „iustitiam” i „salvationem”. Nr 41 wskazuje po prostu na to, że poszczególne fragmenty biblijne są umieszczone w różnych kontekstach. Kiedy są czytane w liturgii, znajdują się w kontekście np. święta maryjnego. W literaturze patrystycznej doznało to szczególne miejsce chyba określoną interpretację. Wszystko to *Liturgiam authenticam* chciałaby uwzględnić przy decydowaniu się na którąś z możliwości tłumaczenia. Ale oczywiście taki fragment umieszczony jest najpierw i przede wszystkim w kontekście swojej księgi. Kiedy więc jakieś szczególne słowo, słowo kluczowe znajduje się w obrębie danej księgi biblijnej, wtedy muszą je tłumaczyć według możliwości stale tak samo. Nie mogą robić dla niego wyjątku z powodu użycia go w liturgii, a przez to wrywać je z kontekstu jego księgi. Tego nie chce także *Liturgiam authenticam*, co podkreśla nr 42. Tradycja również nigdy tak nie postępowała. Przykład: Drugim psalmem drugiego nokturnu z 1 stycznia, oktawy Bożego Narodzenia, jest Psalm 87 (86), w którym w Psalterzu galikańskim (= według Septuaginty) czytamy: „Numquid Sion dicet homo et homo natus est in ea”. Wers ten jest powodem, dlaczego psalm ten wszedł do oficjum w oktawie Bożego Narodzenia: „homo natus est in ea”. W brewiarzu trydenckim antyfony brzmiała: „Homo natus est in ea, et ipse fundavit eam Altissimus”.

Sam wers psalmu brzmi: „Numquid Sion dicet: homo et homo natus est in ea”<sup>3</sup>.

Kiedy w XX wieku przyjęto do brewiarza Psalterium Pianum, które chciało bardziej zrozumiale przetłumaczyć tekst hebrajski, przetłumaczono tekst hebrajski jako „każdy człowiek”: „viritim omnes sunt nati in ea” – „każdy człowiek urodził się na nim”.

Ale przez to znikło to, co dla Ojców i liturgii było rozstrzygające „homo natus est in ea, et ipse fundavit eam Altissimus”. Domagała się tego wierność dla sensu tekstu pierwotnego. Dano sobie radę z zachowaną antyfoną: „Homo natus est in ea, et ipse fundavit eam Altissimus”.

W dzisiejszej Liturgii Godzin mamy tekst Neowulgaty, który brzmi: „Hic et ille natus est in ea”.

Rozstrzygającego „homo natus est” brakuje, podobnie jak w Psalterium Pianum, ale do dziś antyfony ze starym przekładem zapewnia bożonarodzeniowy sens psalmu z 1 stycznia. Neowulgata i Psalterium Pianum pragną oddać to, co pomyślane jest w tekście hebrajskim i rezygnują z tłumaczenia, które miało specjalny sens chrystologiczny. Stare tłumaczenie zostało zachowane w antyfonie. Wydaje mi się, że to dobra droga, także dla nadzwyczajnych wersji liturgicznych, które stały się znaczące. Antyfony, kazania czy katechezy muszą podawać, czego odpowiedzialna krytyka tekstu i odpowiednie tłumaczenie nie mogą uczynić. *Liturgiam authenticam* w numerze 42 podkreśla, że godne uwagi aspekty, jak historia interpretacji, tradycja liturgiczna, kościelne misteria zbawienia nie mogą w żaden sposób ograniczać wierności wobec tekstu oryginalnego. Nr 41c podaje na to przykład: tłumaczenie imienia Bożego,

<sup>3</sup> *Breviarium Romanum ex decretum S. c. Trid. restitutum*, 1794.

świętego tetragramatu. Tłumaczenie tekstu hebrajskiego na język narodowy powinno uwzględniać żydowskie i kościelne rozumienie. Bardzo ucieszyłem się tym konkretnym wskazaniem instrukcji, nie tylko dlatego, że my w ogóle nie znamy prawdziwego sposobu wymawiania imienia Bożego, nie dlatego, że wypowiedanie imienia Bożego rani bardzo Żydów, ale dlatego, że nasze chrześcijańskie Pismo Święte wymaga od nas tłumaczenia przez „Dominus Pan”. Tekst masorecki domaga się w swojej wokalizacji sformułowania „Adonai – Pan”. Septuaginta tłumaczy konsekwentnie „Kyrios”. Nowy Testament przestrzega zasady niewypowiedzenia imienia Bożego bez wyjątku i pisze jak Septuaginta „Kyrios”. To wiąże nas chrześcijan, podobnie jak Żydów.

