



Marcelus Mendes Ferreira Zampier

**Deus é monossilábico:
a retórica de William Tyndale entre o
ideário evangélico e a religião tradicional.**

Monografia apresentada à Graduação em História da
PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título
de licenciado em História.

Orientador: João de Azevedo e Dias Duarte

Em memória de minha mãe,
Marcilene Mendes Ferreira Zampier,
que já descansa no Senhor.
Mulher do qual o mundo não era digno (Hebreus 11.38).

Agradecimentos

Agradeço a Deus, Senhor da História e fonte eterna de todo conhecimento.

Agradeço ao meu pai, Jailton, ao meu irmão, Davi, à minha avó, Duca, à minha Tia, Ana e ao meu primo, Guilherme. Vocês são a expressão mais concreta do amor de Deus por mim neste mundo. Em memória, agradeço à minha mãe, Marcilene, a primeira universitária da família, que dava atenção a mim e ao meu irmão ao mesmo tempo em que digitava sua monografia para a pós-graduação. Cada linha deste trabalho foi escrita a partir do seu legado, mãe. Espero que, de alguma forma, você possa ler isso no Paraíso. Imagino que você gostaria.

Agradeço ao meu orientador, João Duarte, por aceitar me orientar, pelos conselhos, indicações bibliográficas e pela leitura atenta do trabalho. Foi um grande prazer ser orientado pelo senhor. Agradeço também aos demais professores do departamento; foi um prazer aprender com vocês.

Agradeço aos funcionários do Departamento de História da PUC-Rio, por toda a atenção ao longo da graduação e, especialmente, pelo cafezinho da sala dos alunos. Sem aquele café, a graduação não seria a mesma coisa.

Agradeço ao meu amigo Jonathan, companheiro de Linha 2, de bandejão e, espero eu, para toda a vida. Um obrigado especial por me apresentar ao verde, branco e grená. Agradeço também à Ana e ao Pedro. Vocês deixaram esta graduação mais divertida.

Por fim, agradeço ao ProUni, sem o qual estudar na PUC-Rio seria impossível, à CAPES, pelos auxílios concedidos ao longo da graduação e ao FESP da PUC-Rio, sem o qual manter-me na universidade seria muito difícil.

Resumo:

De acordo com certa vertente historiográfica mais recente, o período que antecedeu a Reforma na Inglaterra, isto é, a metade final do século XV e o início do século XVI, não foi marcado por uma crise no catolicismo, mas sim pela vitalidade da chamada “religião tradicional”. Neste contexto, William Tyndale se convertera ao evangelicalismo e, exilado no continente, publicou em Worms, em 1526, sua tradução do Novo Testamento para a língua inglesa, uma obra pioneira. Este trabalho procura analisar determinadas opções de tradução com o objetivo de compreender quais poderiam ter sido as intenções de Tyndale. A partir do exame de termos do ideário evangélico e das doutrinas expostas por esse reformador, busca-se entender como sua retórica procurou se contrapor à religião tradicional, marcada pelo imaginário católico da Idade Média tardia.

Palavras-Chave:

William Tyndale; Reforma Protestante; Bíblia inglesa; religião tradicional.

Abstract:

According to a recent vertent of the historiography, the period that precedes the Reformation in England, the final half of the Fifhtteenth Century and the beginning of the Sixteenth, had not a crisis in its catolicism, but it was marked by the vitality of the called “traditional religion”. In this context, William Tyndale was converted into the evangelicalism and, exiled in the continent, he published in Worms, in 1526, his translation of the New Testament into English, a pioneer work. This study seeks to analyze certain translations options with the aim of comprehending which would be the intentions of Tyndale. From the exam of the terms of evangelical thinking and the doctrines exposed by the Reformer, it aims to understand how Tyndale’s rhetoric would have opposed itself to the traditional religion marked by the late-medieval catholic imaginary.

Keywords:

Wiliam Tyndale; Protestant Reformation; English Bible; traditional religion

Sumário

1. Introdução	8
2. Os motivos para traduzir	16
2.1. A nostalgia de Roger Martyn: vida e religião paroquial inglesa	17
2.2. Velas, vitrais e festejos: a Bíblia mediada pela religião tradicional	24
3. As intenções ao traduzir	32
3.1. De Hipona a Gloucestershire: Bíblia, retórica e Humanismo	35
3.2. Deus é monossilábico: o tradutor e sua tradução	46
4. Conclusão	57
5. Bibliografia	61

Lista de Figuras

Figura 1: Apresentação de Jesus no templo de Jerusalém,
vitral da *Sts Peter and Paul Church* em East Harling. 29

Figura 2: Vida de Jesus, vitral da *Sts Peter and Paul
Church* em East Harling. 30

1

Introdução

No ano de 1526, em Worms, William Tyndale publicava sua tradução inglesa do Novo Testamento – exilado de sua terra natal, a Inglaterra, por que a Bíblia em língua vernacular era proibida na ilha. O jovem reformador tinha pretensões iguais as de John Wycliff, um século e meio antes: dar aos cristãos ingleses a Palavra de Deus em seu próprio idioma e, assim, promover uma reforma em suas crenças e valores. Os seguidores de Wycliff, nos séculos XIV e XV, ficaram conhecidos como Lolardos; os de Tyndale, Protestantes. Wycliff pretendia uma reforma (*reform*) na Igreja da Inglaterra; Tyndale, uma Reforma (*Reformation*).¹

As impressões do alto escalão não foram das melhores. O Rei Henrique VIII não ficou contente com Tyndale e sua tradução, repleta de “corrupções do texto sagrado, além de certos prefácios e outras pestilentas notas marginais”. Também não se agradou dele o Bispo Tunstal, acusando-o de fazer parte da “seita de Lutero” e apontando que sua tradução tinha “muitos artigos heréticos e opiniões erradas”.² Ainda que o crime tenha sido a tradução da Bíblia para o Inglês, é interessante perceber que as críticas não estavam focadas na qualidade da tradução, mas nas opiniões de Tyndale que foram projetadas para o texto sagrado no processo. Os prefácios e as notas marginais guiam o leitor leigo, estabelecendo conexões artificiais entre os textos bíblicos. Com isso, Tyndale conduz seu leitor a interpretar a Bíblia de acordo com a “seita de Lutero”, ou seja, o ideário evangélico e suas “opiniões erradas”. Já enxergavam o rei e o bispo as intenções do reformador: levar para a Inglaterra a Reforma através de sua Bíblia, e isso não seria permitido.

¹ Na língua inglesa, os termos *reform* e *Reformation* fazem menção a eventos diferentes dentro da história da Igreja. *Reform* traz uma ideia de reformas intrainstitucionais, enquanto *Reformation* designa o movimento da Reforma Protestante, o rompimento com Roma em sua eclesiologia e teologia. Esse jogo de palavras está presente em HEATH, Between Reform and Reformation: The English Church in the Fourteenth and Fifteenth Centuries.

² FULTON, English Bible and their readers, 1400-1700. p. 418: “A published letter of Henry VIII to Luther decries Tyndale ‘for the translatyng of the Newe testement in to Englysshe as well with many corruptions of that as certayne prefaces and other pestylent gloses in the margents’. Bishop Tunstal, a biblical scholar who had worked with Erasmus wrote that a maintainer of ‘Luther’s sect’ had ‘translated the new testement into our English tongue, entermedeling there with many heretical articles and erronious opinions’”.

William Tyndale foi executado por heresia em 1536.³ Não foi o mesmo destino de sua obra, que três anos após sua morte se tornou a maior parte do conteúdo da *Great Bible*, a Bíblia oficial da Inglaterra presente em toda igreja paroquial do reino. Na figura do frontispício, o rei estava sentado em seu trono entregando a Bíblia para os bispos que estavam no plano inferior da imagem, como se a Coroa estivesse concedendo ao povo, sob a aprovação de Cristo, a Palavra de Deus.⁴ “Era assim que Henrique via-se a si mesmo, como um agente de Deus trazendo a religião verdadeira”.⁵

O que aconteceu para que em três anos sua obra fosse da fogueira para todas as igrejas do país? O que aconteceu com o rei, que no intervalo de uma década mudou de ideia quanto ao Novo Testamento de Tyndale, que era, até então, “uma corrupção do texto sagrado”?

Para responder perguntas como essas, Christopher Haigh argumenta que houveram duas Reformas se desenvolvendo paralelamente na Inglaterra, ora aliadas ora inimigas.⁶ A primeira delas é aquela gerida pelo Rei e pelo Parlamento, uma Reforma política, que alterava o *status quo* da Igreja da Inglaterra por meio de decretos e ordenanças. Ela não foi planejada minuciosamente ou gerada como fruto da devoção do Rei Henrique VIII, mas veio como um conjunto de decisões tomadas de acordo com o momento que enfrentavam. De forma resumida, não havia necessidade de uma Reforma até a década de 1530, quando Henrique quis que o Papa anulasse seu primeiro casamento com Catarina de Aragão e validasse um novo casamento com Ana Bolena. O rei solicitou aos advogados e teólogos da Inglaterra que procurassem precedentes históricos para a decisão – que foi negada pelo bispo de Roma. Em segredo, o arcebispo da Cantuária, Thomas Crammer, realizou o casamento do Rei com Ana Bolena, coroando-a como rainha da Inglaterra. O Papa respondeu a isso com uma ameaça: se não voltasse com Catarina, Henrique seria excomungado. Nessas circunstâncias, um rompimento com Roma era necessário.

³ FULTON, English Bible and their readers, p. 418

⁴ *ibid*

⁵ HAIGH, C. “The Reformation in England to 1603”, in: HSIA, R. (org.). *A Companion to the Reformation World*. Oxford: Blackwell, 2004. p. 139.

⁶ Esse é um argumento característico de Haigh, presente em grande parte dos seus trabalhos. Este parágrafo e o próximo são uma síntese de seu argumento. Além do capítulo citado na nota anterior, cf.: HAIGH, C. (org.). *The English Reformation Revised*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (1ed 1987). HAIGH, C. *The English Reformations*. Oxford: Oxford University Press, 2012 (1ed 1993).

