

THOMAS MORE, A REFORMA E A TRADUÇÃO DA BÍBLIA PARA O INGLÊS

Milton L. Torres¹

RESUMO

O espaço anteriormente cedido ao latim como veículo sagrado para a Palavra de Deus acabou revogado e, por conta disso, logo surgiram e proliferaram as traduções da Bíblia para o inglês, que não era considerada uma língua de cultura naquela época. Desde as primeiras tentativas na década de 1520 até a consumação da famosa e incomparável King James Version, travou-se uma verdadeira batalha entre os intelectuais quanto às regras tradutórias que um texto de qualidade deveria seguir. Submeteu-se a própria língua inglesa ao escrutínio dos mais escrupulosos, que precisaram ser convencidos de que ela era, de fato, suficientemente comunicativa para carregar o peso da Palavra de Deus. Neste sentido, no presente trabalho aborda-se de uma das marcas registradas da Reforma: a tradução da Bíblia para as línguas vernáculas.

Palavras-chave: Bíblia. Tradução. Teologia.

¹ Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo (USP). Docente no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). E-mail: milton.torres@unasp.edu.br.

INTRODUÇÃO

Uma das marcas registradas da Reforma foi a tradução da Bíblia para as línguas vernáculas. De acordo com Heffer,

A tradução da Bíblia por Lutero acabou imitada na Inglaterra, Escócia e outros países protestantes, o que acabou tendo um efeito catalisador semelhante nas culturas de outras terras. E não foi só isso. Bastante ajudada pela invenção da imprensa, a tradução tornou a religião mais compreensível para as massas, e um maior nível de alfabetização contribuiu para a liberdade de expressão e pensamento. A Reforma provocou a maior explosão de informação, conhecimento e ideias até a chegada da internet (HEFFER, 2017, p. 27).

O espaço anteriormente cedido ao latim como veículo sagrado para a Palavra de Deus acabou revogado e, por conta disso, logo surgiram e proliferaram as traduções da Bíblia para o inglês, que não era considerada uma língua de cultura naquela época. Desde as primeiras tentativas na década de 1520 até a consumação da famosa e incomparável King James Version, travou-se uma verdadeira batalha entre os intelectuais quanto às regras tradutórias que um texto de qualidade deveria seguir. Submeteu-se a própria língua inglesa ao escrutínio dos mais escrupulosos, que precisaram ser convencidos de que ela era, de fato, suficientemente comunicativa para carregar o peso da Palavra de Deus.

De acordo com Ferguson (2007, p. 1), o mais importante debate envolveu o princípio da acomodação, a ideia de que todo tradutor precisa optar entre ser fiel ao texto ou ao público, o que o obriga a se aproximar mais de um ou do outro. Em última instância, trata-se de uma controvérsia hermenêutica sobre a assim chamada “regra da caridade” (*regnum caritatis*), instituída por Agostinho, no livro terceiro de sua obra *De Doctrina Christiana*: “*tam diu versetur diligenti consideratione quod legitur donec ad regnum caritatis interpretatio perducatur*”, “aquilo que é lido deve ser revirado na mente com consideração diligente até que seja obtida uma interpretação conforme a regra da caridade” (AGOSTINHO, 1995). Isso fazia da caridade a mola mestra de toda e qualquer interpretação. Aquilo que não fizesse sentido à luz da ideia de amor devia ser estudado até que sua explicação se conformasse a ela. A regra da caridade acabou, portanto, polarizando as discussões, durante a Reforma (1617-1748) e a Renascença (séc. XIV a XVII), se a verdade deveria determinar a crença ou se a crença, a verdade, algo que soa impressionantemente atual...

Grosso modo, a Reforma coincide com a Renascença, o período de retorno do Ocidente aos antigos ideais greco-romanos e de valorização das línguas clássicas. Entre 1441 e 1448, Lorenzo Valla publicou sua obra *Elegâncias da língua latina* (*Elegantiae linguae latinae*), na qual insistia que os escritores de sua época voltassem a publicar em latim clássico e não no latim bárbaro e artificial que era então usado, exigindo, portanto,

que a mente do autor se conformasse com a natureza sacramental dessa língua considerada superior e original. Erasmo de Roterdã, profundamente incomodado com a excessiva valorização do latim de Cícero, publicou, em 1528, uma obra intitulada *O melhor gênero de discurso* (*De optimo dicendi genere*), na qual argumentava que a língua deve se acomodar ao tema e não o inverso. Um pouco antes disso, entre 1524 e 1527, numa série de livros, Erasmo tinha polemizado com o próprio Lutero. Em negação ao princípio da *sola scriptura* (que propunha que, “*si uno loco obscura sunt verba, at alio sunt clara*”, “se, em uma passagem, as palavras são obscuras, em outra, elas são claras”), Erasmo alegava que as Escrituras, em geral, dependiam de interpretação extrínseca. De forma geral, como afirma Tavard (1959), em reação ao dogma protestante de *sola scriptura*, os católicos passaram a defender o dogma de *sola ecclesia*, segundo o qual “o significado da linguagem bíblica é incompleto e inseguro a menos que se acomode aos cânones interpretativos” da igreja (FERGUSON, 2007, p. 9). No fundo, trata-se de um debate análogo ao empreendido entre os tradutores da época: “as formas linguísticas da Antiguidade devem se acomodar às novas circunstâncias históricas ou essas formas podem ser isoladas, de modo significativo, do contexto histórico do intérprete?” (FERGUSON, 2007, p. 9).

Por exemplo, os pregadores protestantes se opuseram veementemente à tradução de Jo 1:1 por Erasmo, na qual o erudito substituiu *Verbum* (“Verbo”), termo tradicional da Vulgata, por *Sermo* (“Palavra”). A reação de Erasmo foi deplorar o fato de que o púlpito tinha assumido mais autoridade do que o Livro. Ao reagir assim, Erasmo nada mais fez do que dar ecos à posição da maioria dos tradutores. Estes geralmente se opunham à dependência de tradições e convenções quando estas eram mais valorizadas do que seus próprios modos de representação supostamente mais fiéis.²

DIÁLOGO SOBRE HERESIAS

De acordo com Ferguson (2007, p. 11-12), a principal polêmica quanto à tradução da Bíblia para o inglês se travou entre o humanista católico Thomas More e o protestante William Tyndale, girando em torno do tema da semântica. Para More, a tradução deveria empregar palavras inglesas com o sentido que elas tinham na época. Tyndale, em contrapartida, deliberava que a tradução deveria privilegiar o sentido etimológico das palavras. O pomo de discórdia era o Novo Testamento, recentemente traduzido para o inglês por Tyndale, mas as armas dessa guerra sobre palavras foram os escritos de Lutero e, principalmente, Erasmo de Roterdã.

² Algo que o próprio Erasmo jamais poderia ter previsto era a ironia de que, logo depois disso, suas obras seriam traduzidas para o inglês e se tornariam ferramentas importantíssimas de propaganda para a Reforma, especialmente depois da distribuição e destruição do Novo Testamento de Tyndale (FERGUSON, 2007, p. 10).

Erasmus reclamara, em 1516, em sua obra *Novum instrumentum*, que as traduções latinas nem sempre tinham sido felizes ao verter o grego e insistia que o Novo Testamento devia ser traduzido para as línguas vernáculas. More emprega, então, em sua obra *Diálogo sobre heresias*, os princípios de Erasmus para atacar Lutero e desvalorizar a tradução de Tyndale, que havia usado o texto grego de Erasmus. Segundo Ferguson (2007, p. 21), os ataques de More apresentam a Bíblia como incompleta (faltando livros), mal copiada, com lacunas e erros impossíveis de localizar, quanto mais de corrigir. Por isso, More chega à conclusão de que “é perigoso traduzir qualquer trecho das Escrituras de uma língua para a outra... é sempre difícil mantê-lo íntegro” (MORE (apud FERGUSON, 2007, p. 22). Sendo assim, More só concorda com traduções feitas sob a supervisão da igreja e, mesmo assim, desde que três livros sejam mantidos fora de circulação: o evangelho de João, a epístola aos romanos e o livro do Apocalipse, que ele considerava impossíveis de traduzir.

Para More, a existência da Bíblia em sua época chega a ser desnecessária, uma vez que a igreja continuaria a existir, mesmo que as Escrituras se perdessem. Para sustentar esse argumento atrevido, o estudioso alega que as palavras de Cristo já eram normativas para os cristãos, mesmo antes de os evangelhos terem sido postos em forma escrita pelos apóstolos. Afirma, além disso, que, ao assumir a forma escrita, os evangelhos não obtiveram nenhuma vantagem, já que as pessoas os torcem ao seu prazer. Daí, a famosa metáfora de Alberto Pígio, em sua obra *Defesa da hierarquia eclesiástica*, de 1538, com a qual se refere à Bíblia como “um nariz de cera” (*nasus cereus*), que o escultor torce para onde lhe convém. Por isso mesmo, More entende que, uma vez que não conta com perfeita inteligibilidade, toda leitura da Bíblia é interpretativa, razão de cristãos e judeus não subscreverem às mesmas doutrinas e de haver tantas heresias disseminadas entre os próprios cristãos.

No livro *Diálogo sobre heresias*, escrito à moda dos diálogos platônicos, More imagina a chegada à sua casa de um “pregador” (*messenger*) protestante, com quem discute no jardim e cuja discussão se prolonga durante tanto tempo, que precisa ser interrompida duas vezes para que tomem as refeições. A tese de More, à qual o mensageiro se opõe veementemente, é de que as Escrituras são insuficientes para decidir assuntos doutrinários. O exemplo que o humanista escolhe é a heresia do arianismo, contra a qual, segundo ele, a Bíblia não fornece evidência suficiente. Por isso, pergunta ao mensageiro o que este faria se tivesse participado das discussões que decidiram em favor da divindade de Cristo. Astutamente, o mensageiro responde, em vez disso, que, se tivesse estado no lugar de José do Egito, não saberia, provavelmente, o que fazer diante da tentação da mulher de Potifar, mas saberia, sem dúvida, o que não deveria fazer. More insiste no assunto do arianismo e sugere que, em termos do valor da Bíblia para assuntos doutrinários, a votação que embargou a heresia equivaleria, sem a hierarquia da igreja, a terem simplesmente tirado sortes para decidir a formulação da

doutrina. No final, More condena o interesse do mensageiro pelas ideias protestantes simplesmente como cumprimento inevitável da coceira que leva as pessoas a sempre desejarem coisas novas.

Em *Diálogo sobre heresias*, More tenta solapar a credibilidade do conceito que considera mais importantes para Lutero: a autoridade intrínseca e exclusiva da Bíblia. Por isso, rejeita as qualificações sugeridas por palavras como *sufficiencia* (“suficiência”), *perfectio* (“perfeição”), *efficacia* (“eficácia”), *necessitas* (“necessidade”), *perspicuitas* (“inteligibilidade”), *autopistia* (“fé intrínseca”) e *auctoritas* (“autoridade”), quando aplicadas ao estudo da Bíblia. Para ele, segundo Ferguson (2007, p. 21), a Bíblia nada mais é do que um elemento dentre outros num cânon amplo de textos ortodoxos, cumulativamente autorizados pelo consenso da Igreja Católica. Interessantemente, esse é o mesmo argumento que usa para rejeitar a tradução de Tyndale. E, nesse caso, acrescenta outros: a Bíblia como incompleta (por falta de livros que se perderam), “mal copiada e, o que é pior, com lacunas e inconsistências difíceis de localizar, quanto mais de reparar” (FERGUSON, 2007, p. 21). Por isso, More explica:

it is daungerous to translate ye texte of scrypture out of one tonge into another as holy saynt Hyerom testyfyeth / for as moche as in translacyon it is harde always to kepe the same hole (MORE, 315/23-27).

é perigoso traduzir o texto da Escritura de uma língua para outra, como o santo São Jerônimo testifica / tanto quanto, pois, na tradução, é difícil sempre manter íntegro o todo (MORE, (315/23-27).

Da mesma forma, para More, a Bíblia e sua interpretação são coisas inteiramente distintas. Segundo Ferguson (2007, p. 24), enquanto sua negação da ideia de que a Bíblia interpreta a si mesma abre as portas para que a interpretação da igreja seja desafiada, ao mesmo tempo elimina a ideia de que a igreja possa contrariar as Escrituras, pois o que a igreja contrariaria seria apenas uma interpretação diferente da dela. Para ele, inclusive, é teologicamente necessário que a Bíblia seja difícil de interpretar e traduzir. Do contrário, elimina-se a dimensão sobrenatural da mesma, que ficaria, sob sua ótica, reduzida à capacidade interpretativa da racionalidade humana, sendo que o milagre da inspiração ficaria expurgado de sua dimensão divina.

More apela, então, para os argumentos linguísticos. Já que sua concepção de linguagem entende a mesma como sendo parte de um consenso entre os falantes, ele postula que a interpretação dependa exatamente do mesmo elemento: consenso. Sendo assim, considera, por exemplo, que mesmo a criança que lê a Bíblia é incapaz de compreender as Escrituras sem o auxílio da autoridade da igreja. Nesse sentido, a língua é composta de “signos” (*sygnes*), “coisas” (*thynges*) e “um terceiro elemento” (*a tertium quid*), que é a “imaginação” (*ymagynacyon*) das coisas concebidas na mente.

Por essa razão, More considera a palavra como sendo inferior às imagens, pois as

palavras não seriam imagens de coisas, mas imagens de imagens de coisas. Essa falta de conexão “natural” entre o significante e o significado o leva, portanto, a questionar a tradução de Tyndale, à qual atribui mais de mil erros de tradução. Entretanto, More menciona apenas um pequeno número de palavras supostamente mal traduzidas: em vez de *grace*, *fauour*; em vez de *confessyon* (“confissão”), *knowledgygne* (“declaração”); em vez de *penaunce* (“penitência”), *repentaunce* (“arrependimento”); em vez de *contryte harte* (“coração contrito”), *troubled harte* (“coração perturbado”). Ferguson (2007, p. 31) nota que, nessa batalha de termos, Tyndale optou por traduzir o verbo ἐκβάλλω, em Jo 9:22, como “excomungar”. O texto de João se refere à decisão dos líderes judaicos de expulsar da sinagoga os que dissessem que Jesus era o Messias. Ao fazer isso, Tyndale inequivocamente procurou associar a liderança judaica com a hierarquia católica.

Contudo, More se concentra nos três principais supostos erros: ἱερεῖς, ἐκκλησία e ἀγάπη, geralmente traduzidas, respectivamente, por *priest* (“sacerdote”), “*church* (“igreja”) e *charity* (“caridade”), mas vertidas por Tyndale como *senior* (“ancião”), *congregation* (“congregação”) e *love* (“amor”). Ele relembra a distinção entre denotação e conotação, e reclama que o primeiro termo grego conota um ofício, embora denote idade. Ele aplica o mesmo raciocínio aos outros dois termos e conclui que o significado de um termo é determinado por seu uso costumeiro. É a partir desse conceito semântico que More conclui que os cânones religiosos devam ser definidos com base no consenso. Ao fazer isso, More opõe virtualmente, segundo Ferguson (2007, p. 34), o conceito de *sola ecclesia* ao conceito de *sola scriptura*.

RESPOSTA DE TYNDALE

A princípio impedido de publicar sua tradução na Inglaterra, onde seu Novo Testamento foi queimado em praça pública, William Tyndale preferiu o exílio na Alemanha, onde o publicou, em Colônia e Worms. Ali, podia, além disso, trabalhar em íntima colaboração com Lutero (MASOUDNIA, 2004, p. 51). Mesmo assim, acabou preso, em Antuérpia, e executado na fogueira, em Bruxelas, em 1526, antes de concluir a tradução do Antigo Testamento, apenas dois anos após a publicação da Bíblia alemã de Lutero. Suas últimas palavras foram, supostamente: - Senhor, abre os olhos do rei da Inglaterra [Henrique VIII]. A intolerância religiosa daquela época também fez com que More fosse executado por suas ideias sobre a tradução da Bíblia, especialmente em relação às passagens que proibiam o divórcio (THUESEN, 1998, p. 39). Isso aconteceu um ano antes da morte de Tyndale. Por essa razão, Conant (2003) se vangloria de que nenhum povo cristão pode mostrar uma Bíblia vernácula com uma história como a dos ingleses, tão consagrada por nobres sacrifícios e tão batizada em lágrimas e sangue.

No meio tempo entre seu trabalho na tradução do Antigo Testamento e sua

execução, Tyndale procurou dar uma resposta às críticas que More havia feito ao seu Novo Testamento. A réplica de Tyndale foi publicada, em primeira pessoa, com o título de *Resposta*, e Ferguson (2007, p. 36) a considera “um balde de água fria”. Iniciando com uma saudação ao estilo epistolar do Novo Testamento, Tyndale afirma estar pouco interessado no estilo poético de More. More gostava de opor indivíduos como Lutero e Tyndale, que ele chamava de “hereges”, aos mil e quinhentos anos de consenso eclesiástico da hierarquia católica.

Tyndale reage com a distinção entre “fé-sentimento”, racionalmente baseada naquilo que o indivíduo, por si mesmo, aprendeu na Bíblia, e a “fé histórica”, com base naquilo em que o clero disse que o indivíduo deveria crer, isto é, uma série de material extrabíblico canonizado pelo consenso eclesiástico. De acordo com Ferguson (2007, p. 39), o afastamento católico dos princípios expressamente bíblicos constitui um fracasso semiótico, sendo uma falha de significar de modo adequado, tanto nos sacramentos quanto em seu tratamento das Escrituras. Para provar essa conclusão, cita a seguinte declaração de Tyndale:

where no significacion is, there ys no sacrament. A signe ys no sygne vn to him that vnderstondeth nought therby: as a speche is no speche vn to hym that vnderstondeth it not

onde não há significação, não há sacramento. Um signo não é signo para quem não entende nada por meio dele; como um discurso não é discurso para quem não o compreende

Tyndale argumenta que a principal razão por que o clero católico se opunha à tradução vernacular das Escrituras era seu desejo de favorecer o obscurantismo e levar o povo à idolatria, silenciando a expressão clara das passagens bíblicas que contradiziam sua teologia. Para More, a revelação era um processo cumulativo e contínuo. Em sua concepção, a inspiração visava, primariamente, à igreja e não ao autor bíblico. Por essa razão, ele zombava da ideia de que Jesus tivesse ido para o Pai e simplesmente deixado alguns livros para trás a fim de orientar os fiéis. Tyndale, por sua vez, identificava a verdade com a mais pura expressão do pensamento bíblico, sendo qualquer material extrabíblico uma fonte de corrupção dessa verdade. Os reformadores estariam para o clero católico, assim como os apóstolos estavam para a liderança judaica, formada de fariseus e saduceus.

Na questão da tradução da Bíblia para o inglês, Tyndale defende a língua inglesa como mensurável com o hebraico e o grego. Portanto, o texto bíblico seria, para ele, autoevidente, autointerpretativo e autotraduzível. Tyndale argumenta, então, que, assim como o texto bíblico precisa ser liberado da tradição cuja interpretação o traiu, também as palavras inglesas precisariam ser desvestidas de significados que lhes foram atribuídos pelo uso. Assim, ele dá resposta às objeções de More quanto a sua preferência por

palavras como *senior*, *congregation* e *love*.

Além disso, segundo Tyndale, o tradutor tem a liberdade de conferir novos significados às palavras que usa. Por isso, no prólogo da edição de 1526 de seu Novo Testamento, ele promete que uma futura tradução trará um glossário explicativo das palavras inglesas que usa com outro sentido na tradução. Ele justifica sua prática com a ressalva de que os autores do Novo Testamento empregaram inúmeras palavras com sentidos que não seriam óbvios para os leitores que não estivessem familiarizados com a forma cristã de se comunicar. Finalmente, Tyndale justifica a opção por outra palavra que não o termo “igreja” com o fato de que, segundo ele, o clero católico, como “ímãs” (*adamandstones*), havia se apropriado daquela palavra. Por isso, Tyndale prefere empregar os termos ingleses *congregation*, em Mt 16:18, e *seniors*, embora pouco comuns naquela língua, a partir do uso de *congregatio* e *seniores*, na Vulgata, sem considerar nenhuma possível diferença entre seus usos nas duas línguas (FERGUSON, 2007, p. 48).

Para Tyndale, a supressão do texto bíblico pelo clero católico é a derradeira prova de que não se pode abandonar a Bíblia à avaliação humana de seus preceitos. Quando isso acontece, são sempre as Escrituras que saem perdendo. Por isso, sua solução é a volta ao absoluto bíblico. Segundo Ferguson (2007, p. 50), ao fazer isso, Tyndale se alinha com a proposta humanista de retorno aos antigos modelos, mas com diferenças conspícuas: ele restringe o *status* canônico para a Bíblia e a separa de todos os outros textos, inclusive dos comentários bíblicos. Sendo assim, ele defende seu uso dos vocábulos pelos quais opta na tradução pelo fato de o uso eclesiástico ter degradado as palavras da Bíblia ao imergi-las em um contexto puramente histórico.

CONFUTAÇÃO À RESPOSTA DE TYNDALE

More volta à carga, com sua obra *Confutação à resposta de Tyndale*, na qual abandona o estilo poético do *Diálogo sobre heresias* e parte para a truculência. Para justificar essa truculência, More fornece uma lista de hipocorísticos ofensivos usados por Tyndale em relação aos católicos, entre os quais figuram: “papistas” (*popysshe*), “assassinos” (*murderers*), “torturadores” (*tormentours*), “traidores” (*traytours*), “hipócritas” (*hypochrytes*), “priapistas” (*pryapystes*), “idólatras” (*idolatres*), “sodomitas” (*sodomytes*), “abomináveis” (*abomynable*), “desavergonhados” (*shameless*), “doidos varridos” (*stark madde*), “serpentes” (*serpents*) e “escorpiões” (*scorpions*).

Trata-se de um livro demasiadamente longo, que Ferguson (2007, p. 51) considera interminável, repetitivo e “impaciente de economia formal”. Ferguson (2007, p. 52) também estima que cada duas linhas de Tyndale são tratadas em 400 linhas em More, como é o caso da declaração de Tyndale de que o jejum serve para domar a carne.

Conquanto o *Diálogo* assevere uma teoria de significado linguístico, de

acordo com a qual a conotação ou significado costumeiro é o único padrão semântico legítimo, o segundo livro da *Confutação* fornece uma detalhada exposição histórica do princípio do uso costumeiro (FERGUSON, 2007, p. 54).

Tyndale nunca escreveu uma resposta para a *Confutação*, mas levou as críticas a sério, adotando várias de suas correções em sua tradução revisada de 1534, embora não em relação às quatro palavras mais criticadas por More. Uma das correções adotadas, por exemplo, está em Jo 5:34, onde Tyndale tinha, originalmente, “*I receaue no wittenesse of man*” (“não aceito o testemunho de nenhum homem”), mas alterou para “*I receyue not the recorde of man*” (“não aceito o testemunho de homem”). Outra correção seguida por Tyndale vem do famoso prólogo joanino, onde ele tinha “*In the beginnyng was the Worde, and thatt Worde was with God: and God was thatt Worde*” (“No princípio era a Palavra, e aquela Palavra estava com Deus: e Deus era aquela Palavra”), que ele alterou para “*In the beginnyng was the Worde, and the Worde was with God: and the Worde was God*” (“No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com Deus: e a Palavra era Deus”), como queria More, criticando veementemente o emprego duplo e desnecessário da palavra *thatt* (“aquela”).

A insistência de More na base social da linguagem busca reduzir as inovações de Tyndale ao ramo da linguagem particular. Diante da declaração anterior de Tyndale de que ele podia usar várias outras palavras para ἐκκλησία, além de *church*, More rebate que isso é possível no âmbito da opção pessoal, mas que não se pode, por isso, dizer que essas palavras representem o significado preciso de ἐκκλησία, o que deveria ser a intenção primária de um tradutor. Para a afirmação de Tyndale de que o sentido só se obvia no contexto, More leva o argumento ao absurdo de que ele poderia, então, traduzir a palavra κόσμος por *foteball* (“bola de futebol”), em vez de *world* (“mundo”). Aliás, ele poderia, então, traduzir qualquer palavra grega por outra palavra inglesa que ele assim quisesse. Cabe, aqui, o esclarecimento de Ferguson (2007, p. 59), de que More não considera que a língua constitui o conteúdo ao qual se refere. O que ele quer dizer é que as palavras apontam para as coisas, mas não as cria. Além disso, ele argumenta que as línguas expressam significados de forma peculiar, o que torna a tradução palavra-por-palavra impossível. Existe, além disso, o que Lombaard (2009, p. 5) chama de “instabilidade” ou “enfermidade semântica”, fenômeno que impede certeza absoluta mesmo quando se obtém determinado significado a partir do léxico ou da exegese.

Nesse sentido, nunca há uma equivalência exata entre palavras de duas línguas diferentes. Por essa razão, a tradução da Bíblia é um empreendimento limitado pela própria debilidade humana, uma vez que a tradução nada mais é do que “a arte do impossível” (WALLS, 1990, p. 24). Portanto, para More, não se pode dizer que ἐκκλησία e *congregation*, por exemplo, são sinônimos perfeitos. O que se pode fazer são aproximações, o que torna o termo *church* muito mais apropriado para traduzir a palavra

grega, pois evoca o fato de que uma coisa nova, a igreja, recebeu um nome antigo, que significava outra coisa. Nesse contexto, More acusa Tyndale de ter usado o termo “congregação”, sem dizer a que tipo de congregação se referia, conquanto, se tivesse usado o termo “igreja”, todos saberiam que ele se referia a todos os tipos de congregação existentes. E, mais, More afirma que os próprios latinos preferiram usar a palavra grega, adaptando-a ao latim *ecclesia*, do que aventurar-se com outra palavra que não trouxesse as mesmas implicações.

De acordo com Ferguson (2007, p. 64), a disputa entre More e Tyndale revolve-se em torno da filosofia de linguagem a que subscrevem. Tyndale admite passar por cima do uso costumeiro em que as palavras são usadas para lhes dar o significado que deveriam ter (essencialismo linguístico), More insiste no fato de que as palavras não têm significado independente de seu uso costumeiro e que não guardam, portanto, nenhuma relação com imperativos abstratos (historicismo linguístico), pois elas não se referem apenas a realidades linguísticas, mas também a outras palavras.

CONCLUSÃO

É interessante, porém, que essa discussão não foi decidida discursivamente. Ferguson (2007, p. 65) aponta que foram vendidas milhares de cópias do Novo Testamento de Tyndale e, cem anos depois, por causa da enorme difusão do texto de Tyndale, os tradutores ingleses da Bíblia católica mudaram de lado e eles é que passaram a defender o emprego de termos inovadores e, portanto, sem vínculo imediato com as estruturas linguísticas postuladas por Tyndale. De qualquer forma, fica claro que as palavras escolhidas pelos tradutores da Bíblia provocam explícitas e contínuas discussões acerca de sua teoria semântica, especialmente entre essencialistas e historicistas. De qualquer forma, essas controvérsias acabam trazendo enorme benefício para os tradutores. Sem as críticas de More, o Novo Testamento de Tyndale jamais teria alcançado a excelência que logrou obter como primeira tradução bíblica do grego para a língua inglesa e primeira tradução impressa naquela língua, exercendo profunda influência na tradução da Bíblia King James, de 1611.

Além disso, conforme afirma Kuhlmann (2008, p. 375), quando um protestante fala de sua elevada estima pelas Escrituras, em geral essa pessoa está falando da Bíblia traduzida. Portanto, a explicitação da teoria de tradução e o atilamento quanto à ideologia e ao perfil teológico por trás do processo tradutório se tornam essenciais para a compreensão das implicações pertinentes ao fato de que é por meio da tradução que a maioria das pessoas lê, ouve e entende a Palavra de Deus. Martinho Lutero (1909) deixa claro, por isso, que as traduções da Bíblia devem observar pelo menos três aspectos fundamentais para sua realização: a dimensão linguística, a teologia do texto e as circunstâncias históricas particulares do mundo contemporâneo ao qual se destina a

tradução. A própria Kuhlmann nos lembra que, “falando teologicamente, a tradução da Bíblia em linguagem justa pressupõe que as relações adequadas entre Deus e a humanidade não podem se separar da justiça entre os seres humanos” (KUHLMANN, 2008, p. 377).

Concluo essas considerações com uma advertência de Holmes, que talvez soe fora de lugar. Segundo ele, “o ‘literalismo’ [bíblico] é uma heresia moderna... talvez a única [verdadeira] heresia inventada em tempos modernos” (HOLMES, 1981, p. 13). Por tudo o que vimos a respeito da discussão entre More e Tyndale sobre a primeira tradução do Novo Testamento para a língua inglesa, devemos estar precavidos de que qualquer tradução é apenas uma possibilidade de verter o texto da Bíblia. Numa época em que há tantas traduções disponíveis, devemos nos felicitar pela liberdade de acesso a tantas formas de encarar o texto bíblico, mas devemos nos acautelar de que há sempre uma ideologia por trás de uma tradução.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **De doctrina christiana**. R. P. H. Green (Trad.). Oxford: Clarendon: 1995.
- CONANT, Hannah C. **The popular history of the translation of the holy Scriptures into the English tongue**. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2003.
- FERGUSON, Jamie H. **Faith in the language: Reformation, Biblical translation and vernacular poetics**. Tese de Doutorado. Departamento de Literatura Comparada e Língua Inglesa. Universidade de Indiana, 2007. 255f.
- HEFFER, Simon. The shout that awakened nations: Martin Luther, the Reformation, and the birth of the modern world. **New Statesman**, p. 24-27, 27 jan. 2017.
- HOLMES, U. T. **A history of Christian spirituality: an analytical introduction**. New York: Seabury, 1981.
- KUHLMANN, Helga. Can justice be a criterion for Bible translation? **The Ecumenical Review**, v. 60, n. 4, p. 374-384, 2008.
- LOMBAARD, C. Hide and seek: aspects of the dynamics of Bible translation. **Acta Theologica Supplementum**, v. 12, p. 1-15, 2009.
- LUTHER, Martin. Eins Sendbrief D. M. Luthers vom Dolmetschen und Fürbitt der Heiligen. In: **Dr. Martin Luthers Werke**. Weimar: Herman Boelhaus Nachfolger, 1909.
- MASOUDNIA, Zeynab. **The market for afterlife salvation**. Tese de Doutorado. Departamento de Economia. Universidade George Mason, 2004.
- TAVARD, George M. **Holy writ or holy church: the crisis of the Protestant Reformation**. London: Burn & Oates, 1959.
- THUESEN, Peter J. **In discordance with Scriptures: Bible translation controversies and modern American Protestantism**. Tese de Doutorado. Departamento de Religião. Universidade de Princeton, 1998.

WALLS, A. F. The translation principle in Christian history. In: STINE, P. (Ed.). **Bible translation and the spread of the church**. Leiden: Brill, 1990.