Istnieją nowoczesne tendencje, które uważają słowo „Kyrios Dominus” za zbyt patriarchalne, bo wyraża ono zarazem panowanie jak i rodzaj męski. Wychodząc z Biblii – a ona jest najwyższą normą nie tylko dla Urzędu Nauczycielskiego, ale także dla ludu Bożego – mimo wszystko wydaje mi się to słowo nie do zastąpienia. Nowy Testament używa tytułu „Kyrios” także w stosunku do Chrystusa, czasem wprost z dwuznacznością, czy chodzi o Pana Boga albo o Jezusa (Łk 1,17.76; Ml 3,1? czy Łk 1,43?). Chrystologia Nowego Testamentu straciłaby coś istotnego, gdyby imię Boga albo słowo „Kyrios” tłumaczono przez jakieś inne słowo niż „Pan”. Przepis instrukcji jest spóźniony.

### **O przekładach tekstów liturgicznych**

Opuśćmy normy dotyczące tłumaczeń Biblii i przejdźmy do zarządzeń dotyczących przekładu tekstów liturgicznych. W numerach 19–33 znajdują się ogólne zasady tłumaczenia tekstów biblijnych i liturgicznych. Nr 19 rozpoczyna się programowo:

„Słowa Pisma Świętego oraz inne słowa, wypowiedane w celebracjach liturgicznych, zwłaszcza przy sprawowaniu sakramentów, nie mają przede wszystkim stanowić odzwierciedlenia wewnętrznej dyspozycji wiernych, lecz wyrażają prawdy przekraczające granice czasu i miejsca”.

Chodzi prawdopodobnie o ratowanie ponadsubiektywności tekstów liturgicznych, których przy tłumaczeniu nie można zredukować do subiektywnych odczuć. Jeżeli dobrze widzę, poruszony jest tam problem starej dyskusji, co to znaczy, że tekst ma być „zrozumiały”. Kaczynski poruszył ten problem w swojej krytyce tej Instrukcji. Według niego Instrukcja wprowadza fałszywe kryteria przekładów. Pisze on: „Kto kiedykolwiek tłumaczył łacińskie oracje, wie, że w żywych językach nie można oddać ich krótkiego i skąpego sposobu przekazu, jeśli w języku narodowym tekst wspólnoty, która go słucha, ma być zrozumiała i przynieść dobro duchowe”.

Co to znaczy „zrozumiałość”? Sprawa ta jest kompleksowa. Z jednej strony teksty mszalne nie są pomyślane na katechezę dla początkujących, lecz dla wprowadzonych do uczestnictwa we Mszy. Z drugiej strony są też teksty liturgiczne – szczególnie w specjalnych przypadkach – dla tych, którzy po raz pierwszy spotykają się z nauką chrześcijańską. Co znaczy w tych tekstach „zrozumiałość”? Znaczy to, że muszę dany tekst już przy pierwszym usłyszeniu całkiem pojąć i wyczerpać? Teksty biblijne nie są takimi na pewno. Teksty liturgiczne również. Są nimi może opowiadania biblijne. Anglosascy egzegeci mówią: „fool proof compositions”, co znaczy, że również najbardziej niewyćwiczeni słuchacze i czytelnicy mogą zrozumieć ich pierwszy, i po-

wiedzmy, powierzchowny sens. Później teksty te są tak wyrafinowane, że przy każdym nowym słuchaniu bardziej wyćwiczonemu słuchaczowi otwierają coraz bardziej jego poziomy znaczeniowe. Tekst w swojej wewnętrznej kompozycji i subtelności zostaje coraz lepiej zrozumiany, ale nigdy do końca nie wyczerpany. Grzegorz Wielki ujął to trafnie: „*Sacra Scriptura crescit cum legente*”.