“A opção de negar a autoridade papal era atrativa”⁷ e em 1534 o Ato de Supremacia tornou o Rei chefe da Igreja da Inglaterra. Uma vez fora do guarda-chuva de Roma, outras potências militares poderiam entrar em guerra contra o país insular e conquistá-lo. Para prevenir isso, Henrique buscou uma aliança estratégica com os príncipes germânicos que, nas suas condições de negociação, exigiram mudanças teológicas voltadas para o ideário protestante, entre elas, a adoção da Bíblia em língua vernacular. Remoção das imagens dos santos, abolição das missas e adoção dos cultos protestantes mais simplificados, remoção dos altares e adoção das mesas comunais (tornando visível a mudança teológica quanto ao significado da Eucaristia), Bíblia em língua inglesa, diminuição da influência clerical: podemos chamar esse conjunto de *ideário evangélico*. Foram essas algumas das medidas tomadas por Henrique, seus descendentes e o Parlamento ao longo de mais de trinta anos de mudanças lentas e graduais na Igreja da Inglaterra. O que começou como um rompimento, tornou-se uma Reforma pelo mesmo motivo: oportunidades e decisões.

Se uma Reforma foi gerida pelo alto e teve sucesso, décadas depois, em fazer da Inglaterra um país protestante, uma outra Reforma veio de baixo e almejava fazer da Inglaterra um país *de* protestantes. A segunda Reforma, essa gerida pelos fiéis convertidos aos ideais evangélicos disseminados pelos escritos de Lutero, a partir de 1517, cujos livros chegavam até a Inglaterra e eram lidos – ao menos antes de serem queimados⁸. Esse grupo de devotos ao cristianismo evangélico não tinha meios oficiais para divulgar suas ideias e, por isso, difundiu-se a figura do pregador itinerante que tentava por meio de seus sermões e discursos convencer seus compatriotas católicos a converterem-se à sua nova religião. Muitos deles foram severamente perseguidos e executados – como é o caso de Tyndale e de James Bainham⁹. Esses reformadores estavam lidando com um público predominantemente católico, em crenças, valores e práticas, e uma nova religião que tratava aspectos tradicionais e importantes, como a devoção aos santos e às relíquias, como superstições não seria bem recebida pelos ingleses. Diferente de países como a Suíça, Escócia ou Alemanha, essa Reforma evangélica, vinda dos acadêmicos e daqueles convertidos nas camadas populares, que carregava como

⁷ HAIGH, “The Reformation in England to 1603”, p. 137

⁸ DANIELL, *William Tyndale*. p.49

⁹ Veremos este caso no capítulo *As Intenções ao Traduzir*.

bandeira o ideário protestante em um desejo de pureza teológica e eclesiástica, não levou o país a uma mudança religiosa. Em suma, não foi o protestantismo que levou uma Reforma à Inglaterra, mas a Reforma que trouxe o protestantismo.

O que aconteceu, então, entre a publicação do Novo Testamento de Tyndale, em 1526, que teve severas críticas de Henrique, e a adoção dessa tradução como base para a *Great Bible*, em 1539, na qual o rei sentado em seu trono se faz presente na ilustração do frontispício? Uma Reforma chegou à Inglaterra na segunda metade da década de 1530 pelas vias políticas e alterou significativamente a Igreja inglesa. Até então, uma outra Reforma já estava em curso – ao menos tentava ganhar espaço –, e a Bíblia de Tyndale serviria como uma arma a ser usada para sua expansão. Sua tradução serviria como meio evangelístico de conversão à nova fé. Em 1539, o mesmo texto se tornou uma arma da outra Reforma: estabelecendo o Rei como chefe da Igreja, excluindo o Papa de cena, e afirmando-se a instituição como Igreja da Inglaterra. O mesmo livro serviu de arma para as duas Reformas – mas foi no seio da Reforma evangélica que seu autor a concebeu, e é a partir dela que, nesta pesquisa, pretendo analisá-la.

A interpretação da Reforma inglesa marcada por um duplo movimento, como a destacada por Haigh, ganhou força na década de 1980. Até então, predominava uma visão que lia a Reforma a partir de um conjunto de ascensões e declínios, sendo, então, a consequência inevitável de uma série de acontecimentos prévios. Nesta linha, a obra de A. G. Dickens, *The English Reformation*, publicada em 1964, é a grande referência de Haigh para propor sua revisão.¹⁰ Eram três os objetivos principais de Dickens: 1) descrever as causas das mudanças dramáticas que ocorreram entre 1529–59; 2) destacar que a ideologia Protestante, mais que pressões políticas ou constitucionais, produziu essas mudanças; 3) mostrar o impacto da revolução religiosa sobre o povo comum.¹¹ Por trás desses objetivos, estava a percepção da ascensão do evangelicalismo sobre o povo inglês, assim interpretado por causa do aumento dos casos de perseguição aos Lolardos, bem como a percepção de que a religiosidade medieval católica estava em declínio por conta de uma ascensão do anticlericalismo e um declínio do misticismo no século

¹⁰ DICKENS, A., *The English Reformation*. Londres: 1964. O título da obra de Haigh, *The English Reformation Revised*, aponta para uma proposta de revisão da interpretação de Dickens, que fora seu professor. Cf. HAIGH, *The English Reformation Revised*, pp.1-17.

¹¹ DICKENS apud HAIGH, *The English Reformation Revised*, p.1.

XV. Nesse quadro, conforme o evangelicalismo ia ganhando adeptos, ele o fazia tanto nas camadas populares quanto nas camadas da elite. Dickens, nesse sentido, não estabelece uma divisão entre duas Reformas distintas, supondo que a Reforma na Inglaterra se deu pelo reconhecimento de sua crescente adesão entre o povo.

A discordância entre Dickens e Haigh é metodológica. Haigh adere à interpretação historiográfica revisionista que surgiu na década de 1970, quando pesquisadores interpretaram a Guerra Civil inglesa além de um evento inevitável e resultado de fatores estruturais – ascensões e declínios.¹² Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, novos arquivos foram abertos, novas fontes descobertas, estudadas e analisadas para que novas pesquisas surgissem.¹³ Cada vez mais os historiadores filtraram suas pesquisas ao âmbito regional e, com isso, as narrativas históricas marcadas por mudanças radicais deram espaço para outras narrativas que enfatizam a continuidade e a conservação. A principal característica dos revisionistas, portanto, é olhar para acontecimentos históricos a partir de seu próprio período, analisando fontes predominantemente regionais, deixando de lado explicações macroestruturais para os acontecimentos.

Foi esse acesso às novas fontes que possibilitou uma nova visão dos séculos XIV e XV. Peter Heath, em seu artigo *Between Reform and Reformation*, nos traz um balanço historiográfico sobre pesquisas que revelaram um panorama diferente do que era até então estabelecido. A religiosidade medieval não estava em declínio, mas em pleno vigor, nesse período. Para ilustrar: o fim do século XV e início do XVI marca um aumento considerável na ordenação de sacerdotes para suprir a demanda dos serviços religiosos.

Tendo este panorama historiográfico em consideração, meu objetivo nesta pesquisa é analisar a empresa de tradução do Novo Testamento de William Tyndale, situando-a, a partir da interpretação das duas Reformas, no âmbito da Reforma evangélica. Busco entender quais eram os motivos do reformador para realizar sua tradução, bem como suas intenções ao fazê-la.

Metodologicamente, estou dialogando com Quentin Skinner. Segundo este, os motivos de um autor para escrever um texto aludem às condições que antecedem

¹² HAIGH, *The English Reformation Revised*, p.2

¹³ HEATH, *Between Reform and Reformation*.

o aparecimento da obra; as intenções, por sua vez, aludem ao que o autor planejava dizer ao seu leitor, seja na forma de seu texto ou na escolha de termos específicos.¹⁴

Por isso, o trabalho está dividido em duas partes. Na primeira, buscarei compreender os motivos de Tyndale para traduzir. Para tal, dialogo principalmente com as obras de Christopher Haigh e Eamon Duffy para compreender o imaginário católico inglês durante a virada do século XV para o XVI. A esse imaginário, John Bossy chama de “cristianismo tradicional”, e Duffy de “religião tradicional”. Neste trabalho, adotei este último termo, inclusive, no título. Essa compreensão é importante para entendermos o mundo religioso em que Tyndale cresceu e estava inserido até se converter ao evangelicalismo.

Na primeira metade do capítulo, intitulada de “A nostalgia de Roger Martin: vida e religião paroquial inglesa”, exporei, por linhas gerais, algumas tradições e doutrinas fundamentais, como a dinâmica paroquial, o estatuto da iconografia, as guildas, a Eucaristia, o tratamento aos sacerdotes. Na segunda parte do capítulo, “Velas, vitrais e festejos: a Bíblia mediada pela religião tradicional”, me aprofundarei um pouco mais na dinâmica dos festejos da religião tradicional, dando ênfase ao festejo da Candelária. O argumento principal é que os festejos produzem uma mediação da Escritura ao fiel, que passa a enxergar as cenas bíblicas a partir das lentes da religião tradicional.

Se expus bem o que era esse imaginário católico medieval-tardio na sociedade inglesa, dedicarei a segunda parte deste trabalho a analisar as formas pelas quais Tyndale se contrapôs à religião tradicional por meio de sua tradução da Bíblia. O objetivo desse capítulo, portanto, é analisar a forma e o conteúdo da tradução de William Tyndale do Novo Testamento, de modo a identificar os mecanismos retóricos usados para afastar o imaginário católico dos seus leitores por meio da tradução. Nesse capítulo, a biografia de Tyndale escrita por David Daniell é fundamental.

No primeiro tópico do capítulo, “De Hipona a Gloucestershire: Bíblia, retórica e humanismo”, traçarei possíveis inspirações intelectuais de Tyndale, passando principalmente por Santo Agostinho, Erasmo de Roterdã e Martinho

¹⁴ SKINNER, *Visions of Politics – Volume I: Regarding Method*, pp.96-102. Ver também: CARNEIRO, G. *O problema da intencionalidade autoral na teoria da história de Quentin Skinner*. Rio de Janeiro, 2015. 147p. Dissertação de Mestrado – Dep. De História, PUC-Rio.

Lutero. A compreensão do pensamento teológico dos dois últimos é especialmente importante para a análise das intenções de Tyndale. No segundo tópico, “Deus é monossilábico: o tradutor e sua tradução”, analisarei alguns trechos do NT do reformador inglês em comparação com outra tradução inglesa, a de John Wycliff, de um século e meio antes, e também com a Vulgata. O objetivo dessa análise é entender as intenções de Tyndale ao optar por determinadas formas e conteúdos na tradução. E buscarei argumentar que ele o faz para distanciar sua tradução da religião tradicional.

Vale uma ressalva quanto ao vocabulário utilizado. Neste trabalho, optei pelo termo *evangélicos* ao invés de *protestantes* por duas razões. A primeira tem relação com um caráter político do termo protestante, que surge da Dieta de Espira, em 1529. Os príncipes germânicos apoiadores do movimento iniciado por Lutero que apresentaram um protesto, um artifício jurídico do Sacro-Império Romano-Germânico, ficaram conhecidos como *protestantes*. Mas não estamos falando de protestantismo enquanto movimento político, mas sim um movimento religioso. Prefiro, por isso, usar o termo evangelicalismo para designar este movimento, termo que, em alemão, é utilizado até hoje para descrever o luteranismo. Um segundo motivo tem ligação com o recorte histórico deste trabalho. As 95 teses de Lutero teriam sido fixadas em 1517; o NT de Tyndale, publicado em 1526. Ambos antes da Dieta de Espira. Não creio que seja adequado nomear como protestantes aqueles que não eram nomeados assim em sua época.

As fontes utilizadas nesta monografia foram encontradas na *Post-Reformation Digital Library*.¹⁵ As citações do Novo Testamento traduzido por William Tyndale foram extraídas da edição de 1837 publicada pela *Gould & Newman*, que preserva a grafia original da publicação de 1526 em Worms.¹⁶ As citações bíblicas de John Wycliff são da edição publicada pela Universidade de Oxford em 1850 em quatro volumes. O último volume contém o Novo Testamento.¹⁷ Há também uma edição dos evangelhos traduzidos por Tyndale, de 1526, e Wycliff, de 1389, em colunas lado-a-lado, publicada em 1874, que facilitou

¹⁵ Disponível em: <https://www.prdl.org/> (acesso em 28/10/2020)

¹⁶ TYNDALE, William. *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ*. Nova York: Gould & Newman, 1837. Disponível em:

<http://www.archive.org/details/cu31924029309600> (acesso em 28/10/2020)

¹⁷ WYCLIFF, John. *Holy Bible, containing the Old and New Testaments with the Apocryphal books*, vol.4. Oxford: Oxford University Press, 1850. Disponível em: <https://archive.org/details/holybiblecontain04wycluoft> (acesso em 28/10/2020)

minha comparação entre ambos.¹⁸ Os trechos da Vulgata vieram do site Bíblia Online.¹⁹

¹⁸ BOSWORTH, Rev. Joseph. *The Gothic and Anglo-saxon gospels in parallel columns with the versions of Wycliffe and Tyndale*. Londres: J.R. Smith, 1874. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=IAYWAAAAYAAJ> (acesso em 28/10/2020)

¹⁹ Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/vulgata> (acesso em 28/10/2020)

2

Os motivos para traduzir

Inglaterra, 1633. Dois meninos brincavam de bola nas redondezas de uma igreja em Somerset quando se meterem numa enrascada: quebraram os vidros de uma das janelas. Quando acusados, se defenderam dizendo: “onde está a Igreja? A Igreja se encontra onde a congregação está reunida e, portanto, no alto do monte Quantock”.²⁰ Christopher Hill, que resgata esta história, não nos conta o desfecho, mas sugere que “essa referência teológica pode ter sido apenas um artifício para tirá-los de uma dificuldade, mas sua sofisticação nos sugere que eles circulavam em ambientes onde tais ideias lhes eram familiares”

Em 1633, fazia pouco mais de um século que a Reforma Protestante havia eclodido na Europa. Vários conceitos religiosos haviam passado por mudanças, e o conceito de Igreja estava entre eles. A percepção de Igreja que ecoou por toda a Idade Média era a de uma instituição com sede em Roma, representada em cada localidade pelas igrejas paroquiais. O conceito que os meninos ingleses usaram, porém, surgiu no século XVI, quando o ideário evangélico tornou equivalente as ideias de igreja e congregação de membros. Nos territórios germânicos, Martinho Lutero, em sua tradução da Bíblia para a língua alemã, escolheu para traduzir o termo grego *ekklesia*, transliterado para o latim como *ecclesia* na Vulgata, como *Gemein*, “comum”, que deriva para *Gemeinde*, “comunidade, município”. William Tyndale, que traduziu para o inglês, optou por *congregation*, justamente a palavra que os meninos usaram.

Ao aderir a fé evangélica, muitos cristãos mudaram suas percepções sobre a Bíblia, a Igreja e os sacramentos – conceitos que norteavam o imaginário social medieval. A percepção de mundo na Inglaterra até o século XVI era integralmente vinculada à Igreja, seja em suas festas, liturgias e ensinamentos. Em outras palavras, mesmo às vésperas da Reforma, a vida e imaginário de um inglês girava em torno de sua paróquia e suas tradições paroquiais, uma religião viva e enraizada no imaginário popular. Não seria, portanto, uma tarefa fácil a disseminação dos ideais evangélicos entre o povo inglês; antes, um lento processo de convencimento, que teve na tradução da Bíblia feita por Tyndale uma das armas principais.

²⁰ HILL, *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, p.84

Segundo Skinner, a motivação de um autor para produzir sua obra está relacionada com o contexto em que ele está inserido e as condições que antecedem seu aparecimento.²¹ O objetivo deste capítulo, portanto, é estabelecer um panorama da religiosidade inglesa entre o fim do século XV e início do XVI a partir do conceito de religião tradicional articulado pelos historiadores Eamon Duffy, Christopher Haigh e John Bossy. Desse modo, será possível entender o contexto de produção da tradução inglesa do Novo Testamento feita por Tyndale.

2.1

A nostalgia de Roger Martyn: vida e religião paroquial inglesa

Roger Martyn cresceu em Long Melford, no condado de Suffolk. Ele morreu em 1615, aos 88 anos, deixando um relato afetivo de sua vida no vilarejo.²² Sua infância, na década de 1530, foi marcada pela vivência centrada na *Holy Trinity Church*, recém-construída na época, em seus festejos, liturgias e devoções – hábitos comuns aos moradores de seu vilarejo e de toda a Inglaterra. É com um tom nostálgico que ele se recorda do grande crucifixo no interior da igreja, das imagens da Vigem Maria e S. João Evangelista, das pinturas que ornamentavam o interior e o exterior das capelas, do altar e seus ornamentos. A família Martyn contribuía financeiramente com o sustento do local – o próprio Roger viria a ser sepultado em uma das capelas. Recordando os festivais do ano litúrgico, ele descreve as procissões, peças teatrais, missas e refeições coletivas. Havia fogueiras em alguns festejos, nas quais os mais pobres ganhavam pão e cerveja; na fogueira da véspera do dia de São Tomé, o pai de Roger convidava alguns amigos e vizinhos com menos posses para um jantar. As memórias de Roger Martyn se entrelaçam com descrições da agitada vida paroquial de seu vilarejo, algo que nos ajuda a entender a profundidade do aspecto cultural do catolicismo inglês.

Escrevendo no início do século XVII, é possível entender o tom nostálgico de suas memórias: muita coisa mudou na religiosidade de seu vilarejo e quase tudo o que recordara com carinho já não existia mais. Depois de vários decretos que

²¹ SKINNER, *Visions of Politics – Volume I: Regarding Method*, pp.96-102

²² As memórias de Roger Martyn são recuperadas em HAIGH, *English Reformations*, p.1-11.

moldaram uma Reforma na Igreja da Inglaterra, a *Holy Trinity Church* perdera as características tão amadas por Roger Martyn: o altar foi removido, bem como o crucifixo e as imagens dos santos. Não havia mais guildas, procissões, nem festejos do calendário litúrgico. Como lembrança material de sua infância, Martyn guardou algumas peças da igreja: um crucifixo, o órgão e um sino. Sua atitude pode nos indicar que ele aguardava o momento em que, diante de novos decretos, o catolicismo pudesse voltar a ser vivido em seus aspectos tradicionais, na esperança que as próximas gerações pudessem ter uma infância tão católica e divertida quanto a dele. “Quando Roger Martyn era uma criança, a Igreja inglesa – e a igreja de Long Melford – parecia inabalável”²³, com uma pulsante vida paroquial.

As memórias de Long Melford são bem parecidas com a de outro vilarejo: Morebath, no sudoeste da Inglaterra.²⁴ Mesmo com apenas trinta e três famílias em 1531, o local contava com uma vida paroquial enérgica, bem como uma profunda devoção. Os jovens se reuniam em sua fraternidade, as noivas e as mais anciãs em seus respectivos grupos de oração, e, assim, a igreja servia como ponto de unidade social dos moradores de Morebath. Todos os paroquianos se uniam quando o objetivo era embelezar o lugar de culto e ornamentá-lo com novas imagens e pinturas ou revitalizar aquelas que já possuíam. Fundos eram levantados pelas guildas ou como iniciativa própria dos membros da paróquia com o objetivo de adquirir novos instrumentos para a adoração, pagamento dos sacerdotes que intercediam a Deus pela alma dos mortos no purgatório e os novos projetos para ampliação e manutenção da igreja. Os mais pobres não deixavam de doar, nem que as quantias fossem insignificantes perto do todo que deveria ser arrecadado. Isso indica que, ricos ou pobres, os moradores de Morebath se importavam com a beleza de sua igreja e doariam, proporcionalmente à sua renda, valores altos para manter seu esplendor.

Não faltavam na Inglaterra paróquias como Long Melford e Morebath, nas quais o cuidado com a igreja local, suas instrumentárias e seus serviços fossem notórios. Centenas de novas igrejas foram construídas ou remodeladas entre o fim do século XV e início do XVI, nas quais os fundos para construção, bem como a

²³ Ibid., p.11.

²⁴ A religiosidade no vilarejo de Morebath é explorada em HAIGH, *English Reformations*, pp.30-31. Uma discussão maior pode ser vista em DUFFY, Eamon. *The Voices of Morebath: Reformation and Rebellion in an English Village*. New Haven, 2001.

própria construção, foram levantados pelos próprios paroquianos. Homens e mulheres leigos, com seu próprio dinheiro e trabalho ergueram as igrejas que mais tarde lotariam com esculturas, pinturas, órgãos, altares, capelas, e outros tantos instrumentos que ornamentavam o local de culto.²⁵ Além disso, era comum que os paroquianos deixassem quantias específicas em seus testamentos para o melhoramento das estruturas das igrejas. Toda essa união do laicato possibilitava um inventário consideravelmente grande para as igrejas, sejam elas urbanas ou rurais. Em 1368, 358 igrejas nos arredores de Norwich foram visitadas para conferir se itens básicos como vestimentas para os sacerdotes, missais, saltérios e afins estavam presentes, e somente em um punhado delas havia itens faltando. A maioria contava com excesso de instrumentária, o que indica o zelo dos fiéis em cuidar e investir seu próprio dinheiro em sua paróquia.²⁶ “Se pudermos tomar como um axioma da natureza humana que seu coração está onde seu dinheiro está, então os corações dos homens e mulheres da Inglaterra do medievo tardio e início da era Tudor estavam em suas igrejas paroquiais”²⁷.

Aqueles que doavam para as paróquias tinham seus nomes lembrados pelos sacerdotes em seus serviços de adoração, rogando a Deus que suas almas fossem promovidas do Purgatório ao Paraíso de forma mais rápida e menos dolorosa. Os ingleses do medievo tardio ansiavam pelo descanso eterno de sua alma no Paraíso ao mesmo tempo que temiam pelo Inferno. Este, porém, era o lugar dos incrédulos e daqueles que não tomavam parte dos sacramentos nem viviam uma vida caridosa. O Paraíso, por sua vez, só era o destino imediato dos santos que viveram nesta Terra; os que cometeram pecados que não foram confessados nem cumpriram as penitências necessárias teriam que purgar seus pecados, de modo a purificar sua alma, tornando-se santos e dignos de entrar no Paraíso.²⁸ O Purgatório era descrito com vivacidade nos sermões, e os pregadores e moralistas argumentavam com seus ouvintes sobre a necessidade de levar uma vida piedosa nesta Terra para que seus sofrimentos fossem menores no Purgatório. Descrições sobre o lugar não faltavam. Livros como *St Patrick's Purgatory* e as revelações de Santa Brígida da Suécia registram pessoas sendo atormentadas de diversas maneiras – os adúlteros são

²⁵ DUFFY, *The Stripping of the Altars*, pp.131-133.

²⁶ *Ibid.*, pp.133-134.

²⁷ *Ibid.*, p.132. Tradução própria.

²⁸ *Ibid.*, p. 341

pendurados pelas partes íntimas, os glutões bebem veneno e os mentirosos têm suas línguas cortadas. Esse não é o Inferno, e o destino das almas que têm seus pecados purgados é o Paraíso; nem por isso os cristãos ingleses deixariam de temer os anos tortuosos que passariam no Purgatório.²⁹ Por isso, preocupavam-se em participar das atividades paroquiais, de modo a expressar suas obras de caridade em vida, diminuir os pecados a serem purgados e, por fim, deixar uma quantia em seus testamentos destinada à manutenção de um sacerdote que promoveria missas em favor de sua alma no purgatório, guiando-a até o Paraíso. Contribuir com a igreja paroquial, portanto, era forma de expressar sua adoração ao Senhor em vida e uma preocupação com a salvação da alma após a morte.

Ao morrer em 1490, John Fiske, morador de Eye, no condado de Suffolk, deixou em seu testamento uma quantia para a manutenção de um sacerdote que rezaria por ele todos os dias, bem como pelos demais membros da fraternidade local, a *Blessed Virgin at Eye*.³⁰ No início do século XVI, Londres chegou a ter 81 guildas e 25% dos testamentos deixavam quantias para as guildas; em Norwich haviam 31, e a porcentagem de pessoas que deixavam quantias para as fraternidades em seus testamentos era de 22%.³¹ Se o purgatório era uma doutrina importante no catolicismo inglês e os sacerdotes poderiam promover uma ascensão mais rápida dos fiéis ao paraíso, então uma importantíssima função das fraternidades, também chamadas de guildas, era a de assegurar que missas estavam sendo celebradas pelas almas dos membros que já partiram.

As guildas eram organizações via de regra voltadas à devoção, dedicadas a algum santo ou aspecto da adoração de Jesus.³² Elas se proliferaram a partir da metade do século XIV e continuavam a ser fundadas até sua proibição durante as reformas conduzidas pela coroa e parlamento. Manter velas acesas diante da imagem do seu patrono da igreja paroquial e sustentar os sacerdotes que promoveriam as missas pela alma dos membros falecidos eram algumas de suas mais importantes atribuições, bem como a de promover peças teatrais e jantares nos

²⁹ Ibid., pp.338-339

³⁰ Ibid., p.142.

³¹ HAIGH, *English Reformations*, p.36.

³² Algumas guildas, principalmente nas grandes cidades, tinham algumas funções econômicas, como troca de mercadorias. Algumas, como a de Nossa Senhora em Boston, tinha privilégios como a absolvição papal dos pecados. Duffy dedica um capítulo do seu livro ao estudo das guildas e sua relação com a religião paroquial. cf. DUFFY, *The Stripping of the Altars*, pp. 131-154.

festejos do calendário litúrgico, servindo como um meio de união da comunidade paroquial. Outros dois aspectos das guildas merecem destaque: promover a caridade e auxiliar na manutenção da igreja paroquial. As fraternidades auxiliavam as famílias mais pobres a enterrar seus entes queridos, bem como forneciam alívio financeiro aos membros que quebravam por motivos que não fossem o uso extravagante do dinheiro.³³ Quanto à manutenção da igreja paroquial, recorramos ao exemplo da igreja de Todos os Santos em Roughton, Norfolk, quando três fraternidades foram criadas com o objetivo de prover para a igreja livros para as missas, vestimentas sacerdotais e velas. Tantos são os exemplos de dinheiro sendo arrecadado pelas guildas para a manutenção e embelezamento das igrejas.

O esplendor das paróquias, em sua instrumentária, decoração e devoção dos seus fiéis era o esplendor do catolicismo por toda a Inglaterra. A alta atividade paroquial no país pode nos indicar uma alta demanda de sacerdotes, um possível motivo para grande número de ordenações sacerdotais entre o fim do século XV e início do XVI.³⁴ Afinal, não se pode ministrar um sacramento sem um sacerdote, e estes eram vitais para promover as missas pelas almas dos mortos. Vemos, portanto, a importância da doutrina do sacerdócio para a religião medieval tardia inglesa.³⁵

Mais ordenações significavam mais exames e entrevistas com os candidatos, e quantidade nem sempre acompanha a qualidade. A maioria chegava ali sem o preparo e as qualificações necessárias para o sacerdócio, mas mesmo assim eram ordenados sob a promessa de que buscariam estudo. É provável que 90% dos sacerdotes tenham adquirido seu aprendizado enquanto serviam na paróquia, observando e imitando os sacerdotes mais experientes.³⁶ Nem todos sabiam ler e interpretar bem o latim, bem como tinham dificuldades em conhecer algumas colunas do catolicismo, como os Dez Mandamentos, o Credo e o Pai Nosso. Em 1551, o vicário de Wotton-under-Edge, uma cidade do condado de Gloucestershire, constatou que, entre seu clero, nove não sabiam quantos mandamentos haviam, 33 não sabiam em que lugar da Bíblia eles estavam – o evangelho de Mateus foi a opção principal deles – e 168 não sabiam recitá-los. Dez não puderam recitar o

³³ Ibid., pp. 134-135, 142-144.

³⁴ HAIGH, *English Reformations*, pp.40-42.

³⁵ Diante disso, vemos que a doutrina evangélica do sacerdócio universal dos crentes é uma ruptura não só com as funções eclesiásticas dos padres e bispos, mas com toda a estrutura da religião tradicional.

³⁶ HAIGH, *English Reformations*, pp.40-42.

Credo e 216 não souberam como prová-lo. Trinta e nove não souberam a localização do Pai Nosso na Bíblia, 34 não souberam dizer seu autor e outros 10 não puderam recitá-lo.³⁷

Sacerdotes são seres humanos como seus paroquianos e, como tais, suscetíveis aos erros, às tentações e ao pecado. Mas, enquanto representantes da Igreja, cabia aos bispos inspecionar as paróquias e corrigir os erros encontrados. Os que foram ordenados sob promessa de procurar seguir nos estudos e fossem reprovados após uma reavaliação episcopal seriam afastados do sacerdócio.³⁸ Os fiéis esperavam envolvimento de seus sacerdotes no serviço litúrgico e no cuidado pastoral, e reportavam aos bispos aqueles que julgavam fazer um trabalho insatisfatório³⁹ – isso incluía os quadros de atividade sexual proibida⁴⁰. Nem por isso, porém, deve se generalizar o clero inglês como lascivo. Em 1499, as 489 paróquias do condado de Suffolk registravam somente oito alegações de atividade sexual do clero; em Kent, entre 1511-12, seis.⁴¹ Os sacerdotes não eram, via de regra, estigmatizados como corruptos ou ignorantes, mas respeitados e admirados. Isso se deve, em parte, ao fato de que boa parte deles servia em sua cidade natal ou nas redondezas: entre o fim do século XV e início do XVI, 20% das famílias de Norwich tinha um membro na Igreja.⁴² Esses que buscavam uma oportunidade no sacerdócio, o faziam sabendo da cobrança dos bispos e das demandas dos paroquianos. Sejam quais tenham sido suas intenções ao ingressar no serviço eclesiástico, não teriam abertura para levar uma vida desregrada; antes, seriam compelidos a um idôneo trabalho pastoral.

Cabia ao sacerdote celebrar a mais importante prática do catolicismo medieval: a Missa. Se “a liturgia atingia o coração da religião medieval”, a “Missa atingia o coração da liturgia”.⁴³ Na celebração da Missa, o sacerdote proporciona ao fiel, através da consagração da hóstia, a visão do Calvário, onde Cristo foi crucificado na sexta-feira da paixão. Questionamentos quanto a natureza simbólica e espiritual do pão e do vinho haviam sido levantados no século XIV por John Wycliff, e seriam endossados pelos reformadores no século XVI. No imaginário

³⁷ DANIELL, *William Tyndale*, pp.77-78

³⁸ HAIGH, *English Reformations*, pp.42-43

³⁹ DUFFY, *The Stripping of the Altars*, p.140-141

⁴⁰ HAIGH, *English Reformations*, p.42

⁴¹ *Ibid.*, p.41

⁴² *Ibid.*, p.44

⁴³ DUFFY, *The Stripping of the Altars*, p.91.

católico, porém, o sacerdote, ao pronunciar as palavras do missal para a consagração da hóstia, era o intermediário divino na realização do milagre da transubstanciação – o pão e o vinho se tornavam a verdadeira carne e o verdadeiro sangue de Jesus. Hinos como *Pange Lingua Gloriosi*, composto por S. Tomás de Aquino, ilustram a reverência do catolicismo medieval à Missa e ao sacramento da Eucaristia.

Um trecho da tradicional oração medieval de recebimento da hóstia, *Salve Salutaris Hostia*, diz: “Eu posso ser digno de ser incorporado ao Teu corpo, que é a Igreja”⁴⁴. Há no Novo Testamento duas maneiras de se participar do corpo de Cristo: pelo sacramento da Eucaristia, instituído pelo próprio Jesus na noite em que foi traído⁴⁵, e sendo membro da Igreja, que, segundo o Apóstolo Paulo, é o corpo de Cristo, o qual é o cabeça e comanda seus membros⁴⁶. No século XVI, católicos e evangélicos discordariam da natureza de ambos aspectos do corpo de Cristo, tanto a natureza da Eucaristia quanto a definição de Igreja. No imaginário católico da Idade Média tardia, porém, o termo *Igreja* se referia à Igreja Católica Apostólica Romana, fundada pelo próprio Jesus, cujo Papa era o vicário de Cristo e sucessor de São Pedro. No trecho da oração supracitado, a conexão entre Eucaristia e pertencimento ao corpo que é a Igreja estabelece uma conexão entre o sacramento e a união comunal dos membros da Igreja Católica, estendida à cada igreja paroquial.

Missas eram celebradas diariamente nos altares principais ou nas capelas, sejam elas encomendadas pelas guildas ou rotineiras. Os fiéis poderiam, todos os dias, ser transportados ao Calvário em sua visão e paladar, vendo e provando do sacrifício de Cristo. Eram poucos, porém, os que frequentavam às Missas celebradas durante os dias da semana, e nem todos eram os que iam à Missa todos os domingos.⁴⁷ Havia um fim de semana, porém, em que a demanda por confissões e recebimentos da hóstia era tão grande que paróquias precisavam de um contingente extra de sacerdotes para realizar a tarefa: a Semana Santa e a Missa do domingo de Páscoa. Nesse período, os fiéis eram convidados a perdoar as ofensas

⁴⁴ Ibid., p.93. No original: “I may be worthy do be incorporeted into Your body, which is the Church”. Tradução própria.

⁴⁵ Mateus 26.26-29. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/ara/mt/26> (Acesso em 22/09/2020)

⁴⁶ Colossenses 1.18. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/ara/cl/1> (Acesso em 22/09/2020)

⁴⁷ DUFFY, *The Stripping of the Altars*, pp. 109-116.

contra eles e pedir perdão pelas suas; um momento de união paroquial ao redor do sepulcro pascoal e da sagrada hóstia.⁴⁸ Festejos, como os da Semana Santa, atingiam o coração do laicato por meio das tradições, procissões, peças teatrais e canções. No próximo tópico, buscaremos entender seus efeitos na concepção de cristianismo da Inglaterra medieval tardia.

Neste tópico, pretendeu-se fornecer ao leitor um panorama geral da religiosidade medieval tardia em diferentes regiões da Inglaterra nos seus diferentes aspectos. Diante disso, é possível perceber que a vida paroquial tinha um significado importante para os fiéis, que tinham na igreja paroquial o centro de sua religiosidade e sociabilidade. Na verdade, quando se fala em final do século XV e início do XVI, a religião não é uma esfera da vida separada da cultura. As imagens, os sacramentos e as guildas, características do imaginário católico, faziam parte tanto da religião quanto da cultura inglesa. Nesse sentido, temos uma religião tradicional. Passemos agora a um outro aspecto importante: os festejos.

2.2

Velas, pinturas e festejos: a Bíblia mediada pela religião tradicional

Nas memórias de Roger Martin, tanto o aspecto de devoção privada quanto o aspecto mais alegre dos festejos e tradições do ano litúrgico são descritos com igual vivacidade e importância. Na análise de Duffy, isso indica que não se pode estabelecer uma ordem de importância entre ambas manifestações do catolicismo medieval-tardio.⁴⁹ Seja de ordem contemplativa na recepção dos sacramentos, seja nas peças realizadas pelas guildas nos festejos, portanto, o fiel católico era chamado a prestar a sua adoração a Deus. E o ano litúrgico conduzia não só essa adoração, indicando as épocas pelas quais o fiel comemoraria o nascimento, tentação, morte e ressurreição de Jesus, mas também influenciando nas escolhas individuais das pessoas em sua vida privada. Ninguém poderia, por exemplo, se casar durante as quatro semanas do Advento, nem nas seis semanas da Quaresma. Além disso, era esperado que alguns jejuns fossem observados por todos na Quaresma, Semana Santa, bem como em alguns dias em que se comemoram festas de santos

⁴⁸ Ibid., pp. 93-95.

⁴⁹ Ibid., p. 39

específicos, no qual o jejum se dá como forma de veneração ao santo. Dependendo da região do país, esses dias de jejum poderiam chegar a 70 dias no ano.⁵⁰ Se abster do trabalho também era requisitado em alguns dias em que a participação da liturgia era requisitada. Após o rompimento com Roma, na década de 1530, várias dessas festas que comemoravam a vida dos santos e as épocas da vida de Jesus foram proibidas, em um movimento de afastamento da tradição católica. Ao longo do século XV e no início do XVI, porém, esses festejos que demandavam dias sem trabalho chegavam a 40 ou 50 dias no ano, dependendo da localidade.⁵¹

O calendário litúrgico celebra os eventos da vida de Jesus – Advento, Natal, Quaresma, Páscoa –, manifestações específicas de sua adoração – Santo Nome de Jesus ou Corpus Christi, por exemplo – e dias de santos da Igreja. Cada data tinha sua maneira de ser comemorada, com os ritos oficiais, como procissões e missas, ou as tradições locais, muitas delas paralitúrgicas, como meio de expressão do laicato. Entre estas últimas, por exemplo, estão as tradições das festas de São Nicolau ou dos Santos Inocentes, nos quais crianças se paramentavam com roupas sacerdotais.⁵² Por mais que seja uma tradição popular, era um meio de rememorar a data em espírito festivo, o que gera união comunal, e também ensina que “dos tais é o Reino dos Céus”, como disse Jesus em Mateus 19.14.

Um aspecto importante nestes festejos é a participação ativa do leigo em sua execução. Ele estaria aprendendo sobre a sua fé não apenas na contemplação dos sacramentos ou no escutar do sermão, mas também na emulação dos feitos de Jesus. Tendo em consideração que boa parte desse laicato é analfabeta, mesmo que a imprensa tenha começado sua difusão a partir dos meados do século XV, poucas seriam as pessoas comuns que se debruçariam em livros para aprender sobre Jesus ou os santos da Igreja. É, portanto, na rememoração lúdica, nas tradições e festejos, que o fiel tinha um importante meio de aprendizado sobre a fé católica.

O tríduo pascoal começa na Quinta-feira, quando, após a missa, os ornamentos dos altares eram removidos, emulando a remoção do corpo de Cristo pela morte. Algumas igrejas realizavam também a cerimônia do lava-pés, como feito por Jesus, segundo o evangelho de João.⁵³ Na sexta-feira, o dia em que Jesus

⁵⁰ Ibid., p.41

⁵¹ Ibid., p.42

⁵² Ibid., pp. 13-14

⁵³ Ibid., p. 28

foi crucificado, a narrativa da Paixão de Cristo segundo São João era lida. Quando o trecho “eles dividiram minhas vestes entre si” era lido, os clérigos, que conduziam a leitura, rasgavam também as suas roupas. Tendo a leitura terminado, um crucifixo era trazido para dentro da Igreja, o qual era beijado pelos sacerdotes e leigos (todos ajoelhados, beijando o pé da cruz) e conduzido até o local onde o Santo Sepulcro estava preparado.⁵⁴ Ali, velas eram acesas em honra à morte de Cristo e os fiéis se revezavam em vigílias. No domingo de manhã, quando se comemora a ressurreição, aquele crucifixo era conduzido triunfantemente igreja a dentro, com cantos sobre a ressurreição sendo entoados.

Três aspectos merecem um destaque nesse festejo. O texto bíblico do evangelho de João não era lido em língua vernacular, mas em latim. O fiel, a não ser que fosse versado na língua oficial da Igreja (o que era bem improvável), não aprenderia muito do que estava sendo lido. O gesto de rasgar as roupas ajuda o ouvinte a saber em que parte a leitura está, bem como a remoção dos ornamentos dos altares, na quinta-feira, ensina sobre a morte de Jesus. O texto bíblico, mesmo sendo lido, é ensinado ao fiel por meio das tradições litúrgicas. Essa mediação pode ser percebida também na reprodução do “funeral” de Jesus. Duffy chama atenção que o sepulcro era uma parte central da liturgia da Semana Santa pelo modo em que dava uma “expressão dramática ao ensino ortodoxo” e por ensinar não só sobre o poder salvador da morte de Cristo, mas também sobre a doutrina da Eucaristia.⁵⁵ A Hóstia, elemento central da Missa, a qual é transformada em verdadeiro corpo e sangue de Jesus pela consagração do sacerdote, ganhava papel de destaque na adoração do Santo Sepulcro. Ao mesmo tempo em que aprendia sobre a morte e ressurreição de Jesus, o fiel era ensinado que, enquanto católico, o mesmo Cristo, morto na cruz, estava presente corporalmente no pão consagrado pelo sacerdote em cada Missa celebrada. A religião tradicional se põe como mediadora dos textos bíblicos, bem como ensina sobre si mesma, na medida em que o fiel aprende sobre determinadas doutrinas enquanto pratica as tradições dos festejos. Um último aspecto merece, enfim, destaque. Era comum que as igrejas tivessem, incorporadas à sua arquitetura, um sepulcro pascoal. Ele era frequentemente financiado pelos leigos e pelos mesmos adornados com pinturas.⁵⁶ Como visto no tópico anterior,

⁵⁴ Ibid., pp. 29-30

⁵⁵ Ibid., p. 31

⁵⁶ Ibid., pp. 33-34

contribuir com a beleza da sua igreja paroquial é uma forma de abreviar os seus sofrimentos do purgatório. A devoção privada, na preocupação com o pós-morte, e a adoração coletiva, nas vigílias da sexta-feira da paixão, se misturam no sepulcro pascoal.

A Hóstia tinha um festejo próprio, o dia de *Corpus Christi*, corpo de Cristo, em latim. Celebrada na Inglaterra desde 1318, o feriado era um dia para promover a caridade entre os vizinhos, que participavam, lado a lado, da procissão, e uma forma de celebrar a doutrina da transubstanciação, pela qual a Hóstia se torna o verdadeiro corpo e sangue de Cristo na Missa. Durante os séculos XIV e XV, surgiram várias *Corpus Christi guilds* pelo país, que cuidavam das procissões em sua ornamentação, faixas e imagens, bem como promoviam peças teatrais para ensinar os leigos sobre as doutrinas católicas.⁵⁷ Peças teatrais eram um meio largamente utilizado durante o medievo tardio para ensinar sobre a fé cristã.⁵⁸ Era um meio de catequese geralmente organizado pelas guildas, ou seja, por leigos, para inculcar o imaginário católico na população. Para Duffy, essas peças teriam um enorme efeito didático e imaginativo nas pessoas de menos instrução: “uma vez visto, jamais esquecido”.⁵⁹

No dia 2 de Fevereiro, quarenta dias após o Natal, a festa da Candelária era celebrada. Uma das datas mais importantes do calendário litúrgico, o festejo celebrava a apresentação do menino Jesus no templo de Jerusalém quarenta dias após seu nascimento, como ordenava a lei mosaica. A característica principal desse festejo, cujo o nome faz referência, é a procissão realizada na qual todo fiel deveria portar uma vela que, ao fim de procissão e início da Missa, deveria ser deixada no altar da igreja como forma de honrar a Cristo e à Virgem Maria.⁶⁰ A vela seria uma representação de Cristo, o ungido de Deus para trazer luz ao mundo. E, no imaginário popular, as velas – já características da religião tradicional – consagradas na procissão teriam características de proteção e cura; eram frequentemente acesas nas casas durante tempestades ou diante dos doentes e mortos.⁶¹ Pode-se perceber, portanto, o impacto do festejo no cotidiano do leigo.

⁵⁷ Ibid., pp. 43-44

⁵⁸ Ibid., pp. 66-68

⁵⁹ Ibid., p. 68

⁶⁰ Ibid., p. 15

⁶¹ Ibid., pp. 16-17

Todo fiel deveria estar presente no festejo. Há uma história de uma mulher devota que, impossibilitada de participar da procissão e da missa, teve uma visão do céu, na qual os anjos celebravam a cerimônia da Candelária. A própria Virgem Maria liderava a procissão, oferecendo uma vela ao sacerdote – o próprio Cristo.⁶² Toda a liturgia do festejo visa emular a apresentação de Jesus: assim como José e Maria, segurando menino Jesus, saíram de suas casas e caminharam até o Templo para apresentá-lo ao sacerdote, os fiéis católicos eram chamados a, segurando uma vela, caminhar pela cidade até a igreja para, guiados pelo sacerdote, celebrarem uma missa.

São várias as representações artísticas da Candelária, sejam escritas, como a história da visão celestial da mulher devota, sejam imagéticas, como pinturas e vitrais, ou mesmo apresentações teatrais. A da guilda da *Blessed Virgin Mary at Beverly*, por exemplo, realizava uma peça em que os seus membros, paramentados como os personagens bíblicos, encenavam a apresentação de Jesus, que era representado por um boneco carregado por aquela adornada como Maria.⁶³ Chama a atenção, porém, que a presença das velas é comum a todas essas formas de apresentação. As velas, porém, não existem na cena descrita pelo evangelista Lucas. Simeão, um judeu devoto, teria recebido uma promessa de Deus que veria o messias com os seus próprios olhos. Quando o menino Jesus entrou no templo, a promessa foi cumprida e Simeão, pegando-o no colo, disse que ele seria uma luz para a salvação dos gentios e a glória de Israel. Para representar o pequeno Cristo como a *luz dos gentios*, uma vela era usada no festejo, que emulava esta cena. As representações artísticas, porém, acrescentam as velas como parte integrante da cena. Em um vitral da *Sts. Peter and Paul Church* em East Harling, por exemplo, o menino Jesus está no colo de Simeão enquanto José está segurando uma grande vela (figura 1). Esse vitral registra toda a vida de Jesus em ordem cronológica, desde o seu nascimento até a ressurreição e o envio do Espírito Santo no dia de Pentecostes (figura 2); a apresentação de Jesus no templo é uma das cenas representadas. Se os vitrais das igrejas ajudavam o leigo que não tinha acesso a Escritura a conhecer sobre a vida Jesus, este observaria a cena no vitral e não teria motivos para pensar que não havia uma vela no texto bíblico. É como se a passagem bíblica formasse o festejo, e o festejo formasse o imaginário popular da passagem bíblica. O leigo sem

⁶² Ibid., p. 17

⁶³ Ibid., p. 20

conhecimento do latim não teria acesso à Bíblia e, portanto, não pensaria na cena conforme o registro de São Lucas, mas conforme o festejo e suas representações artísticas. A religião tradicional, desse modo, se posiciona como mediadora da Bíblia.



Figura 1: Apresentação de Jesus no templo de Jerusalém, vitral da *Sts Peter and Paul Church* em East Harling.⁶⁴

⁶⁴ CVMA inv. no. 011708. Disponível digitalmente em: http://www.cvma.ac.uk/jsp/record.do?mode=ADV_SEARCH&gridView=false&sortField=WINDOW_NO&sortDirection=ASC&rowsPerPage=20&selectedPage=2&photodataKey=11708&recPosition=30&recordView=DETAIL (último acesso no dia 21/09/2020)

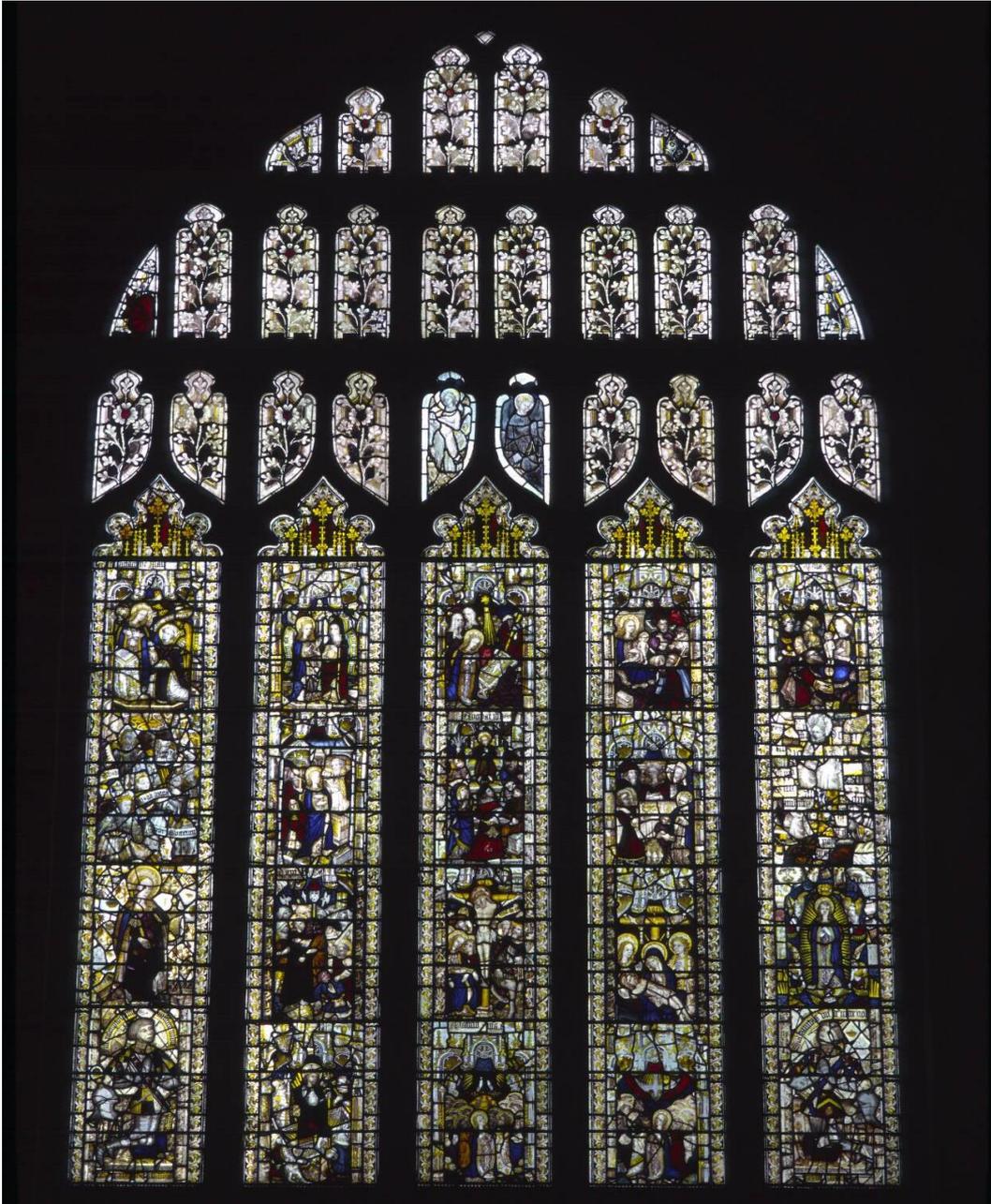


Figura 2: Vida de Jesus, vitral da *Sts Peter and Paul Church* em East Harling.⁶⁵

O ideário evangélico discorda da religião tradicional sobre como se deve ensinar sobre a vida de Jesus e todos os demais aspectos da fé cristã. Por isso, essa parte dos festejos na qual o fiel emula o ocorrido na cena bíblica – como o funeral de Jesus ou a procissão da Candelária, descritos anteriormente – será deixada de lado, dando lugar à eloquência do pregador. Os evangélicos trazem a Escritura para

⁶⁵ CVMA inv. no. 014360. Disponível digitalmente em: http://www.cvma.ac.uk/jsp/record.do?mode=ADV_SEARCH&photodataKey=14350&sortField=WINDOW_NO&sortDirection=ASC&rowsPerPage=20&selectedPage=1&recPagePos=5 (último acesso no dia 21/09/2020)

a língua vernacular, bem como a celebração do culto ao Senhor (que não é mais a Missa, já que não há mais consagração da Hóstia). No lugar da apreensão pelo olhar do ritual ou o provar do corpo de Cristo, o fiel evangélico passa a ouvir as explicações dos textos bíblicos no sermão, que os conduz até a mesa comunal (não mais o altar) para a partição do pão e do vinho, rememorando o sacrifício de Cristo e obtendo a graça de Deus por meio do sacramento – mas não mais na Hóstia transubstanciada. Cabe ao fiel também, uma vez que possui agora um exemplar da Bíblia em seu próprio idioma, estudar ele próprio e ouvir a voz divina revelada em sua Palavra. A forma de aprender sobre Jesus e sua vida não seria mais pelos meios lúdicos e tradicionais dos festejos, mas pela leitura e explicação das Escrituras.

Se a religião tradicional fornece um olhar mediado das Escrituras por meio de suas doutrinas e festejos, os evangélicos produzem também um olhar mediado – o olhar mediado do tradutor. Neste capítulo, busquei exemplificar o imaginário católico do fim do século XV e início do XVI na Inglaterra, país no qual a devoção se confunde com as próprias tradições locais. É esse o ambiente em que William Tyndale cresce e estuda, e são essas as pessoas às quais ele, uma vez convertido ao evangelicalismo, precisa comunicar sobre a sua nova maneira de encarar o cristianismo. No próximo capítulo, buscarei estabelecer possíveis influências intelectuais e teológicas para o jovem reformador inglês, bem como interpretar suas intenções ao traduzir a Bíblia para a língua inglesa.

3

As intenções ao traduzir

Inglaterra, 1531. James Bainham, um advogado, confessava a fé evangélica – o que não era permitido na Inglaterra. Após ter sido descoberto, foi preso e torturado na casa de Sir Thomas More, em Chelsea, acusado de heresia. Bainham foi liberado após assumir publicamente seu erro, pagando uma multa de vinte libras e fazendo penitência diante do altar da Catedral de S. Paulo na missa dominical. Um mês depois, ele voltou à frente da igreja, dessa vez a de S. Austin, mas não para rezar. “‘Se eu não retornar para a verdade’, ele disse, segurando o Novo Testamento em sua mão, ‘essa palavra de Deus pode condenar minha alma e meu corpo no dia do juízo’”⁶⁶. Ao fazer isso, ele estaria se autodeclarando herege e abraçando a fogueira como punição para seu crime. Seu medo, porém, não era a fogueira, mas trair a Verdade e, por isso, ser lançado no inferno para sempre.

Essa é a história contada por John Foxe nas páginas de seu *Book of Martyrs*. James Bainham, com o Novo Testamento nas mãos e um livro em seu peito, falou diante de uma plateia em frente a uma importante igreja londrina sabendo que o resultado de seu discurso seria a morte. No episódio, algumas coisas podem ser destacadas: o retorno de Bainham à igreja católica para afirmar aquilo que ele acreditava ser a fé verdadeira num ambiente em que todos – inclusive o Estado – a julgavam como heresia e negação da fé; sua afirmação de lealdade à verdade empunhando o Novo Testamento; sua eloquência diante da eminente pena de morte.

Greenblatt, analisando esse caso, diz que “Bainham teve de confessar a Cristo diante dos homens, já que ele o negara diante dos homens”.⁶⁷ Ele está se referindo a uma passagem do evangelho de Mateus na qual Jesus diz: “Quem, pois, me confessar diante dos homens, eu também o confessarei diante do meu Pai que está nos céus. Mas aquele que me negar diante dos homens, eu também o negarei diante do meu Pai que está nos céus”⁶⁸. Após preso e torturado por More, Bainham declarou ter se arrependido de ter crido na fé evangélica. Em sua concepção, ele teria negado a Cristo ao pagar sua penitência diante de todos na missa dominical. A

⁶⁶ GREENBLATT, “The Word of God in the Age of Mechanical Reproduction”, p.81.
Tradução própria.

⁶⁷ Ibid., p.82.

⁶⁸ Mateus 10.32-33. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/nvi/mt/10> (Acesso em 22/09/2020).

única forma de se arrepender do que fez e garantir seu lugar no Céu seria, mais uma vez, ir diante dos homens – dessa vez para confessá-lo. Ele voltou, então, ao mesmo lugar, dessa vez para se declarar aliado à Verdade.

Empunhar o Novo Testamento na frente da igreja tem um valor simbólico aqui. Bainham estaria passando a mensagem que a fonte da verdade não é uma instituição, mas um livro. Ele desloca a fonte de autoridade da Igreja Católica para as Escrituras, alinhado com os ideais evangélicos difundidos pela Europa. Além do Novo Testamento em punhos, ele guardava em seu peito um livro chamado *The Obedience of a Christian Man*. Greenblatt destaca que, sem os livros, Bainham não teria feito o que fez. “Ele era uma criatura do livro”⁶⁹.

A atitude do mártir diante da leitura contrasta com o ideal católico de leitura religiosa no início do século XVI. A imprensa surgira um século antes, e manuais de piedade e devoção eram amplamente impressos e vendidos nas cidades, visando uma leitura doméstica e de ensino familiar.⁷⁰ Eram livros nos quais monges instruíam os leigos a como rezar da maneira correta, instruções acerca dos dez mandamentos, pecados capitais, histórias sobre os santos e afins, além de traduções para língua inglesa de grandes manuais de devoção medievais, como a *Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis. Antes da imprensa, os livros ficavam praticamente restritos às bibliotecas. Os escritos religiosos, reproduzidos por monges copistas, levavam o estudioso a uma leitura contemplativa, cujo objetivo era a elevação da alma à Deus – uma “*pieta* tipográfica”.⁷¹ Com o advento da imprensa, o mesmo estilo de leitura contemplativa seria levado agora aos leigos nas cidades e campos. Não era esse, porém, o ideal que norteava os escritos produzidos pelos evangélicos. Bossy argumenta que os livros, para estes, eram um palanque para o discurso: “era uma palavra para ser ouvida”.⁷² Ler e meditar não era suficiente – era preciso compartilhar de seus ideais com os outros.

Isso, segundo Bossy, tem origem na tradução da Bíblia feita por Erasmo.⁷³ O humanista, especialista em grego, traduziu os textos gregos originais para o latim, propondo uma nova versão da Bíblia onde até então predominava a Vulgata. Assim o neerlandês traduz o primeiro verso do evangelho de João: “In principia erat

⁶⁹ GREENBLATT, “Word of God in Age of Mechanical Reproduction”, p.87.

⁷⁰ HAIGH, *English Reformations*, pp.25-39.

⁷¹ BOSSY, *A Cristandade no Ocidente*, p.123

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, pp.120-121.

sermo” (grifo meu). São Jerônimo havia traduzido a palavra grega *logos* por *verbo*. A mudança de vocábulo era a marca de um cristianismo que valorizaria a eloquência ao invés da contemplação. Lutero e Tyndale, influenciados por Erasmo, tinham o mesmo pressuposto ao traduzir a palavra de Deus para suas línguas maternas.

Para Tyndale, a Palavra que se relacionava com Deus desde o princípio era *literal* e não *pessoal*; por isso, ela deveria ser exposta verbalmente e não por meio de imagens.⁷⁴ Esse era o pano de fundo no qual o reformador inglês realizou sua tradução do Novo Testamento dos originais gregos para a língua inglesa. Nas palavras de Bossy, “ao se tornar mais tipográfica, a Reforma tornou-se menos sacramental”.⁷⁵ Isso se manifesta fisicamente na mudança estrutural das igrejas inglesas após a adesão estatal à Reforma. Os altares foram removidos: a arquitetura foi simplificada, ao passo que o discurso se tornou mais sofisticado. O desafio dos pregadores agora seria pintar na mente de seus ouvintes a imagem do Cristo crucificado que antes ocupava o papel de destaque no altar. As imagens foram removidas: as esculturas de santos e mártires, que antes ocupavam as paredes das igrejas, foram parar nas páginas dos livros, como o *Book of Martyrs* de John Foxe. A liturgia foi simplificada: a Missa, na qual o sacramento da Eucaristia leva o fiel até o Calvário para participar do corpo e sangue de Cristo na Hóstia, deu lugar aos cultos simplificados onde a pregação é o centro da liturgia e a Eucaristia era de caráter simbólico. O ideário evangélico desloca sua ênfase para a fala, escuta e leitura, enquanto a religião tradicional enfatizava a visão (por meio das imagens) e o paladar (por meio da transubstanciação na Eucaristia).

James Bainham encarna em seu martírio – registrado, aliás, em um livro – a transição de uma piedade cristã contemplativa à eloquência. “A autoridade foi deslocada da igreja visível para o livro”.⁷⁶ Ao declarar publicamente seu retorno à fé evangélica, Bainham estava conscientemente se entregando à morte. Mas fazendo isso empunhando o Novo Testamento em inglês, o advogado mostrava a todos onde ele conheceu sua Verdade, sua Palavra e seu Cristo – nas Escrituras.

“Talvez a tipografia tenha acabado por diminuir a todos, impondo um cristianismo textual que nenhum dos referidos, *exceto talvez Tyndale*, pretendia

⁷⁴ Ibid., pp.121-122

⁷⁵ Ibid., p.125

⁷⁶ GREENBLATT, “Word of God in Age of Mechanical Reproduction”, p.76

inicialmente”.⁷⁷ Os dois livros que acompanhavam Bainham eram da autoria de Tyndale: sua tradução do Novo Testamento para a língua inglesa e seu tratado *The Obedience of a Christian Man*. No trecho supracitado, Bossy nos sugere que Tyndale planejou uma mudança de percepção no cristianismo. Em outras palavras, William Tyndale estaria conscientemente, através de seus escritos, promovendo um cristianismo onde a lealdade do fiel se deslocasse da instituição (Igreja Católica) para o livro (Bíblia). Ele estaria, por meio dos seus escritos, apresentando o ideário evangélico na contraposição da religião tradicional. O objetivo deste capítulo é, através da análise do Novo Testamento traduzido por Tyndale, entender os mecanismos pelos quais opera o reformador inglês e os jogos de linguagens usados. Para isso, é útil conhecermos primeiro um pouco da formação intelectual e devocional de Tyndale.

3.1

De Hipona a Gloucestershire: Bíblia, retórica e humanismo

Como cristão, Santo Agostinho tinha uma missão: pregar o evangelho a toda a criatura. Afinal, “como crerão naquele de quem nada ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue?”⁷⁸ Agostinho responderia ao Apóstolo: *eis-me aqui*. Disposto a levar adiante a mensagem que o convertera, o bispo de Hipona teria um problema: como ele pregaria a pessoas não dispostas a ouvi-lo? Auerbach cita dois motivos para isso: 1) a mensagem cristã era, em seu conteúdo, muitas vezes antagônica às crenças existentes no quarto século; 2) a mensagem cristã era, em sua forma, contraditória, pois tratava de um assunto sublime como a salvação do cosmos por meio de um linguajar tido como grosseiro, vulgar, i.e., marcado por hebraísmos e sem o refinamento retórico dos grandes oradores da época, que reuniam multidões para deleitarem-se com seus discursos.⁷⁹ O desafio agostiniano, portanto, era romper a barreira do preconceito quanto à mensagem que ele anunciava; não poderia alterar a doutrina cristã para que seus ouvintes

⁷⁷ BOSSY, *A Cristandade no Ocidente*, p.124. Grifo meu.

⁷⁸ Romanos 10.14. Almeida Revista e Atualizada. Disponível em: <https://www.biblionline.com.br/ara/rm/10> (Acesso em 22/09/2020)

⁷⁹ AUERBACH, “Sermo Humilis”, pp.34-36

quisessem ouvi-lo, mas poderia se aproximar deles de uma outra forma: pela retórica.

Auerbach analisa um sermão pregado por Agostinho, cujo objetivo é ensinar sobre a influência do pecado no corpo mortal, apresentando a dicotomia entre desejar fazer o bem com a vontade, mas com as ações não fazê-lo.⁸⁰ Essa é uma doutrina propriamente cristã, aponta o filólogo alemão, e não teria a imediata concordância dos ouvidos dados aos ensinamentos pagãos. Se o conteúdo é antagônico aos costumes da antiguidade tardia, ele utilizaria a força da retórica para fazer com que seus ouvintes tivessem, além de prazer ao ouvi-lo, compreensão de uma doutrina basilar para o cristianismo. Dessa forma, Santo Agostinho usa a retórica para aproximar-se de seu público.

“Não haveria nenhum sentido em abandonar as armas da eloquência aos representantes da mentira e proibi-las aos representantes da verdade”.⁸¹ Antes de converter-se, o Bispo de Hipona havia estudado sobre o convencimento da palavra e ele mesmo se viu atraído por alguns oradores que cativaram seus ouvidos.⁸² Ao tornar-se cristão, não haveria sentido em abandonar seus conhecimentos sobre retórica simplesmente porque foram criados por pagãos. Como aponta Auerbach, na verdade, Agostinho ressignificou as categorias ciceronianas do discurso.⁸³ Este concebia três níveis: 1) o estilo baixo, pelo qual se tratava de assuntos do cotidiano ou explicações, e não se usava os artifícios retóricos nessa modalidade; 2) o estilo médio, voltado para a persuasão e a admoestação, no qual o uso dos artifícios retóricos era largamente utilizado; 3) o estilo sublime, que transformava a emoção dos ouvintes em ação. Os três estilos estavam presentes no sermão agostiniano: o baixo para a exegese do texto bíblico, o médio para construir a tensão entre a vontade de fazer o bem e a impossibilidade de fazê-lo, e o sublime para levar seus ouvintes a reconhecerem que a solução disso está em Deus, o libertador.

Originalmente, há nas categorias ciceronianas um juízo estético: o cotidiano deve ser tratado no estilo baixo, o divino deve ser tratado no estilo sublime. A crítica ao cristianismo à época apontava a incoerência entre a estética da mensagem e o seu conteúdo. Pois como poderiam aqueles que falam da

⁸⁰ Ibid., p.35

⁸¹ Ibid., p.36

⁸² Santo Agostinho relata isso nos livros IV e V das Confissões. Cf.: AGOSTINHO, *Confissões*, pp.91-137

⁸³ AUERBACH, “Sermo Humilis”, pp.36,43

salvação da alma e do cosmos anunciá-la de uma maneira tão pouco refinada? Auerbach percebe, então, uma *inversão dialética*: na retórica cristianizada, não há juízo de valor nos estilos, mas somente o uso apropriado ao convencimento do ouvinte. Afinal, tudo que está contido na mensagem cristã é sublime: “nosso tema é sempre a salvação da humanidade, não só a salvação terrena, mas também a salvação eterna, de modo que até mesmo questões de dinheiro tornam-se importantes, a despeito da soma envolvida”.⁸⁴ Os cristãos estariam aceitando a crítica e dizendo: sim, anunciamos o que é sublime com um estilo baixo, pois a mensagem mais sublime da salvação foi anunciada por meio do mais *humilde* dentre os homens, Jesus Cristo.

Auerbach se dedica, então, a analisar o *sermo humilis* como característica da retórica cristã. O termo *humilis* vem de *humus*, solo, e era usado para designar aquilo que é baixo, inferior, vulgar, pobre.⁸⁵ Esse termo ganhou uma nova conotação, porém, quando foi utilizado como explicação para a doutrina da encarnação – o Deus soberano e sublime *humilhou-se* ao assumir a forma humana em Jesus.⁸⁶ A palavra baixa, *sermo humilis*, tornou-se mais que uma categoria estética do discurso: era um meio de anunciar o humilde Jesus. A forma do discurso de Santo Agostinho deixa de lado o valor estético das categorias ciceronianas, utilizando-se dos estilos alto, médio e baixo para o ensino e persuasão. O conteúdo do discurso de Santo Agostinho diz que a mais sublime das mensagens é a humildade, uma mensagem contada pelo mais humilde dos homens: Jesus Cristo, o sublime Deus encarnado.

Santo Agostinho não hesita em utilizar-se dos mecanismos da retórica pagã para aproximar-se de seu ouvinte. Enquanto o ouvinte deleita-se com o prazer das palavras, o orador apresenta-lhes o evangelho. Por vezes, multidões que compreendiam pouco ou nada do latim ouviam apaixonadas os discursos dos oradores e os aplaudiam, não por causa de seus argumentos, mas pelo deleite em ouvi-los.⁸⁷ Agostinho se apropria disso, não para sofisticar sua mensagem – que já é sublime –, mas para aproximar o ouvinte da mensagem e convencê-lo do evangelho.

⁸⁴ Ibid., p.39

⁸⁵ Ibid., p.43-45

⁸⁶ Ibid., p.45-47

⁸⁷ Ibid., pp. 34-35

Um milênio depois, Petrarca separou o Santo do Agostinho. Ele não admirava os sermões ou escritos agostinianos pela sua acurácia teológica, mas pela sua habilidade retórica.⁸⁸ Ele não estaria preocupado, por exemplo, no *que* Agostinho dizia, mas em *como* