

3

A Bíblia – originais e traduções

A visão tradicional acerca da origem da Bíblia afirma que ela teria sido escrita por indivíduos identificáveis:

A tradição primitiva judaica e cristã identificou Moisés como o autor [...] do Pentateuco²⁹ [...], Josué como autor de Josué, Samuel como o autor de Juízes e Rute, Davi como o autor de grande parte dos Salmos, Salomão como o autor da maior parte do Livro de Provérbios, assim como do Eclesiastes e dos Cânticos de Salomão, e os profetas como os autores dos livros que levam seus nomes. Para o Novo Testamento, a visão tradicional atribui os Evangelhos a Mateus [...], Marcos [...], Lucas [...] e o apóstolo João. Paulo foi responsável pela maior parte das cartas, as outras sendo atribuídas a Tiago, Pedro e Judas, enquanto Lucas foi responsável por Atos e o apóstolo João pelas cartas de João e pelo Apocalipse. (Rogerson, 2003, p.47)

Tal concepção ajustava-se bem às teorias sobre a inspiração divina da Bíblia, desenvolvidas tanto pelo judaísmo quanto pelo cristianismo. Segundo Rogerson (Ibidem), no protestantismo da pós-Reforma acreditava-se, por exemplo, que a Bíblia havia sido inspirada verbalmente, isto é, que seus autores teriam sido guiados por Deus através do Espírito Santo e que, portanto, Deus seria em si o autor de cada palavra dos livros bíblicos. No entanto,

esta teoria começou a ruir no século XVIII, quando a análise bíblica passou a ser vista como uma profissão acadêmica, e conforme a composição dos livros bíblicos foi sendo examinada de uma forma crítica. Hoje ela é encontrada nesta forma radical apenas entre grupos fundamentalistas³⁰ (Ibid., p.47-48).

Atualmente, sabe-se claramente que, embora a autoria do Pentateuco tenha sido atribuída a Moisés,

²⁹ Conjunto dos cinco primeiros livros da Bíblia: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.

³⁰ O fundamentalismo seria, segundo Rogerson (2003, p.244; 247), um tipo de reação radical contra as constatações e descobertas trazidas pela crítica bíblica, devido a uma ausência de visão histórica e a um desconhecimento do estudo bíblico. Uma das razões para o fundamentalismo popular ainda permanecer nas igrejas é o fato de continuarem ensinando, nas mesmas, uma posição doutrinária intimamente relacionada à infalibilidade bíblica.

não significa que Moisés [o] escreveu de próprio punho, mas que ele presidiu à constituição do povo e da tradição que [o] gerou. Moisés não se encontra no fim do Pentateuco, mas no início. A atribuição a Moisés é como que a chancela oficial das autoridades religiosas judaicas para o uso litúrgico dos livros na Sinagoga como livros inspirados por Deus. (Konings, 2006, p.93)

3.1.

Origem e autoria

A noção de autoria que conhecemos hoje é bastante diversa da noção existente na Antigüidade. Na verdade, naquela época, a idéia de “autoria” sequer existia (Cavalcante, 2005, p.34). “Ao pensarmos em ‘autores’ e ‘livros’ no que se refere à Bíblia, devemos esquecer de nossas modernas noções do que estas palavras significam” (Rogerson, 2003, p.69). Ressalte-se que “o conceito de original é um produto do pensamento iluminista. É uma invenção moderna pertencente a uma era materialista, e traz consigo todas as implicações sobre tradução, originalidade e propriedade textual” (Bassnett, 1998, p.38).

Na Antigüidade, os escribas que copiavam os pergaminhos tinham liberdade para corrigir e inserir trechos no texto bíblico, de acordo com a inclinação religiosa de sua comunidade (Cavalcante, 2005, p.34). Segundo Rogerson (2003, p.58), portanto, a distinção entre autor, editor e copista era bem menor na Antigüidade do que hoje e, em alguns casos, essas funções se sobrepunham.

Além disso, segundo arqueólogos e historiadores, as primeiras narrativas bíblicas começaram a ser contadas oralmente antes de 2000 a.C, ganhando somente sua forma escrita por volta dos séculos VIII a.C. (Ibidem, p.110) ou VII a.C. (Cavalcante, 2005, p.34). É interessante notar que, na Antigüidade, a história da Bíblia correu paralelamente à história da escrita e do livro (Trebolle Barrera, 1996, p.95). Além disso, a escrita, na Antigüidade, era uma atividade restrita especialmente a um grupo de escribas profissionais, patrocinados por templos ou governantes (Rogerson, 2003, p.72), do mesmo modo que as traduções das Sagradas Escrituras foram, ao longo da história, patrocinadas por instituições religiosas, governantes, grupos de poder, etc., fenômeno esse que, em 3.7, tratarei como *patronagem*, segundo o conceito de André Lefevere (1992, p.15).

Considerando-se o grande lapso temporal entre a tradição (e autoria) oral e sua compilação (e autoria) escrita, que perdurou até o séc. I a.C. (Rogerson, 2003, p.111), bem como a atuação dos copistas na Antigüidade, pode-se dizer que a

Bíblia hebraica é, portanto, uma obra de “autoria coletiva” (Cavalcante, 2005, p.34), formada a partir de antigas narrativas orais contadas e recontadas, bem como escritas e reescritas por diversos autores e copistas.

O conceito de *autoria coletiva* pode ser evidenciado, por exemplo, no Gênesis, onde são utilizadas duas denominações diferentes para Deus: *Elohim* e *Iahweh* (Arenhoevel, 1978, p.46). Além disso, durante a narração do dilúvio, há trechos muito semelhantes, como se escritos por diferentes autores, porém integrados em um mesmo texto (Cavalcante, 2005, p.34):

Com a distância de poucas linhas, há trechos praticamente idênticos, como os dois abaixo:

“Iahweh (Deus) viu que a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração.”

“Deus viu a terra: estava pervertida, porque toda a carne tinha uma conduta perversa sobre a terra”.

A repetição acima não seria, como já se chegou a cogitar, um artifício literário para reforçar o conteúdo do texto – e sim a fusão de duas narrativas distintas sobre o mesmo tema [...]. (Ibidem)

Segundo Rogerson (2003, p.50), a tradição bíblica desenvolveu-se através de várias formas de acréscimo e suplementação. Um exemplo claro disso seria o Livro de Ester. Seu texto hebraico tradicional possui cerca de 160 versículos e nenhuma referência a Deus, enquanto na *Septuaginta* há oito passagens adicionais que introduzem elementos religiosos (p. 51).

Já o capítulo 27 de Jeremias levanta uma importante questão que concerne os originais dos textos bíblicos. Na *Septuaginta*, tal capítulo apresenta-se mais condensado do que na Bíblia hebraica e, conseqüentemente, nas Bíblias protestantes que adotaram o cânon hebraico (Ibidem, p.49). A primeira vista, poder-se-ia imaginar que a *Septuaginta* seria, assim, uma versão abreviada da hebraica. No entanto, a partir da descoberta dos Manuscritos do Mar Morto ou de Qumran³¹, em 1947, verificou-se que a tradução da *Septuaginta* foi realizada a

³¹ Foram encontrados em Qumran, localidade próxima ao Mar Morto, restos de um convento de essênios e sua biblioteca (os “Manuscritos do Mar Morto”, isto é, cópias de livros bíblicos, apócrifos e escritos da comunidade local). Os essênios eram membros de um grupo religioso judaico, que se opunha ao poder religioso dos hasmoneus, sucessores dos macabeus. Crê-se que foram rígidos cumpridores da lei, celibatários e praticavam a divisão comum de bens.

partir de uma versão hebraica mais curta igualmente existente na época (Ibid.). Segundo Treballe Barrera (1996, p.470), tal fenômeno de coexistirem duas versões diferentes na mesma língua de origem denomina-se “edição dupla”:

As edições duplas dos livros bíblicos são de transcendental importância. Levantam questões bem propícias e polêmicas como, [*sic*] qual das duas edições é autêntica e original, qual dos dois textos é o canônico e qual deles há de ser traduzido nas versões modernas, sobretudo quando se trata de estabelecer a versão autorizada de uma determinada confissão cristã. (Ibidem, p. 470-471)

Segundo Rogerson (2003, p.110-111), os livros do AT³² foram provavelmente escritos entre os séc. VIII e I a.C. por motivos e interesses diversos, apresentando um conteúdo também diverso: “[...] narrativas, salmos, leis, provérbios, regras para sacrifícios e sacerdócio, literatura profética e escritos de ‘sabedoria’” (p. 72).

O NT, por sua vez, compõe-se de 27 livros, que incluem evangelhos, cartas ou epístolas, discursos missionários e um escrito apocalíptico: o Apocalipse (Konings, 2006, p.137-166). Escrito em um espaço de tempo relativamente curto, se comparado ao AT – cerca de 70 anos, datando a Primeira Epístola aos Tessalonicenses em torno de 50 d.C. e a Segunda Epístola de São Pedro em 120 d.C. (Rogerson, 2003, p.148) –, o NT foi motivado por uma divergência fundamental na Igreja primitiva: de um lado, Paulo e seus seguidores e, de outro, aqueles que desejavam manter o cristianismo inserido no judaísmo do séc. I ou, ao menos, próximo dele. (Ibidem).

Embora o NT possua uma autoria aparentemente mais identificável que a do AT, há, segundo alguns estudiosos, algumas dúvidas em relação à autoria de alguns de seus livros, como, por exemplo, o Evangelho de João. Além de apresentar um estilo diferente dos outros evangelhos, em relação ao encadeamento dos relatos da vida de Cristo, alguns estudiosos observam muitas desigualdades na própria narrativa, como salienta a BJ, ao afirmar que “a seqüência dos capítulos 4, 5, 6, 7:1-24 é estranha” (Ibid., p.187). Na verdade,

acredita-se que o Evangelho de João não seja obra de um único autor, mas sim resultado de um longo processo de desenvolvimento em que a distinção entre autor e redator/editor não ficou clara. [...] Esta conclusão desafia a visão tradicional de

³² O número de livros do AT é discutível, pois reflete a questão da existência de diferentes cânones, a ser discutida em 3.2.

que o autor foi o apóstolo João, o filho de Zebedeu, e o discípulo amado de Jesus (João 13:23). (Ibid.)

As questões da autoria coletiva na Bíblia, bem como da adição e suplementação do texto bíblico remetem-nos às concepções pós-estruturalistas de *autoria* e *original*, as quais exercem grande influência sobre os Estudos da Tradução.

Roland Barthes, ao anunciar a “morte do Autor” e questionar os conceitos de *origem* e *autoria*, destitui tanto o *autor* quanto o *original* de sua posição privilegiada: “o texto é uma teia de citações [...] o único poder (do autor) é o de mesclar textos” (Barthes, 1977, *apud* Bassnett, 1998, p.27)³³. É interessante observar que tal “poder de mesclar textos” de que nos fala Barthes parece ajustar-se muito bem ao próprio processo de formação da Bíblia, um processo de reescrita, que abordarei em 3.3.

3.2.

Originais e cânones

Tratarei aqui dos originais dos textos bíblicos no que tange às línguas em que foram escritos, à sua transmissão até os dias de hoje e às edições existentes, utilizadas como referência ou como base para traduções. Serão também discutidos aqui os diferentes cânones adotados, isto é, os livros bíblicos autorizados pelo judaísmo e pelas diferentes igrejas cristãs.

As línguas originais da Bíblia são o hebraico³⁴ e o aramaico³⁵, para a Bíblia hebraica ou o AT, e o grego, para os livros deuterocanônicos³⁶ e o NT da Bíblia cristã (Trebolle Barrera, 1996, p.68; 83).

Embora o *Novo Testamento* tenha sido escrito em grego, “cabe dizer que não existe [nele] uma expressão literária, uma referência a uma instituição, a um rito ou a uma nova ética, nem tampouco uma idéia ou um símbolo teológico, que não tenha antecedentes no AT e na literatura judaica “intertestamentária”³⁷. (Ibidem, p.21)

³³ Para maiores detalhes, ver: BARTHES, R. The death of the author. In: HEATH, S. (Ed. & transl.) *Image, music, text*. London: Fontana, 1977. p.142-149.

³⁴ Língua semítica do tronco cananeu, na qual foi escrita grande parte da Bíblia.

³⁵ Língua semítica oficial dos impérios assírios, neobabilônico e persa, adotada pelos judeus a partir da época do exílio na Babilônia (séc. VI a.C.).

³⁶ Conforme visto em 2.1.2, os livros deuterocanônicos são sete e foram introduzidos na *Septuaginta*.

³⁷ O termo “intertestamentário” refere-se ao período histórico intermediário entre os dois Testamentos e à literatura judaica (com posteriores interpolações cristãs), produzida neste intervalo (séc. II a.C. - II d.C.).

O judaísmo palestino era, na verdade, um judaísmo helenístico, e o cristianismo “[levou] a efeito uma fusão de elementos judeus e gregos” (Ibid).

Os textos bíblicos originais não existem enquanto textos concretos, isto é, os chamados “autógrafos”³⁸ dos textos bíblicos não perduram até hoje (Ehrman, 2006, p.15; Ribeiro, 2004, p.15). Logicamente, na Antigüidade, as condições para a manutenção e a transmissão dos textos bíblicos eram muito precárias. Segundo Konings, a transmissão desses textos atravessou vários momentos: “a transmissão oral com base na memória, a escrituração, a reprodução manuscrita, a repetida revisão e padronização do texto já divulgado em diversas cópias e, na época moderna, a impressão e a edição crítica” (Konings, 2006, p.180). Alguns desses momentos

coincidem com *situações de transição*, pela mudança do material utilizado (transição de tabuletas ao papiro, ou deste ao pergaminho), do sistema de encadernação (do volume ou rolo ao códice ou livro), do tipo de letra [...]. Estes momentos críticos correspondem a períodos de renovação e de renascimento cultural. (Trebolle Barrera, 1996, p.112)

A progressiva substituição do rolo pelo códice³⁹, por exemplo, deu-se a partir do séc. I d.C, e “os cristãos logo usaram o códice para a difusão de seus escritos, antes mesmo de tornar-se generalizado o seu uso para cópias de textos literários greco-latinos” (Ibidem, p.117).

A Bíblia hoje traz, em um único volume, os livros do cânon bíblico, o que torna tangível o conceito de unidade do cânon, conceito impossível de ser visualizado quando os escritos bíblicos ainda eram grafados em rolos individuais (Ibid., p.15-16). “Na Antigüidade não era possível *copiar em um único rolo a totalidade dos livros canônicos* e nem mesmo uma das três grandes seções [em que se] subdividem o cânon (Torá⁴⁰, Profetas e Escritos). Em geral cada rolo continha não mais que um livro” (p.116).

Podemos compreender *cânon* como uma relação oficial de livros que os classifica como normativos ou autorizados para uma determinada comunidade (Rogerson, 2003, p.200). Na verdade, não há apenas um cânon, mas vários cânones da Bíblia, devido a questões doutrinárias tanto no que se refere aos

³⁸ “Autógrafo” significa o texto bíblico original.

³⁹ O “códice” era composto por cadernetas de quatro folhas duplas (quaternio) com espessura discreta e aspecto semelhante ao de um livro moderno, tendo capa de madeira ou pele.

grupos judaicos da Antigüidade – os cânones dos samaritanos, dos saduceus, dos fariseus, dos essênios, da diáspora⁴¹ judeu-helenística e o cânon dito hebraico (Trebolle Barrera, 1996, p.53-54) – quanto às igrejas cristãs hoje. *Canonização* é, portanto, o processo pelo qual os livros contidos na Bíblia tornaram-se normativos para a comunidade que os acolheu (Konings, 2006, p.168).

A escolha definitiva de um cânon de livros sagrados compete à autoridade religiosa; por meio de uma “definição conciliar” ou outra forma de decisão autoritativa, são fixados os livros canônicos e excluídos os não-canônicos ou não-admitidos (Trebolle Barrera, 1996, p.179). No entanto, essa escolha não é influenciada apenas pela decisão da autoridade religiosa. Na verdade,

mais importante é o *processo histórico* pelo qual os livros vão adquirindo caráter sagrado e reconhecimento canônico. Este processo se estende geralmente por vários séculos e nele intervêm numerosos fatores de ordem literária, social e teológica. Antes do estabelecimento definitivo de um cânon não existe na verdade a idéia dele. A idéia toma corpo na medida em que o cânon se constitui. (Ibidem)

Pode-se dizer, por exemplo, que o cânon hebraico, fixado definitivamente a partir do séc. II d.C. por rabinos de linha farisaica, foi o resultado de um processo longo, no qual incidiram fatores internos e externos ao judaísmo:

Num determinado momento fez-se necessário delimitar as linhas-mestras do judaísmo frente às correntes demasiado restritivas, como as representadas pelos samaritanos e saduceus, e às tendências excessivamente desagregadoras, promovidas por grupos apocalípticos da Palestina e da diáspora judeu-helenista. Mais tarde foi necessário marcar uma fronteira clara entre judeus e cristãos, que não podiam continuar considerando-se nem ser considerados membros do povo de Israel. (Ibid., p. 179-180)

Já o cânon do NT, introduzido pelo cristianismo, foi determinado por circunstâncias bastante diversas:

O cristianismo obrigou-se a estabelecer um cânon pelo simples fato que, junto aos quatro evangelhos, existiam muitos outros que com eles rivalizavam. Foi necessário assinalar claramente a distinção entre os evangelhos canônicos e os evangelhos apócrifos, entre livros ortodoxos e livros heréticos. (Ibid., p.180)

⁴⁰ “Torá” é o próprio Pentateuco ou a lei contida em seus cinco livros. A palavra hebraica “torá” significa “lei”, “ensinamento”.

⁴¹ Palavra grega que significa “dispersão” e, neste caso, refere-se à dispersão dos judeus ao redor do mundo, isto é, vivendo fora da Palestina.

Pode-se dizer que os critérios de canonicidade usados para o estabelecimento do cânon neotestamentário foram, basicamente, a origem apostólica do escrito, o uso tradicional do escrito na liturgia e a ortodoxia da doutrina nele exposta (Ibid., p.183). No entanto, tanto no AT quanto no NT, os critérios ideológicos de canonicidade não parecem ter sido tão importantes quanto a influência da tradição (Ibid.).

Considerando-se o AT ou a Bíblia hebraica, observa-se uma grande diversidade no cânon hoje estabelecido (Konings, 2006, p.180; Rogerson, 2003, p.201):

Comunidade	Cânon
Judaica e Protestante	24 livros da Bíblia hebraica.
Anglicana	Os mesmos 24 livros, porém os apócrifos (ou deuterocanônicos, na denominação católica) podem ser lidos para exemplo de vida e instrução de conduta.
Católica romana	Os mesmos 24 livros e os deuterocanônicos.
Grega ortodoxa	Os mesmos 24 livros e os deuterocanônicos; inclusive outros, omitidos pela Igreja Católica: os apócrifos de Esdras e Macabeus, as Odes e os Salmos de Salomão.
Igreja da Etiópia	Aceita também o livro de Enoque ⁴² como canônico

Tabela 1 – Diferentes cânones para o AT /a Bíblia hebraica)

Quanto ao NT, há pequenas variações, dentre elas: a aceitação como canônicas da Primeira e Segunda Epístolas de Clemente⁴³ pela Igreja-ortodoxa Copta⁴⁴, e da Terceira Carta aos Coríntios, atribuída a São Paulo, pelas Igrejas etíopes e sírias (Rogerson, 2003, p.201).

Segundo Rogerson (Ibidem, p.201-202), o motivo para tal diversidade é claro, pois

não havia uma organização única com poder sobre todas estas igrejas para designar ou impor um cânon único. O que temos são decisões individuais de comunidades religiosas cujos cânones diferentes são uma expressão de poder localizado, com as decisões em alguns casos tomadas precisamente para distinguir uma comunidade

⁴² Um conjunto de cinco livretos existentes apenas no idioma etíope, considerados como escrituras pela Igreja da Etiópia e pseudonimamente atribuídos a Enoque. Suas partes mais antigas datam do séc. III d.C. Pelo menos 3 desses livretos foram encontrados em Qumran em aramaico.

⁴³ Escritos cristãos do final do séc. I e meados do séc. II, tradicionalmente atribuídos a um antigo bispo de Roma denominado Clemente.

⁴⁴ A Igreja-ortodoxa Copta, de acordo com a tradição, foi estabelecida pelo apóstolo São Marcos, no Egito, em meados do séc. I (cerca de 60 d.C.). Hoje é a Igreja nacional do Egito. Seu líder é o patriarca de Alexandria, patriarca da Santa Sé de São Marcos (atualmente, o Papa Shenouda III).

das outras. Um exemplo seria a decisão da Assembléia de Teólogos de Westminster, em 1648, de rejeitar o uso dos Apócrifos [...].

Há, portanto, uma questão institucional de poder e ideologia envolvida no reconhecimento dos livros cânônicos. Segundo Lefevere (1992, p.2), referindo-se a textos em geral,

the process resulting in the acceptance or rejection, canonization or non-canonization [...] is dominated not by vague, but by very concrete factors that are relatively easy to discern as soon as one decides to look at them, that is as soon as one [...] begins to address issues such as power, ideology, institutions, and manipulation.

Somente a partir de meados do séc. III, a Igreja cristã começou a sensibilizar-se com as diferenças entre os cânones restrito e amplo (o qual inclui os livros deuterocanônicos) (Konings, 2006, p.176). A Igreja ocidental passou a discutir, desde a época da tradução da *Vulgata*, no séc. IV, se deveria considerar, como canônico, o cânon “hebraico restrito” ou o “grego amplo”. Embora alguns teólogos chegassem a dar preferência ao cânon restrito, o uso dominante na Igreja foi sempre o do cânon amplo, reiterado em diversos Concílios: Hipona, em 393; Cartago, em 419; e Florença, em 1441. (Ibidem, p. 176-177; 179). Todavia, como observa Rogerson (2003, p.206), “o cânon só foi fixado de uma vez por todas quando a combinação de dissensão doutrinária e poderes político e eclesiástico, no século XVI, levou à definição dos respectivos cânones”. “Enquanto a Reforma relegava os Apócrifos a um *status* de subordinação, a Igreja Católica Romana, no Concílio de Trento, em 1546, afirmava o *status* de igualdade dos livros Apócrifos⁴⁵ com aqueles do Antigo Testamento” (Ibidem, p.16-18).

Nos tempos modernos, segundo Rogerson, o “formato canônico” tem sido implementado pelas decisões de publicação (Ibidem, p.202). A British and Foreign Bible Society, por exemplo, a partir de 1827 decidiu não mais incluir os livros deuterocanônicos em suas Bíblias, embora a Igreja Anglicana os recomende como “exemplo de vida e instrução de conduta”. Até então, a *Versão Autorizada*, também conhecida como *King James Version* (1611) costumava ser publicada com esses livros (Ibid.).

⁴⁵ “Apócrifos” aqui seria o mesmo que “deuterocanônicos”.

Embora tenhamos visto inicialmente que os originais dos livros bíblicos propriamente ditos, os autógrafos, inexistem hoje, devemos compreender que as cópias subsistentes são ilustrativas desses originais e que acabam por assumir um *status* de original, não só como fonte de referência, mas também como fonte para traduções.

Segundo Konings, o texto da Bíblia hebraica chegou até os dias de hoje sob quatro formas principais (Konings, 2006, p.184-185):

1. (incompleto): fragmentos do “texto pré-massorético”⁴⁶ encontrados em Qumran e datados do séc. II a.C.;
2. (Torá): o texto do Pentateuco samaritano;
3. O “texto massorético”⁴⁷;
4. Fragmentos de um texto de 600-900 d.C. não revisado pelos massoretas. Encontrados no arquivo da sinagoga do Cairo, no séc. XIX.

Os principais códices do texto massorético pertencem à escola tiberiense de massoretas (família de Ben Asher): o *Códice do Cairo* (códice dos profetas, datado de 895 d.C.); o *Códice de Alepo* (códice da Bíblia completa, datado de 900-950 d.C., do qual sobreviveram apenas três quartos); e o *Códice de Leningrado* (códice da Bíblia completa, datado de 1008 d.C.) (Gottwald, 1988, p.127).

Existem ainda as “edições críticas”⁴⁸ que, embora baseadas nos manuscritos massoréticos, trazem material comparativo de outras formas de texto, como, por exemplo, os pré-massoréticos encontrados em Qumran (Konings, 2006, p.185). As edições críticas mais recentes são a *Bíblia Hebraica*, de Rudolf Kittel (16^a ed.,

⁴⁶ Denomina-se “pré-massorético” o texto consonantal da Bíblia hebraica, em suas várias formas, anterior ao texto “massorético”.

⁴⁷ O “texto massorético” é o texto consonantal enriquecido com sinais de leitura e vogais que deveriam ser pronunciadas no texto bíblico. Trabalho executado por escribas (massoretas) entre os séculos VI e XI d.C., a partir da meticulosa recensão, isto é, revisão e homogeneização dos manuscritos bíblicos antigos, realizada por rabinos a partir do séc. II d.C. (de Jâmnia em diante). O termo “massorético” origina-se da palavra hebraica *massorá*, que significa “tradição” ou “transmissão”. Existiram três “escolas massoréticas”, as quais estavam localizadas na Babilônia, na Palestina e em Tiberíades, sendo essa última a mais importante (escola tiberiense, especialmente da família massorética de Ben Asher).

⁴⁸ Edições do texto bíblico que levam em consideração os critérios da crítica textual moderna (investigação das antigas cópias manuscritas, procurando reconstruir com mais precisão a leitura original do texto, especialmente pela comparação das diferenças, denominadas “variantes”) e trazem em rodapé as leituras variantes do texto que os diferentes manuscritos apresentam.

Stuttgart, 1971) e a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart, a partir de 1977), que substitui a primeira (Ibid.)⁴⁹. A última foi utilizada como texto de partida (ed. de 1984) para a tradução do AT da *NLH-Paulinas*, Bíblia a ser descrita, neste estudo, a partir do capítulo 5.

Quanto ao texto grego completo do AT, resta-nos a *Septuaginta*, a partir dos manuscritos denominados *Vaticanus* (séc. IV), *Sinaiticus* (id.) e *Alexandrinus* (séc.V) (Ibid. p.186). Como edição crítica, utiliza-se, desde 1935, a de Alfred Rahlfs, de Stuttgart (Ibid.), usada como texto de partida (ed. de 1979) para a tradução dos livros deuterocanônicos da Bíblia da Paulinas Editora a ser descrita. Há ainda uma edição crítica, mais recente, produzida pela universidade alemã de Gottinga (versão *Gottingensia*) (Ibid.), utilizada como texto de partida para a tradução do Eclesiástico (ed. de Joseph Ziegler) na *NLH-Paulinas*.

O NT foi conservado em mais de 5 mil manuscritos antigos em forma de papiro e outros materiais, sobretudo na forma de códice. Os papiros mais antigos datam dos séc. II e III d.C., ainda relativamente próximos da época de sua escrita. Já os códices mais antigos datam dos séc. IV e V d.C. (Ragland, s.d.; Konings, 2006, p.186):

1. *Álef, S*, ou *Sinaiticus* (descoberto no Mosteiro de Sta. Catarina, Monte Sinai, em 1844, e preservado no Museu Britânico de Londres) – séc. IV;
2. *B*, ou *Vaticanus* (preservado na Biblioteca do Vaticano) – séc. IV;
3. *D*, ou *Bezae* (do humanista Teodoro de Beza) – séc.V(Ibidem);
4. *Alexandrinus* – séc V (Mannucci, 1986, p.117)⁵⁰.

É importante ressaltar que os livros do NT sofreram quatro recensões em torno do séc. IV (Konings, 2006, p.186):

1. a de Alexandria: considerada a melhor, pois estabeleceu um texto basicamente igual ao dos melhores papiros. Os *Códices Vaticanus* e *Sinaiticus* originam-se dela;
2. a de Cesaréia;

⁴⁹ Segundo Gottwald (1988, p.127), essas edições críticas mais recentes utilizam o *Códice de Leningrado*.

⁵⁰ Segundo Mannucci (1986, p.117), o *Códice Alexandrinus* contém tanto o AT (a *Septuaginta*) quanto o NT, embora incompleto, apresentando pequenas lacunas.

3. a de Antioquia/Bizâncio: texto oficial do império de Constantino e das Igrejas orientais-ortodoxas até hoje;
4. a ocidental (Roma): texto que serviu de base para as primeiras traduções latinas, antes da *Vulgata*. Encontra-se também no *Códice Bezae*.

Em 1633, a editora Elzevir, em Leyden, Holanda, lançou a primeira impressão do texto grego do NT a partir de manuscritos da Igreja grega oriental e denominou-o *textus receptus* ou “texto recebido”, afirmando ser um texto aceito universalmente. Embora tal termo seja conhecido até hoje, não há um consenso quanto a este ser o texto mais confiável e próximo do original (Rogerson, 2003, p. 24; Konings, 2006, p.188).

As edições críticas modernas do NT baseiam-se nos manuscritos do séc. IV, especialmente nos *Códices Vaticanus (B)* e *Sinaiticus (Álef ou S)*, a partir da recensão alexandrina. O texto considerado mais fiel atualmente é o *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland, seus editores, publicado pelo Deutsche Biblestiftung, em sua 27^a ed. que, a partir de 1979, também passou a ser publicado como *The Greek New Testament* pelas United Bible Societies (Sociedades Bíblicas Unidas), já em sua 4^a ed. (Anglada, 1996; Konings, 2006, p.188). Essa edição crítica foi utilizada como texto-fonte⁵¹ para a tradução do NT da *NTHL-Paulinas*, que será descrita, neste estudo, a partir do capítulo 5.

Segundo Nida (1998/2000, p.25), o conceito de *canonicidade* não se aplica apenas à escolha dos livros a serem incluídos na Bíblia, mas, conseqüentemente, aos livros a serem traduzidos e publicados. Atualmente, como relata Rogerson (2003, p.206), as decisões a respeito da canonicidade dos textos advêm de grupos de estudiosos que operam sob os auspícios ou a patronagem, embora não o controle, de várias igrejas e editoras ou organizações independentes, tais como as Sociedades Bíblicas:

Embora [esses grupo de estudiosos] não decidam conscientemente se suas decisões textuais se tornarão autorizadas para as igrejas, na prática é isso o que acontece, porque seus textos são usados como base para traduções, ou suas traduções se tornam a Bíblia disponível para determinadas comunidades. (Ibidem)

⁵¹ Como veremos no capítulo 5, o *The Greek New Testament* utilizado como texto de partida na *NTHL-Paulinas* foi publicado pela Bibelgesellschaft, que, na verdade, integra as SBU na Alemanha. Informação disponível em: <<http://www.biblesociety.org/index2.htm>>. Acesso em: 04 dez. 2006.

3.3.

Suas reescritas

Como pudemos observar em 3.1, a trajetória de formação da Bíblia representa um processo de reescrita. Segundo Rogerson (2003, p.48-49), “a Bíblia foi composta por vários processos de absorção de fontes originalmente distintas, ou pela suplementação de fontes originais, e [...] tudo isto foi feito por várias, se não muitas, mãos, talvez durante um longo período [...]”.

A hipótese de que trechos do AT foram formados pela combinação de relatos originalmente separados do mesmo incidente vem sendo aceita há muito tempo nos círculos acadêmicos (Ibidem, p.53) e tal processo de escrita (ou reescrita) evidenciou-se também entre escritos cristãos. Desde o início do cristianismo, “existe um texto que mostra exatamente como foi possível produzir um texto de razoável coerência com a combinação de fontes separadas usando o método ‘cortar e colar’: é o *Diatessaron*, de Taciano⁵²” (Ibid., p.57).

O NT também apresenta traços de prováveis reescritas, como, por exemplo, o Evangelho de Mateus. Acredita-se que esse livro foi escrito inicialmente em hebraico ou aramaico, embora tenha sido conservada apenas sua versão em grego (Konings, 2006, p.157). Além disso, ele parece ter sido elaborado com base no Evangelho de Marcos e em um “conjunto de dizeres de Jesus que os estudiosos designaram “Q” (do alemão *Quelle*, significando ‘fonte’)” (Rogerson, 2003, p.177). Embora alguns estudiosos duvidem da existência de “Q” como fonte real dos dizeres de Jesus, aceita-se que tal fonte poderia ser reconstituída a partir de um material comum a Mateus e Lucas, não encontrado em Marcos (Ibidem, p.178).

No entanto, segundo Rogerson (Ibid., p.181), mesmo que Mateus esteja “em grande parte baseado em material de outras fontes, isso não quer dizer que não seja uma composição original”. Tal colocação poderia ser ratificada por Susan Bassnett, quando afirma que todo original resulta da influência de outros textos ou leituras prévias: “não é obvio que todos os textos são uma rede de citações? Caso contrário, algo só poderia ser verdadeiramente ‘original’ se tivesse sido criado por

⁵² O “*Diatessaron*”, de Taciano, foi composto em siríaco ou grego no último terço do século II d.C. e reúne partes dos quatro evangelhos, lidas como um relato. Obteve tanto sucesso que, em algumas partes da Igreja primitiva, superou a leitura dos próprios Evangelhos.

alguém que nunca tivesse se deparado com a obra de outrem” (Bassnett, 1998, p.27).

É importante ressaltar que, como vimos em 3.1, a própria difusão e propagação dos textos bíblicos na Antigüidade, por meio de cópias realizadas por escribas ou copistas, denota, também, um processo de reescrita. Além disso, ao reproduzirem os textos, os copistas, por vezes, cometiam erros, introduzindo mudanças acidentais nos mesmos:

É importante dar-se conta das enormes dificuldades que a cópia de manuscritos comportava na Antigüidade. Estas dificuldades não faziam senão incrementar a proliferação de erros. Escrevia-se com maior rapidez do que hoje podemos imaginar [...] Isto não contribuía para a precisão na cópia dos manuscritos. (Trebolle Barrera, 1996, p.111)

Da mesma forma, é interessante observar que os massoretas, ao acrescentarem sinais de vocalização ao hebraico, a fim de garantirem uma leitura fiel das Sagradas Escrituras, também realizaram um processo de reescrita. O texto massorético passou a ser encontrado a partir das Bíblias hebraicas medievais e modernas (Konings, 2006, p.183).

O conceito de *reescrita*, introduzido por Lefevere (1992) dentro dos Estudos da Tradução, refere-se a processos capazes de reinterpretar, alterar ou manipular, de alguma forma, um texto original (Shuttleworth & Cowie, 1999, p.147). Lefevere (1992, p.9) afirma ainda que “o processo básico de reescrita ocorre em tradução, historiografia, organização de antologias, crítica e edição”. Portanto, o simples fato de a Bíblia não ser propriamente um livro, mas, sim, um conjunto de livros, isto é, uma antologia, já a torna produto de reescrita:

Sua própria natureza de coletânea já permite aplicar a ela o conceito de re[e]scrita de Lefevere [(1992)], pois uma antologia ou coletânea é um grupo de textos escolhidos e reunidos segundo os critérios e intenções de um grupo de peritos, aqui denominado r[e]scritores, que *manipulam* os originais *de forma que se adequem à ideologia ou à poética de seu tempo*. (Ribeiro, 2004, p.14, grifos meus).

O conceito de *manipulação* utilizado por Lefevere transmite a idéia de que “a re[e]scrita não é ideologicamente neutra, e que [portanto] o tratamento dado aos textos não é neutro, mas tem seus propósitos” (Ibidem, p.15). “Os reescritores,

até certo ponto, adaptam, *manipulam* os originais com que trabalham, em geral para fazer com que eles se adequem à corrente dominante ou a uma das correntes ideológicas e poéticas dominantes vigentes” (Lefevere, 1992, p.8, grifo meu). Segundo tal visão, conclui-se que o processo de reescrita está associado às estruturas políticas e literárias de poder operantes em uma dada cultura (Shuttleworth & Cowie, 1999, p.147).

“Assim como todas as formas de (re)escrita, a tradução nunca é inocente. Há sempre um contexto em que a tradução ocorre, sempre uma história da qual o texto emerge e para a qual um texto é transposto” (Bassnett, 1996, p.21). Tal colocação de Bassnett abarca tanto o processo de “escrita” quanto o de “reescrita”, e ambos aplicam-se à Bíblia em todas as etapas de sua formação e sucessivas traduções. Como exemplo de “escrita não-inocente” do texto bíblico, podemos citar, mais uma vez, o Evangelho de Mateus, que, como relata Rogerson (2003), foi escrito para atender a propósitos bem específicos:

O ambiente e o propósito do evangelho podem ser deduzidos do seu conteúdo. Pistas importantes incluem: primeiro, referências constantes à realização da profecia do Antigo Testamento; segundo, julgamentos muito severos de escribas judeus e fariseus [...]; e terceiro, a apresentação de Jesus como sendo o novo Moisés, dando a Israel uma nova lei [...]. Estas e outras pistas indicam que Mateus foi escrito num ambiente de disputa entre a Igreja e a comunidade judaica local. (p.181)

Como exemplo de “reescrita não-inocente”, podemos nos reportar, também, a copistas ou “reescritores” da Idade Média. Quando a *Vulgata* era a base das edições da Bíblia e ainda não havia ocorrido o advento da imprensa, os copistas costumavam, por exemplo, tornar o texto bíblico mais agradável a membros do poder político ou eclesiástico, fato que gerou diferenças entre as versões bíblicas francesa, de Flandres e outras (Cavalcante, 2005, p.39). As diferenças entre tais Bíblias medievais fundamentavam-se, sobretudo, em trocas de palavras, supressões de passagens consideradas impróprias ou imorais, ou erros de cópia. Durante o Concílio de Ferrara-Florença, em 1441, verificou-se, por exemplo, que a Bíblia trazida pela missão francesa continha 340 páginas a mais do que a versão trazida pela missão espanhola (Ibidem).

Partindo do pressuposto de que “as reescritas são produzidas a serviço ou sob restrições de certas correntes ideológicas e/ou poéticas” (Lefevere, 1992, p.5),

podemos compreender como, no caso da Bíblia Sagrada, suas reescritas refletiram as correntes ideológicas e literárias existentes. Segundo Lefevere (Ibidem), Santo Agostinho ilustra muito bem esse pressuposto, quando, por questões ideológicas, sugere que alguns trechos das Sagradas Escrituras sejam reavaliados e reescritos de modo a refletir os ensinamentos da Igreja; ele personifica a “doutrina” da reescrita na literatura ocidental:

When faced with the fact that a fair number of pages in the Bible could, to put it mildly, not be said to correspond too closely to the kind of behaviour the then still relatively young Christian Church expected from its members, he suggested that these passages should, quite simply, be interpreted, “rewritten” until they could be made to correspond to the teachings of the Church. If a scriptural passage, Augustine observed, “seems to commend either vice or crime or to condemn either utility or beneficence”, that passage should be taken as “figurative” and “subjected to diligent scrutiny until an interpretation contributing to the reign of charity is produced”. (Ibid, p.7)

O pressuposto de Lefevere descrito acima revela ainda que todo processo de reescrita pode tanto buscar preservar uma ideologia quanto destruir ideologias rivais (Ibid.). No que tange à história da tradução da Bíblia, pode-se constatar que algumas traduções foram capazes de realizar tal intento. A *Vulgata*, proclamada, em 1546, versão autêntica da Igreja Católica no Concílio de Trento (Trebolle Barrera, 1996, p.426), tanto preservou a ideologia e o poder institucional da Igreja de então quanto serviu de instrumento de oposição às traduções protestantes durante e após a Reforma. Da mesma forma, as traduções dos reformados também agiram como um veículo de destruição de ideologias rivais, no caso, personificadas pela Igreja.

Segundo Bassnett, “a tradução pode ser usada [...] abertamente para manipulação ideológica” (Bassnett, 1998, p.39). Essa colocação ilustra claramente a razão pela qual tantas traduções da Bíblia Sagrada foram ora conservadoras, ora transgressoras, influenciando na organização socio-político-religiosa das sociedades.

O conceito de *reescrita* acompanha, portanto, a história da Bíblia Sagrada desde a sua escrita ou formação até as suas traduções. De acordo com Lefevere (1992, contracapa), toda reescrita pode ser considerada tão importante para a recepção e canonização de uma obra literária quanto a sua escrita; e obviamente, a Bíblia Sagrada inclui-se nesse pressuposto. Na verdade, a história da tradução do texto bíblico corre paralela à história de muitas literaturas nacionais e da formação

de seus sistemas de escrita. A reescrita, ou melhor, a tradução da Bíblia assegurou, por exemplo, padrões lingüísticos para a língua alemã, inaugurou, especialmente com a tradução do NT, as literaturas gótica, eslava, copta, armênia, georgiana e etiópica, bem como impulsionou a criação de caracteres para línguas ágrafas, como ocorreu a partir da tradução bíblica para o armênio (Trebolle Barrera, 1996, p.307).

3.4.

Tradução – a sobrevida do original bíblico

O fato de a Bíblia ser uma antologia de textos sensíveis, os quais são passíveis de suscitar objeções, como vimos em 2.3, não foi suficiente para refrear seu processo tradutório; muito pelo contrário, suas traduções, especialmente a partir do advento do cristianismo, surgiram em crescente número.

Segundo David Jasper, “a Bíblia foi sempre um texto traduzido, e, na verdade, suas próprias páginas já trazem traduções” (Jasper, 2005, p.107). Uma das passagens a que Jasper se refere encontra-se no Evangelho de Marcos (Mc 15, 34) e relata as últimas palavras de Cristo na Cruz. Nessa passagem, o evangelista traduz as palavras de Jesus, originalmente proferidas em aramaico: “E à hora nona, Jesus bradou em alta voz: ‘Elói, Elói, lammá sabactáni?’ que, *quer dizer*, ‘Meu Deus, meu Deus por que me abandonaste?’”(Mc 15, 43, *Bíblia Ave-Maria*, 2001, p.1343, grifos meus).

Segundo Walter Benjamin (2001, p.193; 213), a possibilidade de tradução é inerente a todo texto clássico, pois toda tradução garante sua sobrevida. Lynne Long complementa tal colocação de Benjamin, dizendo: “A tradução é crucial para a idéia de sobrevivência de qualquer texto através do tempo, mas torna-se especialmente importante quando o texto garante o seu *status* através do peso de sua antiguidade, como ocorre com a maioria dos textos sagrados” (Long, 2005, p.3). Realmente, a sobrevida que a tradução confere ao texto bíblico é bastante evidente, se observarmos, por exemplo, a trajetória de sua tradução grega: “A forma grega da Bíblia hebraica tornou-se a primeira parte da Bíblia da Igreja cristã e assim permaneceu no Ocidente durante quatro séculos (até que a *Vulgata* latina começasse a dominar a cena), e permanece ainda hoje no Oriente” (Fitzmyer, 1997, p.52).

Até chegar aos dias de hoje, a Bíblia sofreu inúmeras traduções ao longo de sua existência. É indubitável que tanto sua sobrevivência quanto sua difusão foram asseguradas por suas traduções:

Texts or parts of texts of Scripture have been themselves translated from earlier languages, some of which now are lost. The Hebrew text wends its way into the Greek Septuagint and is no less a text for that. The rough cadences of the common or *koine* Greek of the New Testament become the majestic Latin of Jerome's Vulgate Bible; and from English there spring the geniuses of Tyndale and Coverdale, and so *ad infinitum*. (Jasper, 2005, p.107)

No entanto, Benjamin (2001, p.197) também afirma que, durante sua sobrevivência, o original acaba por sofrer uma mudança, afirmação essa que certamente choca-se com o caráter de “imutabilidade” e “fidelidade” atribuído a todo texto sagrado. E, a esse respeito, embora “os tradutores de textos sagrados, ao buscarem orientação divina nos textos por ele traduzidos, não [queiram] considerar a idéia de *mudança através da tradução*” (Long, 2005, p.3, grifos meus), não podemos deixar de concluir que tal mudança de que fala Benjamin, no caso da Bíblia, pode ser entendida tanto enquanto produto da leitura ou interpretação que uma comunidade cronologicamente distante dos originais possa realizar, quanto do próprio processo de *transformação* pelo qual todo original passa ao ser traduzido.

A Bíblia sobreviveu e chegou até nós por meio de traduções. Sabendo que o texto sagrado que lemos hoje é o resultado de sucessivas reescritas e traduções, podemos nos perguntar, assim como David Jasper: “o que é a Bíblia – a Bíblia original? De certa forma, não há resposta, pois ela é uma tradução interminável” (Jasper, 2005, p.107).

3.5.

A tradução bíblica

Como já visto, a tradução acompanha a história da Bíblia desde os seus primórdios. Após a libertação do exílio da Babilônia (538 a.C.), muitos judeus que passaram a falar o aramaico (Delisle & Woodsworth, 1998, p.172), língua internacional da época persa, sentiram a necessidade de que os livros bíblicos hebraicos fossem traduzidos para essa língua (Trebolle Barrera, 1996, p.148). Tais

versões aramaicas do AT são denominadas *targumim*⁵³. De início, eram versões orais parafraseadas da leitura sinagoga (Ibidem, p.384), em que “as escrituras eram sempre lidas em hebraico durante os serviços da sinagoga, pois a própria linguagem tinha um valor ritual, mas as palavras eram traduzidas para o vernáculo de modo que os fiéis pudessem compreendê-las” (Delisle & Woodsworth, 1996, p.172)⁵⁴. Mais tarde, os *targumim* passaram a ser escritos, como uma paráfrase mais complexa de certos trechos bíblicos⁵⁵, e ter inclusive uso extra-sinagoga (Trebolle Barrera, 1996, p.384). Essa teria sido a primeira forma de tradução das Sagradas Escrituras, embora alguns considerem os *targumim* como formas prematuras de comentários bíblicos ou homilias e não exatamente traduções (Ibidem, p.143). Segundo Joseph Fitzmyer (1997, p.52), eles podem ser vistos, também, como “uma interpretação da Escritura”.

Quando o grego passou a ser a língua internacional da Antigüidade, surgiu a tradução da *Septuaginta*: a primeira tradução escrita importante da Bíblia hebraica. Segundo Lefevere e Bassnett (1990, p.7), “as traduções são feitas para responder às necessidades de uma cultura, e de vários grupos dentro dessa cultura”. A *Septuaginta*, também denominada *LXX*, “[representou] um fenômeno único, sem paralelos, na Antigüidade. Como toda tradução, [foi] um esforço ingente de *versão dos termos e conceitos do mundo semítico ao mundo conceitual grego*” (Trebolle Barrera, 1996, p.148).

Após a *Septuaginta*, seguiram-se novas versões para o grego, como as retranscrições judaicas de Áquila, Símaco e Teodociano, e as cristãs realizadas por Hesíquio, Luciano e Orígenes (Ibidem, p.364). Todas buscavam revisar o texto a fim de corrigir possíveis erros, melhorar ou atualizar a linguagem e buscar versões judaicas e cristãs próprias (Ibid.).

No entanto, é com o cristianismo que a tradução da Bíblia se desenvolve plenamente. “O cristianismo propagou-se nas margens ou limites do Império Romano-Bizantino, graças a um esforço ingente na tradução da Bíblia (AT e NT) para as línguas destes povos” (Ibid, p.150). Surgiram as versões siríaca (séc. I d.C.), cóptica (séc. III d.C.), gótica (séc. IV), armênic (séc. V), geórgica (séc.

⁵³ *Targumim* é o plural de *targum*, que significa “tradução” em hebraico.

⁵⁴ Tal ritual de tradução oral, uma espécie de interpretação consecutiva, aparece descrito no próprio AT, em Neemias 8,8: “Liam distintamente no livro da lei de Deus, e explicavam o sentido, de maneira que se pudesse compreender a leitura” (*Bíblia Ave-Maria*, p. 511).

IV), etiópica (séc. IV), árabe (séc. X) e eslava (séc. IX) (p.428-436). No entanto, com a propagação do cristianismo no Império romano e a disseminação do latim como língua franca, surgiram, também, várias traduções em língua latina⁵⁶ (p.417), a famosa *Vulgata* e, mais tarde, as traduções para as línguas modernas, como fruto de um embate ideológico, teológico e humanista, impulsionado pelo Renascimento e pela Reforma no séc. XVI.

Cabe comentar que, quando falamos em *tradução*, automaticamente pensamos em *original* ou, no caso particular da Bíblia, nos manuscritos ou cópias dos originais, e, conseqüentemente, na relação binária *original-tradução*. Na visão pós-estruturalista, há uma fronteira difusa entre esses dois conceitos, pois, segundo Bassnett, para Derrida, “a *tradução* serve para nos lembrar que não existe um significado absoluto, um *original* irrefutável” (Bassnett, 1996, p.11, grifos meus). Certamente, no caso da Bíblia, essa concepção de Derrida pode tanto reforçar o importante papel da tradução na difusão das Sagradas Escrituras e, especialmente, da doutrina cristã, quanto suscitar problemas de caráter religioso, uma vez que, os livros bíblicos, enquanto textos revelados e inspirados por Deus, trariam significados sagrados e imutáveis.

Como visto anteriormente, um texto que se diz sagrado é sensível, e presume-se que, embora suas traduções possam vir a ser aceitas, como ocorre com o budismo e o cristianismo, espera-se que a fidelidade aos originais bem como o sentido do texto sejam preservados em suas traduções. No entanto, fatos envolvendo a *Septuaginta* revelam justamente a dificuldade de obtenção de uma equivalência ou fidelidade inquestionável na tradução bíblica, pois, ao mesmo tempo em que a *Septuaginta* refletiu formas características do pensamento semítico, também incorporou conceitos próprios do pensamento grego, modificando o teor e o sentido do texto hebraico. Na verdade, “a difusão da versão *LXX* foi um elemento decisivo no processo de helenização do judaísmo” (Trebolle Barrera, 1996, p.148). Quell afirma ainda que, como, em muitos casos, os campos semânticos das palavras hebraicas e gregas não coincidem, a *LXX* utilizou termos gregos adicionais e complementares em sua tradução a fim de cobrir o campo semântico de determinadas palavras hebraicas: “a versão do termo

⁵⁵ Há *targumim* do Pentateuco, dos Profetas e dos Escritos, exceto Esdras-Neemias e Deuteronomio.

⁵⁶ O conjunto de traduções ou recensões latinas anteriores à *Vulgata*, de São Jerônimo, denomina-se *Vetus latina*.

emet (confiança) para o grego *alêtheia* (não-ocultação) expressa só um aspecto do termo hebraico. Por isso, em algumas ocasiões, a [...] LXX lança mão de outros termos gregos, como *pístis*, *dikaiosyné* ou outros” (Quell, 1933, *apud* Treballe Barrera, 1996, p.148).

É interessante observar, também, que a questão da fidelidade na tradução vem expressa na própria Bíblia, no Prólogo do Eclesiástico, livro deuterocanônico pertencente ao cânon amplo da Bíblia desde a sua introdução na *Septuaginta*. Segundo Eugene Nida (1964, p.12), tal prólogo revela “o único relato confiável que temos a cerca da tradução formal de alguma parte das Escrituras”. Nesse relato, como se observa abaixo, o próprio tradutor do Eclesiástico, neto de seu autor, dirige-se ao leitor e revela a impossibilidade da equivalência total entre as diferentes traduções e versões bíblicas devido às diferenças entre línguas e culturas e, assim, questiona a fidelidade integral na prática tradutória, mesmo em se tratando da Bíblia, um texto sagrado:

Exorto-vos então a consagrar à leitura deste livro boa vontade e atenção muito particular, e a perdoar-nos também quando, embora querendo dar uma imagem exata da sabedoria, não encontramos, entretanto, os termos desejados para expressá-la. Com efeito, as palavras hebraicas perdem sua força quando traduzidas em língua estrangeira, fato que não acontece com este livro somente, pois a Lei, os Profetas e os outros Escritos são, quando traduzidos, muito diferentes do texto original. (Eclo, Prólogo, *Bíblia Ave-Maria*, 2001, p.862)

A questão da fidelidade evidencia-se inclusive no próprio título do livro bíblico em questão. Na *Septuaginta*, o livro chamava-se *A Sabedoria de Jesus, filho de Siraque*, e, a partir da *Vulgata*, passou a chamar-se *Eclesiástico*, que significa “livro da Igreja”⁵⁷, possivelmente por questões institucionais.

Da mesma forma, a própria estratégia tradutória utilizada na *Vulgata* vai ao encontro da discussão sobre fidelidade na tradução bíblica. São Jerônimo não só latinizou hebraísmos, transformando construções sintáticas simples em períodos complexos e substituindo repetições formulaicas de palavras e frases por construções sofisticadas (Sparks, 1970, *apud* Venutti, 2002, p.153), como, também, cristianizou temas judaicos ao reescrevê-los de modo a enfatizar traços messiânicos e cristãos no texto hebraico (Kelly, 1975, *apud* Ibidem). Sem dúvida aqui, a visão de Derrida (2001, p.26) acerca da tradução como *transformação*, ou

⁵⁷ Segundo a explicação exibida na *Introdução* ao Eclesiástico, na *NTLH-Paulinas*.

melhor, como *transformação regulada*, faz-se bem visível na tradução bíblica e sugere a impossibilidade de uma fidelidade irrestrita ao original.

Rosemary Arrojo (1999, p.40) afirma ainda que é “impossível resgatar integralmente as intenções e o universo de um autor, exatamente porque essas intenções e esse universo serão sempre, inevitavelmente, nossa visão daquilo que possam ter sido”. Desse modo, toda tradução está sujeita a uma leitura que o tradutor faz do texto, pois “o foco interpretativo é transferido do texto, como receptáculo da intenção ‘original’ do autor, para o intérprete, o leitor, o tradutor” (Ibidem, p.41).

Tradicionalmente, uma tradução “fiel”

has been understood as one which bears a strong resemblance to its ST⁵⁸, usually in terms of either its LITERAL adherence to source meaning or its successful communication of the “spirit” of the original; not surprisingly therefore, the terms *fidelity* and *faithfulness* have frequently been used by writers on Bible translation. (Shuttleworth & Cowie, 1999, p.57)

No entanto, na história da tradução e, em especial, da tradução bíblica, a questão da fidelidade à “palavra” (onde a “forma” assume papel preponderante), por meio de uma tradução literal, ou ao “sentido”, por meio de uma abordagem mais voltada para a inteligibilidade, mostra-se como um conflito permanente. Salvar a palavra sagrada através de uma tradução literal ou privilegiar o pólo receptor que se servirá da mensagem sagrada e necessita recebê-la de modo inteligível?

Podemos vislumbrar, por exemplo, como dois tradutores contemporâneos, frutos do Renascimento e Humanismo do séc. XVI adotaram, cada qual, uma abordagem diferente: Martinho Lutero (1483-1546), com sua tradução da Bíblia para o alemão, e Frei Luis de León (1527-91), com sua tradução dos Cânticos para o espanhol. O primeiro valorizava o público-alvo a partir de uma tradução mais livre, adaptada à mentalidade e à linguagem da época, priorizando o sentido, enquanto o segundo defendia uma tradução extremamente literal para os textos sagrados, admitindo pequenos acréscimos e alterações com o único objetivo de aclarar o sentido (Furlan, 2006, p.93; 135; 405). No prólogo de sua tradução⁵⁹, Frei León afirma que “[...] o que traduz há de ser *fiel e cabal* e, se possível, *contar*

⁵⁸ ST = *Source Text*, isto é, “texto-fonte”.

as palavras para dar outras tantas, não mais nem menos, da mesma qualidade e condição e variedade de significação que os originais [...]” (León, 2006, p.413-415, grifos meus).

No caso da tradução da Bíblia, a opção conflituosa entre abordagens tradutórias dicotômicas – como *tradução literal vs. livre* ou *fluente, palavra-por-palavra vs. sentido-por-sentido* – e conceitos igualmente dicotômicos – como *equivalência formal vs. equivalência dinâmica/funcional*⁶⁰ – está, segundo Nida (1964, p.22-27), relacionada a diferentes perspectivas acerca da questão “*inspiração*” versus “*filologia*”:

Those who espouse the *traditional, orthodox view of inspiration* quite naturally focus attention on the presumed readings of the “*authographs*”. The result is that, directly or indirectly, they often tend to *favor quite close, literal renderings* as the best way of preserving the inspiration of the writer by the Holy Spirit. On the other hand, those who hold the *neo-orthodox view*, or who have been influenced by it, *tend to be freer in their translating*; as they see it, since the original document inspired its readers *because it spoke meaningfully to them, only an equally meaningful translation can have this same power to inspire present day receptors* (Ibidem, p.27, grifos meus).

Por exemplo, enquanto Santo Agostinho enfatizava a idéia da inspiração divina dos tradutores da *Septuaginta*, São Jerônimo opunha-se a ela e advogava uma abordagem tradutória voltada para aspectos filológicos (Ibid.), o que reflete as diferentes perspectivas que Nida relata acima. A opinião de São Jerônimo, também defendida por Erasmo na época da Reforma, é compartilhada pela maioria dos estudiosos de hoje, favorecendo a inteligibilidade das traduções bíblicas. “Em muitas das traduções bíblicas sendo publicadas hoje [...] parece haver uma consciência crescente da necessidade de uma comunicação vital” (Ibid.).

A questão da *fidelidade* torna-se tão delicada em relação ao texto bíblico que se pode notar, em Walter Benjamin (2001), uma posição um tanto ambígua a esse respeito. Benjamim (Ibidem, p. 207, grifos meus) afirma que

a fidelidade na tradução de palavras isoladas quase nunca é capaz de reproduzir plenamente o sentido que elas possuem no original. [...] Precisamente a literalidade com relação à sintaxe destrói toda e qualquer possibilidade de reprodução do sentido, ameaçando conduzir diretamente à inteligibilidade.

⁵⁹ Publicado originalmente em 1561.

⁶⁰ Conceitos propostos por Eugene Nida, que serão vistos em detalhe no capítulo 4.

E, mais adiante, referindo-se à tradução das Sagradas Escrituras, diz que

[no] texto sagrado [...] o sentido cessou de constituir o divisor de águas entre o fluxo da língua e o fluxo da revelação. Lá onde o texto, diretamente, sem mediações, sem a intermediação de um sentido, pertencer, em sua literalidade, à língua verdadeira, à verdade, à teoria ou à doutrina, ele é por definição traduzível. Certamente, não mais em seu próprio nome, mas unicamente em nome das línguas. Diante disso, requer-se da tradução uma confiança tão ilimitada que, assim como no texto língua e revelação se unificaram, *na tradução literalidade e liberdade devem obrigatoriamente unir-se, sem tensões, na forma da versão justalinear*. Pois todos os grandes escritos contêm, em certa medida – em mais alto grau, porém, os escritos sagrados – a sua tradução virtual entre as linhas. *A versão justalinear do texto sagrado é o arquétipo ou ideal de toda tradução*. (Ibidem., p.215, grifos meus)

Embora Shuttleworth & Cowie (1999, p.82) acreditem que a colocação de Benjamim acima seja de cunho metafísico, pois, logicamente, refere-se a uma tradução justalinear “ideal”, “em que o significado do texto-fonte não é ofuscado, mas, sim, ampliado por sua literalidade extremada”, ela evoca uma forte associação entre literalidade, fidelidade e sacralidade, ao referir-se a um texto sagrado.

Na visão de Nida (1964, p.23),

the most literal type of translation, an interlinear one, can scarcely be called a translation in the usual sense of the term. However, some productions intended as fully accredited translations are almost as absurdly literal as an interlinear rendering. For example, Arias Montanus, in the Antwerp Polyglot (1551), in translating the Old Testament into Latin, employed some of the most literal renderings imaginable. He did not hesitate to make up new Latin words in order to translate the same Hebrew stem by a single corresponding Latin stem, and he flagrantly violated good canons of Latin usage.

No entanto, é possível observar que as abordagens e estratégias tradutórias são flutuantes ao longo da história. Segundo Trebolle Barrera (1996, p.152),

pelo que parece, os literatos romanos tinham uma idéia dinâmica da tradução, realizada por figura mais que palavra por palavra (Brock)⁶¹. Na Idade Média predominou a tradução literal. As últimas décadas conheceram um grande desenvolvimento dos estudos teóricos sobre tradução em geral, e sua aplicação ao campo bíblico em particular. Ganhou terreno o princípio da chamada “equivalência dinâmica” (Nida) que propõe um processo de versão em três fases: análise da expressão na língua fonte para determinar seu significado, transferência deste

⁶¹ Para maiores detalhes, ver: BROCK, S. Aspects of translation technique in antiquity. In: *GRBS* 20, 1979. p.69-89.

significado ao contexto da língua-termo e reestruturação do significado no mundo expressivo da língua-termo.

Para teóricos da tradução bíblica como Nida & Taber, por exemplo, *fidelidade* é a capacidade de um texto evocar no público-alvo, através de uma tradução por equivalência dinâmica, a mesma resposta evocada no público-alvo original (Nida & Taber, 1969, *apud* Shuttleworth & Cowie, 1999, p.57). Já Ernest-August Gutt define *fidelidade* em termos de “semelhança quanto à *relevância*’, quer ela seja voltada a aspectos semânticos ou puramente formais [...]” (Gutt, 1991, *apud* Ibidem)⁶², isto é, aspectos que sejam “relevantes” para o público-alvo em termos cognitivos (Mojola & Wendland, 2003, p.21).

Segundo o teólogo Konings (2003, p.226), a noção de *fidelidade* na tradução bíblica modificou-se. No passado, uma tradução fiel significava “literalista, verbal”. Hoje há várias formas de considerar-se uma tradução bíblica fiel, dependendo da abordagem usada: a fidelidade por meio de equivalência dinâmica/funcional, encontrada na *Bíblia do Peregrino* (Ed. Paulus) (v. anexo T); ou a fidelidade encontrada na nova tradução estrangeirizante de uma Bíblia francesa, *Bible – nouvelle traduction*, que busca representar “em idioma francês as peculiaridades literário-poéticas do texto hebraico-grego”. No entanto, para Konings, a visão preferida de tradução bíblica fiel é “aquela que situa o leitor no contexto da tradição de fé vivida, que é o verdadeiro *habitat* – quase ‘ecológico’ – do significado que o texto quer transmitir, e em vista do qual ele foi canonizado” (Ibidem, p.227), a qual denomina “tradução para a comunidade crente/de fé” ou “tradução pastoral” (Ibid.).

O Papa João Paulo II, em setembro de 2001, dirigindo-se à Assembléia Plenária da Congregação para o Culto Divino, pronunciou-se em relação à tradução das Escrituras para fins litúrgicos, dizendo que “na verdade, a tradução não é um exercício de criatividade, mas, sim, um trabalho metódico de *preservação do sentido do original sem que haja mudanças, omissões ou acréscimos*” (Adoremus, 2001/2002, grifos meus)

Pode-se observar, assim, que, tanto para Konings quanto para o Papa João Paulo II, a ênfase da tradução bíblica recai sobre o significado, sem que se esclareça exatamente a questão da forma.

No caso da tradução da Bíblia, é importante lembrar que a crítica bíblica, a exegese e a hermenêutica desempenham um papel importante, pois guiam a leitura que o tradutor faz do texto bíblico. E, em se tratando de línguas originais inseridas em contextos históricos e religiosos distantes, esta leitura interpretativa faz-se ainda mais difícil. É importante, também, do ponto de vista teológico, que haja uma interpretação correta do sentido dos textos bíblicos, e, para tal, a crítica bíblica figura como uma poderosa aliada.

Segundo Rogerson (2003, p.221), “o estudo da Bíblia [para fins de tradução] sempre foi crítico, no sentido de que a racionalidade humana e o conhecimento científico do mundo têm sido naturalmente aplicados à interpretação do texto bíblico [...]”. Na *Septuaginta* há um exemplo desse fato no Primeiro Livro de Samuel. Seus tradutores traduziram e adaptaram uma passagem desse livro, uma vez que a tradução literal do hebraico oferecia uma informação inverossímil (Ibidem): “Saul tinha um ano de idade quando começou a reinar, e ele reinou por dois anos” (1 Sm 13,1).

Diante deste óbvio absurdo, que contradizia o conhecimento do crescimento e desenvolvimento humano, assim como outras informações sobre Saul, como por exemplo, que ele tinha um filho chamado Jônatas (1 Samuel 13, 2), os tradutores da *Septuaginta* omitiram o versículo ou acrescentaram o [número] “30” [no espaço referente à idade de Saul]. (Rogerson, 2003, p.221)

Atualmente, as traduções diretamente do hebraico costumam deixar a idade de Saul “em aberto”: “Saul tinha ... anos quando se tornou rei. Ele reinou ... dois anos sobre Israel” (1 Sm 13, 1, *Bíblia Ave-Maria*, 2001, p.316).

A Reforma, de certa forma, impulsionou o estudo bíblico. Isso ocorreu não só porque os reformadores tinham à sua disposição edições impressas de Bíblias nas línguas originais, mas, também, como forma de oporem-se à Igreja, enfatizando a primazia da Bíblia sobre a autoridade eclesial, por meio das traduções para as línguas modernas e comentários sobre o texto bíblico (Rogerson, 2003, p.225-226).

Os fundamentos da crítica bíblica moderna nasceram nas faculdades de teologia protestantes alemãs, no fim do séc. XVIII (Ibidem, p.228). Já entre os estudiosos católicos, a crítica bíblica passou a ser considerada a partir da obra de

⁶²Para maiores detalhes, ver: GUTT, E-A *Translation and relevance: cognition and context*.

Lagrange (1855-1938), da École Biblique de Jérusalém, e incentivada tanto pela Encíclica Papal *Divino Afflante Spiritu* (1943) quanto pelo Concílio Vaticano II (1962-65) (Ibid., p.230-31). Atualmente, não há diferença entre os métodos críticos utilizados pelos estudiosos católicos e protestantes, o que tende a gerar uma crítica bíblica internacional (p.231).

Em 25 de abril de 1993, o Papa João Paulo II, durante as comemorações do centenário da Encíclica *Providentissimus Deus* (1893), de Leão XIII, e do cinquentenário da Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943), de Pio XII, ambas dedicadas a questões bíblicas, o Papa João Paulo II discursou sobre “A interpretação autêntica da Sagrada Escritura” (Terra, 1994, p.7), definindo a tarefa da exegese e da hermenêutica:

a tarefa da exegese é captar o sentido autêntico do texto. A tarefa da hermenêutica (interpretação da Bíblia) é comunicar esse sentido hoje a cada pessoa humana. Um processo constante de atualização e inculturação adapta a interpretação à mentalidade e à linguagem contemporânea. (Ibidem, p. 9)

O Papa disse ainda que “não há um método próprio e exclusivo da exegese católica. Ela utiliza todos os métodos. [...] harmoniza a diacronia e a sincronia na interpretação da Bíblia. Não se limita nem em aspectos humanos e materiais, nem apenas aos aspectos divinos” (Ibid.).

É interessante ainda destacar que as traduções bíblicas foram e ainda são grandes fontes para o estudo bíblico. Segundo Trebolle Barrera (1996, p.146),

para termos uma idéia da importância do fenômeno da tradução no estudo da Bíblia basta recordar uma série de fatos: o AT foi traduzido muito cedo ao aramaico e ao grego e mais tarde a todas as línguas do mundo cristão antigo; [...] muitos livros apócrifos chegaram até nós unicamente através de traduções, tendo-se perdido o original semítico ou grego; a crítica textual utiliza variantes conservadas das versões antigas; toda interpretação da Bíblia é sempre coadjuvada por uma tradução prévia.

Para finalizar, no entanto, é importante ressaltar que a diversidade de estilos e épocas encontrados nos textos bíblicos torna a tarefa de traduzi-los, para um público historicamente distante dos originais, bastante trabalhosa (Dockhorn, 2006). Além disso, como todo texto sagrado, conforme vimos em 2.3, a Bíblia

possui um público muito vasto, com diferenças culturais, de faixa etária, entre outras.

Como se pode ver, a discussão iniciada no capítulo 2, “Bíblia e tradução”, foi ampliada nesta seção, observando-se mais de perto o quanto a tradução está associada à história da disseminação da mensagem bíblica. O conceito de *fidelidade* na tradução, em especial na tradução de textos sagrados e bíblicos, introduzido em 2.2 e 2.3, foi retomado e aprofundado aqui, a partir da visão trazida tanto por estudiosos da tradução quanto por teólogos. As abordagens e conceitos tradutórios aqui expostos serão ainda retomados nos capítulos 4 e 5 deste estudo.

3.6.

Motivações para traduzir a Bíblia

Muitas são as motivações para a tradução das Sagradas Escrituras: desde as puramente evangélicas e doutrinárias até as transgressoras e subversivas; ou mesmo por mera curiosidade ou desejo de enaltecer os textos (Long, 2005, p.1).

Desde a *Septuaginta*, uma das grandes motivações para a tradução bíblica mostrou-se bastante clara: possibilitar a compreensão de sua mensagem por um pólo receptor específico; no caso, uma comunidade judaica de fala grega.

Considerando a concepção de Benjamin (2001) discutida em 3.4, a Bíblia Sagrada é indubitavelmente um texto clássico, cujas traduções foram e são de suma importância para a sobrevivência do texto sagrado original. Entretanto, no que tange o cristianismo, a tradução da Bíblia foi, acima de tudo, vital para a disseminação, o fortalecimento e a sobrevivência da doutrina cristã:

But it was Christianity, and from its very start, that the principle was clearly established that the Holy Scriptures, even the words of God and of Christ, could and should be translated. For the early Christian vision was of a perfected community consisting of ‘a great multitude that no one could count, from every nation, from all tribes and peoples and languages’ [Revelation 7:9, NRSV⁶³] and Scripture translation was soon seen as a means towards making this vision a reality. (Kirk, 2005, p.89)

Segundo Peter Kirk (Ibidem), os empreendimentos tradutórios da comunidade cristã primitiva iniciaram, já no séc. II d.C., com a tradução do NT

⁶³ NRSV = *New Revised Standard Version*

para as importantes línguas da época como o latim, o siríaco⁶⁴ e o copta⁶⁵. No entanto, o empreendimento tradutório mais significativo para a comunidade cristã pode ser considerado a *Vulgata*, tradução integral da Bíblia para o latim, realizada por São Jerônimo no séc. IV. Durante a Idade Média, o ritmo das traduções foi modesto, embora acredita-se que até 1500, certas partes da Bíblia já haviam sido traduzidas para 35 línguas (Ibid.).

George Steiner, em *After Babel*, afirma que a tradução da Bíblia, no cristianismo inicial, de São Jerônimo a Lutero, garantiu que todos alcançassem a salvação, apesar das barreiras lingüísticas existentes (Steiner, 1975, p.245). O impulso da Reforma, surgido no interior da própria Igreja, gerou uma busca por versões mais autênticas e inteligíveis do texto bíblico. Assim, segundo Steiner, “a Reforma pode ser definida como uma intimação para uma tradução mais completa e concreta dos ensinamentos de Cristo” (Ibidem).

A partir da Reforma, a quantidade de traduções bíblicas cresceu tanto que

[...] by 1800 parts of the Bible had been translated into 68 languages, and by 1900 into 522 languages. During the 20th century there was a further acceleration: by the end of 2001, the full Bible was available in 392 languages, and the New Testament had been published in a further 1012 languages. Portions had been published in an additional 883 languages, so the total number of languages represented was 2287⁶⁶. (Kirk, 2005, p.89-90)

No capítulo 2, abordei a ligação entre *Bíblia e tradução*, presente no relato da torre de Babel. Na verdade, há outras passagens bíblicas que relatam a necessidade de traduzir, não apenas para que haja entendimento entre os homens, mas para que a palavra divina seja proclamada em diversas línguas, com fins evangelizadores. A tradução aparece como o meio que possibilita a recepção da mensagem divina por indivíduos de diversas culturas, como podemos notar, por exemplo, na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios (1 Cor 14, 5). No versículo 5, o apóstolo Paulo defende a tradução como “instrumento evangelizador” e edificador da Igreja cristã (Toker, 2005, p.34): “Ora, desejo que todos faleis em línguas, porém muito mais desejo que profetizeis. Maior é quem profetiza do que

⁶⁴ Um dos dialetos do aramaico clássico.

⁶⁵ Língua camito-semítica do ramo egípcio, cujas primeiras atestações datam do séc. II, e que é, atualmente, usada apenas como língua religiosa pelos cristãos monofisistas do Egito.

⁶⁶ Segundo o portal das Sociedades Bíblicas Unidas (SBU), a Bíblia se encontra hoje traduzida em 2.370 línguas. Informação disponível em: <www.biblesociety.org/index2.htm>. Acesso em: 10 fev. 2007.

quem fala em línguas, a não ser que este *as interprete*⁶⁷, para que a assembléia receba edificação” (1 Co 14, 5, *Bíblia Ave-Maria*, 2001, p.1477, grifos meus). Segundo Toker (2005),

the apostle Paul seems to argue that *the gradual building of [...] the Church of God [...] should be achieved through interpretation and translation. One who speaks the word of God in a tongue unknown to his interlocutor should at the same time interpret or translate what he is saying into a language that they both understand so that his interlocutor may also be welcomed to the Christian [community].* (p.34-35, grifos meus)

Mais uma questão interessante é abordada em Atos dos Apóstolos (At 2,1-11), pois lá a idéia de uma “língua original” ou “oficial” para a palavra de Deus é substituída pelo plurilingüismo, o que referenda a possibilidade de tradução da mensagem sagrada. Esses versículos relatam, em Pentecostes⁶⁸, a palavra divina sendo proclamada e “traduzida” em diversas línguas, por intermédio do Espírito Santo:

Chegando o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. [...] Ficaram todos cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem. [...] Ouvindo aquele ruído, reuniu-se muita gente e maravilhava-se de que cada um os ouvia falar na sua própria língua. Profundamente impressionados, manifestavam a sua admiração: “Não são, porventura, galileus todos estes que falam? Como então todos nós os ouvimos falar, em nossa própria língua materna? [...]; ouvimo-los publicar em nossas línguas as maravilhas de Deus!”. (At 2, 1-11, *Bíblia Ave-Maria*, 2001, p. 1414)

Essa passagem leva David Jasper mesmo a afirmar que, “linguisticamente [,] não há original” (Jasper, 2005, p.107).

Uma outra motivação para constantes traduções é a necessidade de atualização da linguagem do texto bíblico, uma vez que a língua em si está em constante mudança. Utilizando a nomenclatura de Roman Jakobson (2000, p.65),

⁶⁷ “Interprete” aqui parece remeter à função tradutória ou interpretativa dos *targumim*.

⁶⁸ Pentecostes era uma festa judaica que celebrava as colheitas de trigo, oferecidas no templo de Jerusalém. Também era chamada “festa das sete semanas” por ser celebrada sete semanas após a Páscoa, no quinquagésimo dia. Daí o nome Pentecostes, que significa “quinquagésimo dia”. Segundo o relato dos Atos dos Apóstolos, no primeiro Pentecostes, depois da morte de Jesus, cinquenta dias depois da Páscoa, o Espírito Santo desceu sobre a comunidade cristã de Jerusalém na forma de línguas de fogo; todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas.

tal forma de tradução estaria mais próxima do conceito de tradução intralingual⁶⁹ do que interlingual⁷⁰. Em 1549, em seu prólogo à *Great Bible*, Thomas Cranmer (s.d.) explica que a prática de atualização da linguagem já era realizada por saxões, quando a linguagem da Bíblia por eles utilizada, traduzida em língua materna, entrava em desuso. Neste caso, a Bíblia era reescrita ou retraduzida em uma linguagem mais atual para que o povo apreciasse a leitura. O mesmo processo tem ocorrido, por exemplo, com a *Versão Autorizada (Authorized Version* ou *King James Bible*), que já sofreu algumas revisões: “Tornou-se necessária uma revisão porque muitas palavras na [Versão Autorizada] se tornaram obsoletas no inglês moderno” (Rogerson, 2003, p.26-27).

A atualização da linguagem bíblica visa atender ao pólo receptor. Segundo Gohn (2001, p.154), “é desejável que a tradução ofereça uma facilidade de compreensão para os que escutam o texto bíblico, sem suporte do texto escrito”, isto é, no uso litúrgico. Tal preocupação com a compreensão parece bastante refletida na atual série de traduções em linguagem popular, como, por exemplo, na *Good News Bible*, em língua inglesa:

Uma abordagem completamente diferente tem sido adotada [nessa Bíblia]. Com base na teoria da gramática transformacional de Noam Chomsky, conforme elaborada por Eugene Nida, a [Good News Bible] pretende ser uma tradução “dinâmica de equivalências” cujo objetivo é causar nos leitores modernos o mesmo impacto que teve sobre os leitores originais⁷¹. (Rogerson, 2003, p.27)

Além dos fatores apresentados, Konings (2003, p.218) sugere também que novas traduções são positivas, pois a possibilidade de compará-las entre si, especialmente quando trazem boas notas literárias, “ajuda a perceber melhor a competência semântica do texto, que ultrapassa a capacidade dos tradutores”.

Súsie Helena Ribeiro (2004, p.33) afirma que as razões para novas traduções bíblicas, no entanto, são, em sua maioria, extratradutórias e extralingüísticas, e que tais traduções não são demandadas por leitores não-profissionais, isto é, por leitores leigos. Em suma, a necessidade de novas traduções advém do fato de que

⁶⁹ A “tradução intralingual” é aquela em que ocorre a “interpretação dos signos verbais por meio de outros signos da mesma língua”.

⁷⁰ A “tradução interlingual” é a tradução propriamente dita, aquela em que ocorre a “interpretação dos signos verbais por meio de outra língua”.

⁷¹ A mesma abordagem é utilizada na *NLTB-Paulinas*, conforme apresentado no capítulo 5.

alteram-se o ambiente histórico, político e econômico, os usos e costumes, as fixações e movimentos culturais; o próprio cenário e ambiência teológica dos tradutores, usuários e pesquisadores. Novas traduções são demandadas também porque os pesquisadores continuam trabalhando e lançando novas luzes sobre o período histórico e social em que os textos bíblicos foram escritos, seja através de descobertas arqueológicas, seja através dos desenvolvimentos na pesquisa bíblica. Novas traduções da Bíblia são demandadas ainda porque as pessoas querem comprar Bíblias e porque o mercado religioso cresce. Finalmente, novas traduções da Bíblia são demandadas porque os agentes de patronagem consideram que as atuais não são adequadas. (Ibidem, p.225)

3.7.

A patronagem

Como vimos em 3.1, na Antigüidade, “a escrita era controlada por fortes interesses” (Rogerson, 2003, p.72), e o mesmo pode ser dito sobre a tradução ao longo da história.

Segundo Lefevere (1992), tal forma de controle pode ser denominada *patronagem* e costuma operar fora do sistema literário como uma espécie de poder capaz de tanto facilitar quanto prejudicar ou mesmo impedir a leitura, escrita ou reescrita de uma peça literária, gênero literário (p.15) ou texto sagrado.

A patronagem tem como objetivo regular “a relação entre o sistema literário e os demais sistemas, que juntos formam uma sociedade, uma cultura. [Os agentes da patronagem] sempre operam através de instituições criadas para regular a produção literária ou, ao menos, sua distribuição” (Ibidem). A patronagem pode ser exercida por agentes com algum tipo de poder ou representatividade: “pessoas como os Médici, Mecenas ou Luis XIV, e, também, por grupos de pessoas, uma organização religiosa, um partido político, uma classe social, uma corte real, editoras [etc.]” (Ibid.).

Alguns dos mais importantes projetos tradutórios da Bíblia podem bem ilustrar o poder dos agentes da patronagem. Um desses projetos seria a *Septuaginta* (séc. III-I a.C.). Conta-se que tal tradução teria sido encomendada pelo rei do Egito, Ptolomeu Filadelfus (Ptolomeu II) a 70 (ou 72) eruditos, por iniciativa de seu bibliotecário Demétrio de Falera, a fim de enriquecer a biblioteca de Alexandria. No entanto, essa tradução pode ter sido, na verdade, comissionada pela grande e heterogênea comunidade judaica que gozava de uma situação especial na cidade de Alexandria. (Delisle & Woodsworth, 1998, p.173-174). Um

segundo projeto seria a *Vulgata* (séc. IV d.C.). São Jerônimo contou com a patronagem do Papa Dâmaso I para produzir um texto latino padrão para a Bíblia; na época, “uma tentativa oficial de colocar ordem no caos da existência de versões latinas populares [, através de uma estratégia revisionista]” (Rogerson, 2003, p.212). É interessante mencionar que, na Idade Média, época em que a *Vulgata* foi produzida, dois centros de poder encomendavam traduções bíblicas em geral: o Estado, representado pelos monarcas, califas ou príncipes; e a Igreja Católica Romana, representada pelos cardeais, bispos ou pelo próprio Papa (Delisle & Woodsworth, 1998, p.147). Apesar de contar com a patronagem oficial da Igreja, a *Vulgata* ainda conviveu com as versões latinas antigas e com Bíblias manuscritas com textos misturados da própria *Vulgata* e das versões antigas (Ibidem, p. 213). No entanto, no séc. IX, sob o patrocínio de Carlos Magno, houve uma tentativa de padronização do texto da *Vulgata*, realizada por Teodolfo e Alkuin (Ibid.). Mais tarde, no séc. XVI, a *Vulgata* contou novamente com a patronagem da Igreja, que a tornou, em 1546, sua versão oficial (p.178). E, em 1592, sob autorização do Papa Clemente VIII, chegou-se a uma edição-padrão e revisionista da mesma: a *Vulgata Sixto-Clementina* (Rogerson, 2003, p.214; Trebolle Barrera, 1996, p.426). Finalmente, um terceiro exemplo de projeto tradutório seria a *Versão Autorizada* ou a *King James Version*, traduzida por 54 eruditos, comissionados pelo Rei Jaime I da Inglaterra, tornando-se a Bíblia padrão do mundo de língua inglesa (Delisle & Woodsworth, 1998, p.186).

Segundo Lefevere (1992, p.15), o interesse da patronagem recai sempre mais sobre a ideologia do que sobre a poética dos textos. Isso pode ser observado, por exemplo, quando o rei Henrique VIII, ao fundar a Igreja Anglicana e desligar-se do poder de Roma, exigiu, por motivos ideológicos, que todas as igrejas do reino recebessem exemplares da Bíblia em inglês (Delisle & Woodsworth, 1998, p.185), antes considerada transgressora e herética.

O tratamento da poética é tarefa do profissional a quem os agentes da patronagem delegam autoridade para produzir as obras (Ibidem). É desse profissional que os agentes dependem para que o sistema literário exprima a ideologia vigente. Assim, os agentes da patronagem costumam encorajar a produção de obras consonantes com suas expectativas (Lefevere, 1992, p.23). Miles Coverdale (1488-1569), por exemplo, recebeu, em 1537, de Thomas Cromwell, ministro de Henrique VIII, a incumbência de produzir, com a

colaboração de Richard Grafton, a primeira Bíblia autorizada em inglês – *A Grande Bíblia* (Delisle & Woodsworth, 1998, p.185). Cromwell, entretanto, recomendou a Coverdale, cuja tarefa limitava-se à poética, que evitasse incluir comentários nas margens de sua tradução (Rogerson, 2003, p.35). A patronagem tem, portanto, o poder de dar o “tom” do projeto tradutório ou de estabelecer algumas das *normas preliminares* (v. 1.2), sugeridas por Toury (1995, p.54-55).

As obras que exprimem uma ideologia contrária àquela da patronagem podem ocupar uma posição periférica no polissistema literário e exercer um papel transgressor. Este foi o caso das traduções de John Wycliffe (1320-84), William Tyndale (1494-1536) e John Rogers (ou Thomas Matthew) (1500-55) nos períodos da pré-Reforma e Reforma (Delisle & Woodsworth, 1998, p.185), como vimos em 2.3. Os dois últimos tradutores foram, inclusive, condenados à morte.

Alguns projetos tradutórios prosseguiram e consolidaram-se durante a Reforma e Contra-Reforma, justamente devido ao apoio e à proteção da patronagem. Como exemplos, podem ser citados: Jan Hus (1372-1415), ao traduzir a Bíblia para o tcheco, conseguiu defender-se das críticas da Igreja enquanto contou com a proteção do rei Venceslau IV (1361-1419) da Boêmia, uma patronagem que, embora não patrocinasse a tradução, permitiu temporariamente a sobrevivência da obra traduzida e de seu tradutor (Ibidem, p.152); John Wycliffe realizou seu projeto, protegido por John of Gaunt (1340-99), Duque de Lancaster e quarto filho de Eduardo III (Ibid.); Lutero (1483-1546) também foi apoiado pela nobreza alemã, que interveio em seu favor e abrigou-o no Castelo de Wartburg, onde concluiu a tradução do NT (Ibid.). Assim,

a tradução não é, e talvez nunca tenha sido, uma atividade isolada, executada independentemente das disputas do poder dentro da sociedade. Em sua maioria, os tradutores trabalham bem, e com segurança, dentro dos perímetros traçados pelos poderes políticos da sua época. (Ibid., p.164-165)

Após o advento da imprensa (séc. XV), houve um aumento de traduções, mas elas necessitavam da permissão oficial da Igreja e de patrocínio financeiro (Rogerson, 2003, p.206). É interessante comentar que o advento da imprensa também levantou a questão da fidelidade aos textos originais, por imprimir o texto que os escritores bíblicos escreveram. Assim, nos séc. XVI e XVII, houve um grande número de *Bíblias Políglotas*, que traziam, como um auxílio à crítica

textual, o texto bíblico em várias versões: aramaico, siríaco, samaritano⁷² e árabe. As principais Bíblias Políglotas, movidas por fortes interesses, contaram com influentes agentes da patronagem⁷³.

Com a expansão colonialista européia, houve um grande número de traduções com fins evangelizadores e colonialistas. No entanto, nos séc. XIX e XX, observou-se um crescimento impressionante de traduções bíblicas das denominações protestantes para centenas de idiomas, com fins missionários (Delisle & Woodsworth, 1998, p.187).

Atualmente, a patronagem das traduções bíblicas passou a ser exercida especialmente por editoras e outros agentes como sociedades bíblicas, órgãos eclesiásticos e para-eclesiásticos (Ribeiro, 2004, p.223).

3.7.1.

As diferentes visões da Igreja acerca da tradução bíblica – o Concílio de Trento e o Concílio Vaticano II

É importante ressaltar, neste estudo, o quanto uma mesma patronagem, em diferentes contextos históricos, é capaz de atribuir um diferente papel à tradução bíblica. Isso ocorreu com a Igreja, que, em diferentes épocas, demonstrou posicionamentos diversos, os quais refletiram decisões institucionais opostas acerca da tradução da Bíblia, expressas pelo Concílio de Trento (1545-63) e pelo Concílio Vaticano II (1962-65): no primeiro, revelando um posicionamento avesso às traduções vernaculares e, no segundo, aberto às mesmas.

Segundo D. Estevão Bettencourt, OSB (2004), “por toda a Antiguidade, o Livro Sagrado era recomendado à leitura dos cristãos. São Jerônimo (+420) é um dos mestres que melhor representam esta atitude pastoral [...]”. Já, na Idade Média, a Bíblia era lida especialmente em mosteiros e universidades, pois

a escassez de códices, seu alto preço e um amplo analfabetismo entre grande parte do povo cristão tornavam impossível uma leitura bíblica de massa, que, no entanto, [era] também recomendada aos leigos e traduzida para as línguas vulgares do

⁷² O idioma falado na Samaria, antiga cidade da Palestina.

⁷³ São elas: a *Poliglota Complutensiana* (1514-17), produzida pelo cardeal Ximenes de Cisneros, arcebispo de Toledo; a *Poliglota de Antuérpia* (1569-72), produzida por Arias Montano sob o patrocínio de Felipe II, rei da Espanha; a *Poliglota de Paris* (1629-45), financiada por um parlamentar; e a *Poliglota de Londres* (1653-7), editada por Brian Welton, futuro Bispo de Chester (Rogerson, 2003, p. 207-208).

século XI, [como ocorria, por exemplo] [...] na Espanha medieval de Afonso X o Sábio, e inclusive antes. (Artola & Caro, 1996, p.394).

Segundo Artola & Caro (Ibidem, p.394-395), durante a Idade Média, “salvo episódios isolados conexos com a extensão de alguns movimentos heréticos ou semi-heréticos (por exemplo, no caso dos Valdenses⁷⁴), não se impediu [...] a leitura da Bíblia”. No entanto, tais eventos geraram algumas atitudes restritivas por parte da Igreja, como, por exemplo: no Concílio de Tolosa (1229), com a proibição do uso de traduções vernáculas da Bíblia, decisão logo revogada no Concílio de Tarragona (1233); ou mais tarde, no Sínodo de Oxford (1408), com a proibição de publicação e leitura de textos bíblicos vernaculares não-autorizados, após o projeto de Wycliffe (Bettencourt, 2004).

Foi a partir do Concílio de Trento (1545-63), convocado pelo Papa Paulo III, no século XVI, que a Igreja, definindo o cânon e atribuindo à *Vulgata* o valor de tradução oficial e institucional, efetivamente passou a renegar a tradução da Bíblia para as línguas modernas. Com tal atitude, a Igreja buscava refrear o avanço da Reforma e salvaguardar seu poder institucional. Tal decisão serviu, também, para fixar uma linha divisória entre a Igreja e os reformadores.

É precisamente nesta época [que], devido à influência da doutrina protestante de leitura e interpretação da Bíblia sem referência à tradição nem ao magistério da Igreja, consequência do princípio da *sola scriptura*, as limitações à leitura da Bíblia se tornam verdadeiramente eficazes. (Artola & Caro, 1996, p.395)

A proibição às traduções em línguas modernas ficou ainda mais evidente, quando

Paul IV in 1559 and Pius IV in 1564, in promulgating the index of prohibited books, also forbid the printing and the possession of Bibles in the vernacular without a special permission. This meant that many lay people would be practically impeded from access to the entire Bible in their native language [...] (Martini, 2005)

No entanto, segundo o Cardeal Carlo Maria Martini, SJ, Arcebispo emérito de Milão (Ibidem),

⁷⁴ Denominação dada aos seguidores de Pedro Valdo (Pierre de Vaux), que se apoiavam na Bíblia traduzida para o Provençal, a fim de negar o purgatório, o culto dos Santos, o serviço militar, o juramento, etc. Somente admitiam os sacramentos do Batismo, da Penitência e da Eucaristia.

the practice of printing only the Vulgate Latin version continued. For example, in Italy, after a first Italian translation prior to the Council of Trent, that of 1471 (the so-called Malermi Bible) one had to wait till 1700, that is to the translation of Antonio Martini, to have a Bible translated into Italian for Catholics. In fact, in 1757 a general permission was granted for vernacular editions translated from the Vulgate, provided they were approved by competent authorities and were furnished with notes.

À permissão de tradução para o vernáculo a partir da *Vulgata*, concedida apenas na segunda metade do século XVIII, seguiram-se outras lentas, porém crescentes mudanças em favor de uma maior participação da Bíblia na vida da Igreja. No século XIX, por exemplo, Leão XIII publicou a Encíclica *Providentissimus Deus* (1893) sobre os estudos da Sagrada Escritura, a fim de que esses correspondessem às necessidades da época (Terra, 1994, p.7). No entanto, foi no século XX que maiores mudanças ocorreram:

- (i) a criação da Comissão Bíblica, por Leão XIII (1902) (Ibidem);
- (ii) a fundação do Instituto Bíblico de Roma, por Pio X (1909) (Ibid.);
- (iii) a celebração do 15º centenário de morte de São Jerônimo, decretada por Bento XV, com a Encíclica *Spiritus Paraclitus* (1920), a qual versava sobre a interpretação da Bíblia (Ibid.) e recomendava a sua leitura (Artola & Caro, 1996, p.396);
- (iv) a Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943), a partir da qual o Papa Pio XII “abriu caminho para a tradução e a crítica do texto bíblico” (Delisle & Woodsworth, 1995, p.196). Tal Encíclica incentivou a leitura e o estudo da Bíblia, bem como a tradução a partir dos originais e não, necessariamente, a partir da *Vulgata*;
- (v) A *Dei Verbum - Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina*, promulgada pelo Concílio Vaticano II, em 1965, a qual representou o impulso definitivo para que a Bíblia reconquistasse o seu espaço na Igreja.

O Concílio Vaticano II (1962-65), convocado pelo Papa Paulo VI, no século XX, passou a incentivar, através da *Dei Verbum*, tanto a tradução das Sagradas Escrituras para as línguas modernas, a partir dos originais hebraico, aramaico e grego, quanto a leitura freqüente da Bíblia pela comunidade católica, práticas já difundidas pelas igrejas das denominações protestantes:

O Sagrado Concílio exorta com ardor e insistência todos os fiéis, mormente os religiosos, a que aprendam “a iminente ciência de Jesus Cristo” (Fl 3,8) com a leitura freqüente das divinas Escrituras, porque “a ignorância das Escrituras é ignorância de Cristo” (*Dei Verbum*, 25, 2005, p.28).

Segundo Frei Geraldo Monteiro, OFM Conv. (2006, p.3), “sem dúvida, entre os diversos fatores que modificaram a vida dos católicos a partir do [Concílio Vaticano II] estão a leitura e a compreensão do conteúdo da Bíblia”. Logicamente, tais fatores foram favorecidos pelo incentivo às traduções vernaculares diretamente dos originais, através da Constituição Dogmática *Dei Verbum*, promulgada em 1965, e pela aprovação do uso do vernáculo na liturgia, através da *Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium* (1963)

Com a *Dei Verbum*, o Concílio Vaticano II passou não só a incentivar veementemente as traduções em língua moderna a partir das línguas bíblicas originais como instrumento de evangelização, mas, também abriu as portas para o ecumenismo e o diálogo com as denominações protestantes, a partir da proposta do surgimento de projetos tradutórios em conjunto com outras igrejas cristãs; atitude surpreendente e radicalmente oposta àquela tomada pelo Concílio de Trento (1545-63), que condenou as traduções para as línguas modernas como forma de refrear o movimento da Reforma:

É preciso que os fiéis tenham acesso patente à Sagrada Escritura. Por esta razão, a Igreja logo, desde seus começos, fez sua aquela tradução grega antiqüíssima do Antigo Testamento chamada dos Setenta; e sempre teve grande apreço [às] outras traduções, quer orientais quer latinas, sobretudo [à] chamada Vulgata. Mas, visto que a palavra de Deus deve estar sempre à disposição de todos, a Igreja procura com solicitude maternal que se façam traduções apropriadas e cuidadas nas várias línguas, sobretudo a partir dos textos originais dos Livros Sagrados. Se essas traduções, segundo a oportunidade e com a aprovação da autoridade da Igreja, se vieram a fazer em colaboração com os irmãos separados⁷⁵, poderão ser usadas por todos os cristãos. (*Dei Verbum*, 22, 2005, p.26, grifos meus)

A esse respeito, cabe aqui apresentar o trecho de um artigo escrito, em 1967, por Joseph Ratzinger, atual Papa Bento XVI:

The mandate states that *God’s Word in Scripture is to be made accessible to people today through direct translation from these original texts into modern languages.* The way in which a “return” here is intrinsically and at the same time also a way

⁷⁵ A expressão “irmãos separados” refere-se aos protestantes (ou evangélicos), cristãos que se separaram dos católicos desde a Reforma.

forward, and the unity in an original text that holds all together is at the same time an enabling of pluralism, should shed light on the fundamental structure of ecclesial reform: *To go behind the classical translations to the original text means at the same time to translate anew and so stride forward: to reflect on a basic text means also to open the Bible to every modern language.* [...] when on the Catholic and the Protestant sides people return to what lies behind the classical translations of their own traditions, to the source that binds all together, *it will also be possible to have common translations and with the translations a common reading and a common understanding* [...] *it can become a starting point for a new common understanding of the message that sustains us all.* [...]. (Ratzinger, 2005, grifos meus)

É notável como a análise precisa de Joseph Ratzinger, ainda sob o impacto do então recém-concluído Concílio Vaticano II, expressa tão claramente os futuros efeitos oferecidos pela *Dei Verbum*. Sua reflexão, 40 anos atrás, é plena de modernidade por ser capaz de vislumbrar a aproximação que hoje vemos entre a Igreja e as denominações protestantes, explicitada, por exemplo, através do projeto ecumênico da *NLH-Paulinas*, a ser analisado no capítulo 5 deste estudo. Ratzinger enfatiza a abertura trazida por novas traduções e interpretações feitas diretamente dos originais e o fato de as novas traduções tornarem a Bíblia acessível a diferentes públicos-alvo de todas as raças e línguas. É interessante observar, ainda, o valor que Ratzinger confere à tradução como veículo conciliatório, minorando possíveis divergências religiosas, institucionais e ideológicas através de uma mesma leitura. Em suas palavras, traduções comuns podem promover uma interpretação comum para os textos bíblicos e, assim, obter um mesmo entendimento da mensagem e uma mesma leitura desses textos, gerando, possivelmente, o que Fish (1986) chamaria de uma mesma “comunidade interpretativa”.

Os reflexos do Concílio Vaticano II foram sentidos, já em 1968, com um acordo – *Interconfessional Co-operation in the Translation of the Bible* – firmado entre o Vaticano e as SBU para a realização de traduções em parceria, como recomendava a *Dei Verbum* (UNITED BIBLE SOCIETIES, 2001). Um dos resultados desse acordo foi o lançamento, em 1976, pela editora católica Elledici e pelas SBU, da tradução interconfessional do Novo Testamento para o italiano, em linguagem comum. Em 2001, quando o Vaticano comemorou os 25 anos desse lançamento, o Papa João Paulo II elogiou o projeto tradutório da obra por cumprir um dos objetivos do Concílio (Ibidem): promover a aproximação entre as igrejas,

reparando, assim, o afastamento causado por interpretações divergentes de certas passagens bíblicas⁷⁶.

Cabe ressaltar, também, que, com as disposições da *Dei Verbum*, a *Vulgata* perdeu, por assim dizer, seu *status* de original, passando a ser vista mais como uma interpretação eclesial das Sagradas Escrituras. As traduções católicas em língua moderna passaram a ser diretas, isto é, realizadas dos originais hebraico, aramaico e grego, e não mais indiretas, tendo a *Vulgata latina* como fonte:

Instead of the misleading statement that the Vulgate “is to be regarded as authentic, a simpler and clearer formulation is chosen, namely, the Vulgate will always be held in honor by the Church. [...] Through this new context, the new ground for the ecclesial valuing of the Vulgate is now expressed: it is the Bible of the Fathers, as translation inevitably also already a piece of interpretation, the way in which the old Church of the West read, understood and received the Bible. In this sense it is not only Scripture, but also a piece of ecclesial interpretation of the Bible, and “tradition”. To declare it alone authentic would be to place tradition above Scripture. (Ratzinger, 2005)

Após o Concílio, no entanto, a Igreja iniciou a revisão e correção da *Vulgata*, com base nos recentes estudos críticos, e publicou a *Nova Vulgata* (Konings, 2006, p.19). Promulgada pelo Papa João Paulo II, em 25 de abril de 1979, a *Nova Vulgata* é hoje considerada o texto oficial da Igreja (Ibidem), sendo utilizada “como o ponto de referência para a tradução litúrgica em línguas vernaculares [e] [...] consultada como uma ferramenta auxiliar, a fim de manter a tradição da interpretação própria da liturgia latina [...]” (Adoremus, 2001). É interessante observar que, embora a *Nova Vulgata* seja teoricamente a tradução oficial da Igreja, ela deixou definitivamente de ser o texto-fonte para as traduções bíblicas, tornando-se apenas um texto auxiliar coadjuvante no processo tradutório, especialmente para as traduções litúrgicas.

A dimensão da importância do Concílio Vaticano II para a revalorização da Bíblia na Igreja pode muito bem ser avaliada pela seguinte frase: “A partir do Concílio Vaticano II, a Bíblia retomou seu lugar na Igreja”⁷⁷. Tal dimensão pode ser traduzida, em âmbito mundial, pelas comemorações do 40º aniversário da Constituição *Dei Verbum*, durante o Congresso Internacional “A Sagrada

⁷⁶ Maiores detalhes sobre o papel da Bíblia no Pontificado do Papa João Paulo II, ver apêndice C.

Escritura na vida da Igreja: 40º aniversário da *Dei Verbum*”, organizado pela Federação Bíblica Católica e pelo Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos em setembro de 2005 (v. apêndice D); e, em âmbito nacional, por meio do Encontro Nacional “Ouvir e proclamar a Palavra”, organizado pela Comissão Episcopal Pastoral para a Animação-Catequética da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em outubro de 2005 (Silva, 1995).

Os dados discutidos acima são de suma importância para este estudo na medida em que promovem uma melhor compreensão acerca das diferentes posições, ora central ora periférica, que as Bíblias traduzidas para as línguas modernas ocuparam no polissistema literário ao longo do tempo, e acerca dos diferentes posicionamentos da Igreja a esse respeito. Além disso, eles também são relevantes pelo fato de que esta pesquisa descreve um projeto tradutório/editorial atual e ecumênico, a *NTH-Paulinas*, que reflete as determinações apresentadas pelo Concílio Vaticano II aqui discutidas.

⁷⁷ Afirmação feita pelos Editores da *Bíblia Sagrada – Edição Pastoral*: Paulus, 1990 na *Apresentação* da obra. Disponível em: <http://www.paulus.com.br/BP/_P2.HTM>. Acesso em 19 mar. 2006.