Dla początkującego, niemowlaka jest jak mleko – „fool proof compositions”. Dla dorastającego staje się stałą strawą. Dla znawcy rarytasem. Wzrasta wraz z czytelnikiem, który do niej nigdy nie dorośnie. Dobry tekst jest zrozumiały w tym sensie, że zawsze rozumie się go trochę, ale nigdy całkowicie go nie wyczerpie. Tekst płytki jest do wyczytania za pierwszym razem. Z tego typu pochodzi w Niemczech *Die Bildzeitung*, w Szwajcarii *Der Blick*, w Anglii *The Sun*. Zrozumiałości w znaczeniu *Bildzeitung* teksty biblijne nie mają. Są one jak dobra muzyka, która przy każdym nowym słuchaniu staje się lepsza i ciągle zyskuje. Do kompleksowości i subtelności tekstów biblijnych należy to, że przy każdym słuchaniu ukazuje się bogatsza gra różnych tekstów, aluzji, związków. Im bardziej czytelnik wzrasta w znajomości, tym bardziej wzrasta tekst w bogactwie związków między poszczególnymi fragmentami.

Co jest więc zadaniem tłumacza? Powinien tekst adresatom tak przełożyć (transferre, tra-ducere), że stanie się on dla adresatów natychmiast strawny, natychmiast zrozumiały i wyczerpany. Nie musi być tak zachowane bogactwo oryginału także w przekładzie, że dobry tekst ukazuje się z całą kompleksowością i subtelnością oryginału. Tłumacz Biblii nie może zredukować tekstu do poziomu rozumienia początkującego słuchacza, lecz powinien sporządzić tłumaczenie, które pozwoli coś zrozumieć początkującemu, ale jest też w stanie wciągnąć na wyższy poziom tekstu słuchającego po raz dwudziesty, czterdziesty czy pięćdziesiąty.

Sformułowanie numeru 20 stawia konkretne, przez niektórych uważane za trudne, wymagania: „Należy przede wszystkim mieć na uwadze zasadę, że przekład tekstów liturgicznych liturgii rzymskiej ma być nie tyle dziełem artystycznym, ile raczej wiernym i dokładnym oddaniem w języku narodowym oryginalnych tekstów. Chociaż wolno korzystać ze swobody w doborze słów oraz stosować składnię i styl odpowiednie do tekstu w języku narodowym i do toku mowy, który jest właściwy dla języka ojczystego, to jednak wypada, aby tekst oryginalny, czyli pierwotny, na ile to możliwe, był tłumaczony bardzo wiernie i bardzo dokładnie, a mianowicie bez jakichkolwiek opuszczeń albo dodatków, co do jego treści, oraz bez wprowadzania parafraz i glos”.

Szczerze mówiąc, życzylibym sobie przestrzegania tej zasady w przekładach sprzed 30 lat. Według mnie ówczesne przekłady nie chciały stać się kreatywne w taki sposób, jak to całkiem poważnie zostało zaplanowane obecnie w środowisku anglojęzycznym. Niemiecki Mszał z 1975 r. jest zwolennikiem, często za nadto, teorii tłumaczenia z natychmiastowym zrozumieniem i pełnym wyczerpaniem treści. Trudny i kompleksowy tekst łaciński niektórych oracji niepotrzebnie uczyniono prostym i banalnym, właśnie przez „opuszczenia i dodatki” oraz „parafrazy i glosy”. Dziwiło mnie to zawsze, ponieważ nigdy bym się nie odważył, aby tak potraktować tekst biblijny.



Konkretny przykład to kolekta drugiej niedzieli wielkanocnej: „ut digna omnes intellegentia comprehendant, quo lavacro abluti, quo spiritu regenerati, quo sanguine sunt redempti”.

Tłumacz niemiecki widocznie nie znosił usilnego „quo lavacro, quo Spiritu, quo sanguine”. „Jaką kąpielą, jakim duchem, jaką krwią” to wymagało według niego wyjaśnienia. Stąd wypełnił ten tekst potokiem słów. Po niemiecku tekst ten brzmi: „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“ [Podobnie po polsku: „abyśmy głębiej pojęli, jak wielki jest chrzest, przez który zostaliśmy ochrzczeni, jak potężny jest Duch, przez którego zostaliśmy odrodzeni, i jak cenna jest Krew, przez którą zostaliśmy odkupieni” – uwaga tłumacza].

Niezależnie od tego, że dodanie słów już jest znaczną stratą, to jeszcze sens tekstu został przesunięty, a jego głębokie znaczenie zatracone. Wierni są wzywani do zastanowienia się nad świętością wody chrztu – czy to czyni ten tekst bardziej sensownym? – winni także zastanowić się nad potęgą Ducha i wartością Krwi. Tutaj tłumacz przedstawił swój własny przedmiot medytacji. Łaciński tekst oryginalny przez swoją zwięzłość czyni aluzję do dwóch tekstów Nowego Testamentu.

W Tt 3, 5n czytamy: „(Deus) secundum suam misericordiam salvos nos fecit per **lavacrum regenerationis** et renovationis **Spiritus Sancti**, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum salvatorem nostrum”.

Przez to, że „lavacrum” (obmycie), „regeneratio” (odrodzenie) i „Spiritus” (Duch) są wprost zacytowane, tekst ten wskazuje na międzytekst i tak winien być słyszany. Chodzi o to, aby oddać jedność działania Boga, który przez Zbawiciela Jezusa Chrystusa rozlewa Ducha Świętego w obmyciu odrodzenia. Nie trzy jakości trzech różnych spraw przeznaczone są do medytacji, ale jedność i wewnętrzny związek tych trzech spraw: „quo lavacro, quo Spiritu, quo sanguine”.

Drugi tekst Pisma Świętego przypomniany przez tę orację to 1 J 5,6-8: „(6) hic est qui venit per aquam et **sanguinem** Jesus 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**”.

Ten fragment potwierdza to, co wyżej powiedziano: należy ująć jedność tych trzech i ich wewnętrzny związek. „Quo lavacro”, jakie obmycie? To, które daje Ducha Świętego. „Quo Spiritu” – Jaki Duch? ten, który zostaje przekazany przez świadectwo krwi Jezusa. To rozważanie prowadzi wtedy do trzeciej medytacji biblijnej nad trzema chrztaami Jezusa: chrztu wody w Jordanie, który dla Jezusa przez Ojca staje się chrztem w Duchu. Chrzest w Duchu, który Go wyposażył do chrztu krwi, o którym On mówi: „Chrzest mam przyjąć i jakiej doznaję udręki, aż się to stanie” (Łk 12,50).

Tę tajemnicę swego wprowadzenia w potrójny chrzest Chrystusa winien rozważać wierzący w Białą Niedzielę, a nie trzy jakości trzech spraw. To jest rodzaj dodatku, parafrazy i glosy, których Instrukcja chce słusznie zabronić. One wkładają zbyt często banalny, wykonany przez siebie sens do tekstu Biblii i utrudniają dojście do właściwego jej sensu, do bogatego zgrania kompleksowego znaczenia związków między różnymi tekstami biblijnymi.

Inny przykład to kolekta ze święta św. Szczepana 26 grudnia i drugiego dnia świąt Narodzenia Pańskiego: „Da nobis, quaesumus, Domine, imitari quod colimus, ut discamus et inimicos diligere, quia eius celebramus natalitia qui novit etiam pro persecutoribus exorare”.

W oracji tej mamy grę słów w związku z podwójnym znaczeniem słowa „natalitia” – narodzenie dla nieba, a więc śmierć męczeńska Szczepana, a równocześnie święto narodzenia Chrystusa. Gra słów w tym przypadku polega na tym, że nie wymienia się imion. Słuchacz rozumie najpierw „natalitia” jako narodzenie dla nieba męczennika, który modlił się za swych prześladowców. Później spostrzega, że w drugi dzień świąt Bożego Narodzenia świętujemy „natalitia tego Kogoś, kto podobnie modlił się za swych prześladowców. Oracja, dokładnie jak Dzieje Apostolskie, łączy w jedno umierającego Szczepana i umierającego Chrystusa – przez rezygnację z identyfikacji i podawania imion. Tłumacz niemiecki musiał widzieć właśnie tu problem. Nie wiem, czy zrozumiał biblijną zależność między tekstami. Uważał, że niektóre teksty uczyni bardziej zrozumiałe, kiedy to, o czym mowa, jasno zidentyfikuje: „Allmächtiger Gott wir ehren am heutigen Fest des 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”. [Po polsku: „Wszechmogący Boże, obchodzimy narodziny dla nieba świętego Szczepana, pierwszego męczennika, który się modlił nawet za swoich prześladowców, naucz nas miłować nieprzyjaciół” – uwaga tłumacza].

Ten tekst jest zrozumiały natychmiast. Nie ma w ogóle żadnej głębi. Jest banalny i moralizatorski. Naśladowanie nowotestamentalnej gry słów zrównania Szczepana z Jezusem zostało zaniechane. Związek między dniem świętego Szczepana, a uroczystością Bożego Narodzenia wyeliminowany, Chrystus w ogóle niezauważalnie znika z tej modlitwy. Oczywiście, jest to praktycznie niemożliwe zawrzeć w jednym słowie podwójne znaczenie słowa „natalitia”. Dokładnie tłumaczenie wszystkich niuansów nie jest nigdy możliwe. Ale na taką próbę należałoby się odważyć. *Liturgiam authenticam* nr 20 żąda: bez opuszczeń, dodatków, bez parafraz i glos, albo jak mówi *Liturgiam authenticam* nr 28: „niech nie starają się zbyt wyraźnie oddawać tego, co w tekście oryginalnym jest podane pod pewną osłoną”. Świętujemy uroczystość tego, kto modlił się za swoich prześladowców – tak albo inaczej można by przetłumaczyć bogactwo tej oracji. Nakaz numeru 20 domaga się wiele, ale jest on w wysokim stopniu konieczny i w pełni sensowny.

Numery 21–28 mówią o możliwych dostosowaniach wynikających z potrzeb kulturalnych i pastoralnych, o sakralnym stylu języka itd.

Nr 29 omawia problem w niektórych rejonach bardzo palący, w innych praktycznie nie istnieje: żądanie języka poprawnego politycznie. Określenia numeru 29 są bardzo ostrożne i ogólne, numery 30 i 31 dają konkretne wskazówki. Nr 29 mówi całkiem ogólnie, że teksty liturgiczne nie chcą dyskryminować. Jeśli np. w Kanonie Rzymskim jest mowa: „Et omnium circumstantium quorum tibi fides cognita est et nota devotio”, to chodzi tu o wszystkich obecnych, którzy stoją wokół ołtarza. Pytanie, czy ci są rodzaju męskiego czy żeńskiego, biali czy czarni, młodzi czy starsi, żyjący w małżeństwie czy stanu wolnego, można oczywiście zadać, ale nie jest ono tu sprecyzowane. To jedno, co jest sprecyzowane, to fakt, że stoją wokół ołtarza. Kto

widzi tu dyskryminację jakiejś grupy, gdyż nie została ona wymieniona, wkłada w ten tekst problem, który jest temu tekstowi zupełnie obcy. Kanon Mszy mówi częścię łącznie: „famulorum famularumque tuarum”, ale to nie jest nic sztucznego. Obciążenie tekstu pytaniem, które jest mu całkowicie obce, nie mogłoby według numeru 29 obowiązywać jako powód „do zmieniania tekstu biblijnego albo liturgicznego prawnie promulgowanego”.

Pozwólcie, że opowiem przykład z praktyki tłumaczenia Biblii. Mój poprzednik Norbert Lohfink napisał komentarz do Księgi Koheleta. Tekst ten miał być ostatecznie przetłumaczony na język angielski. Kohelet, księga bardzo filozoficzna, mówi 50 razy o człowieku. Przedtem brzmiało to w języku angielskim prosto: „What profit hath **a man** of all his labour which he taketh under the sun?” (1,3)

I tu jest dziś problem. Nikt temu nie przeczy. Tłumacz, który słusznie nie chciał zesześcić poetyckiego piękna Księgi Koheleta przez monstrualne słowa jak „human beings” albo podobne, znalazł jedno, jak myślał, genialne rozwiązanie. Pisał po prostu wszędzie „we” i „our”: “what profit have we of all our labour which we take under the sun”? Tutaj zawarli są wszyscy, nikt nie czuje się urażony, wszystko wydaje się wspaniałe. Tylko zyski, żadnych strat. Ale: Filozof Kohelet nie mógłby być gorzej zmieniony w swoje przeciwieństwo. Kiedy mówi o człowieku, zna tylko pojedyncze indywiduum, słowo „my” nie pojawia się w myśleniu Koheleta. Tymczasem temu egzystencjalistycznemu myślicielowi wmawia się problem, który jest mu całkiem obcy. Tłumacz nawet tego nie spostrzegł, a Kohelet został zmieniony w swoje przeciwieństwo. Staje się on myślicielem słowa „my”. *Liturgiam authenticam* (numery 29–32) słusznie ostrzega przed zubożeniem wewnętrznym przez zmiany stylistyczne.

Po tych ogólnych stwierdzeniach z numerów 19–33 następują w numerach 34–45 już omówione wywody odnośnie do tłumaczeń Biblii. W kolejnych numerach (46–62) zawarte są konkretne normy do tłumaczenia liturgicznych tekstów pozabiblijnych.

I tak nr 49 wymienia wprost to, co przy poprzednich przemyśleniach w dużej części znajduje się na drugim planie: biblijny związek tekstów liturgicznych musi być koniecznie zachowany. Nie może być ofiarą żadnej mody czy dążenia do fałszywie rozumianej zrozumiałości, czy poprawności politycznej, albo jakiegoś myślenia obcego liturgii. Nr 49 określa dokładnie: „Metoda zatem stosowana przy tłumaczeniu ksiąg liturgicznych powinna utrzymywać zgodność między samym tekstem biblijnym a tekstami liturgicznymi kościelnego autorstwa zawierającymi wyrazy biblijne lub przynajmniej pośrednią o nich wzmiankę”.

Tłumaczenie liturgiczne nie jest pastoralnym uproszczeniem, ale chce uratować całą kompleksowo-subtelną grę słów, przede wszystkim tę występującą w Biblii. Do tego jeszcze ostatni przykład: W słowach przeistoczenia wina czwartej Modlitwy eucharystycznej występuje: „accipiens calicem ex genimine vitis repletum”.

Tłumacz myślał, że sformułowanie to chce nas poinformować, co znajdowało się w kielichu. Dlatego przetłumaczył po niemiecku: „nahm er den Kelch mit Wein” [Po polsku: „wziął kielich napełniony winem”]. „Ex genimine vitis repletum” zostało zredukowane do całkowicie banalnej informacji, która nadto jest zbyteczna. Żaden z ewangelistów nie mówi w swoim opowiadaniu o ustanowieniu, co znajdowało się w kielichu, bo jest to banalne. Także liturgia nie chce nam tego powiedzieć. Cytuje się

Mt 26,29 (por. Mk 14,25), gdzie Jezus po wieczerzy mówi: „dico autem vobis non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei”.

Poprzez międzytekstową grę słów liturgia łączy tutaj wiele momentów wieczerzy: że to była ostatnia wieczerza Jezusa, przede wszystkim jej eschatologiczny charakter.

Nr 56 daje bardzo konkretną wskazówkę dla tłumaczeń, która, jak mi się wydaje, w anglosaskim obszarze językowym stwarzać będzie problemy z powodu innych formuł, już od dawna znoszonych, o których się mówi, że nikt ich już nie rozumie: „Pewne wyrazy, które należą do skarbcza całego Kościoła pierwotnego albo wielkiej jego części, oraz inne, włączone do dziedzictwa ludzkiego umysłu, należy w przekładzie zachowywać, o ile to możliwe, dosłownie, jak np. słowa odpowiedzi ludu «Et cum spiritu tuo»”.

Dlaczego przyjmuję z radością taką konkretną i przez wielu niezrozumiałą wskazówkę? Bo pozdrowienie to jest biblijne. Św. Paweł pozdrowiał adresatów swoich listów w ten sposób:

Ga 6,18: „gratia Domini nostri Iesu Christi **cum spiritu vestro** fratres amen”.

Flp 4, 23: „gratia Domini Iesu Christi **cum spiritu vestro** amen”.

2 Tm 4,22: „Dominus Iesus **cum spiritu tuo** gratia nobiscum amen”.

Fm 1,25: „gratia Domini nostri Iesu Christi **cum spiritu vestro** amen”.

Mówi się, że tego nikt nie rozumie. I to się zgadza. Jeśli teraz myślicie, że potrafię wam powiedzieć, co te formy Pawła znaczą, to was rozczaruję. Nikt nie potrafi dokładnie wyjaśnić, co Paweł ma na myśli. Mówi o jednym duchu, którego posiada razem Kościół lokalny albo przewodniczący gminy, jak sam Tymoteusz. Może on oznaczać Anioła Kościoła, o którym mówią listy z Apokalipsy św. Jana, a więc istotę niebieską albo biskupa. Nieważne, kto to był. Pozdrowienie to jest specyficzne dla Nowego Testamentu i powinno być koniecznie zachowane w Kościele. Jeśli jest powodem rozważania, to tym bardziej.

Nr 57 domaga się możliwie dokładnego zachowania albo naśladowania zależności wypowiedzi, przedstawień słownych. Wydaje się to pedantyczne, ale niestety było potrzebne wcześniej. Wtedy nie przetłumaczono by na język niemiecki słów: „Accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti, qui pro vobis ...“ jako: „Nehmet und trinket alle daraus. Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut das fuer euch ...“ [Po polsku: „Bierzcie i pijcie z niego wszyscy: To jest bowiem kielich Krwi mojej Nowego i Wiecznego Przymierza, która za was ...”].

W łacinie dopełniacz „testamenti” zależy nie tylko od „calix”, ale też od „sanguinis”. Ta zależność została w języku niemieckim zagubiona: kielich Nowego i Wiecznego Przymierza, moja Krew... To wewnętrzne opuszczenie nie zostało prawdopodobnie wcale zauważone. Wyrażenie „krew przymierza” pochodzi Wj 24,8: „Mojżesz wziął krew i pokropił nią lud, mówiąc: Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów”.

Na podstawie tych słów zawarto przymierze na Synaju. Skoro Jezus na Ostatniej Wieczerzy cytuje słowa, którymi zawarto przymierze na Synaju, to nie mogą one wypaść z niemieckiego tłumaczenia.

Kończę. Wszyscy spostrzegli, że zasady tłumaczenia tejże Instrukcji uważam za postęp w porównaniu z tymi, które obowiązywały w 1975 r. Kaczynski krytykował instrukcję *Liturgiam authenticam*: „To świadczy o ogromnej arogancji (...), skoro się wymaga, aby wszystkie opracowane przed 1994 rokiem tłumaczenie ksiąg liturgicznych zrewidować w przyszłości na podstawie fałszywego pojęcia jedności instrukcji dotyczącej przekładów”.

W praktyce jest to często trudne, to jest wyzwanie, aby sprostać tym zasadom. W każdym razie ja spodziewam się z ich uwzględnienia istotnie większego zbliżenia naszych narodowych tekstów modlitw do Biblii.

(Tłum. ks. Jerzy Paliński)

*Z Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego 2002*  
(przekład studyjny)

391. Ze szczególną starannością winny Konferencje zadbać o przekład tekstów biblijnych używanych w celebracji Mszy św. Z Pisma Świętego bowiem pochodzą czytania, które wyjaśnia się w homilii, oraz psalmy przeznaczone do śpiewu. Z niego czerpią natchnienie i ducha prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne. W nim też trzeba szukać sensu czynności i znaków.

Trzeba użyć języka zrozumiałego dla wiernych i nadającego się do publicznego głoszenia, z zachowaniem jednak sposobu mówienia, jaki stosują księgi biblijne.

392. Do Konferencji Episkopatu należeć będzie również staranne przygotowanie przekładu innych tekstów, aby także przy zachowaniu właściwości każdego języka w pełni i wiernie został oddany sens oryginalnego tekstu łacińskiego. W dokonywaniu tego przedsięwzięcia trzeba będzie zwracać uwagę na różne występujące w Mszałe rodzaje literackie, jakimi są modlitwy przewodniczącego, antyfony, aklamacje, odpowiedzi, błagania litanijne itp.

Trzeba pamiętać, że przekład tekstów ma służyć w pierwszym rzędzie nie medytacji, ale raczej uroczystemu głoszeniu (proklamacji) lub wykonywaniu śpiewu w czasie sprawowania liturgii.

Niech to będzie język dostosowany do umysłowości wiernych danego kraju, a z drugiej strony szlachetny i nacechowany literackim połotem. Zakłada się przy tym konieczność pewnej katechezy na temat biblijnego i chrześcijańskiego sensu niektórych słów i wyrażeń.

Wypada też, aby w krajach posługujących się tym samym językiem, istniał w miarę możliwości identyczny przekład tekstów liturgicznych, zwłaszcza tekstów biblijnych i Obrzędów Mszy świętej.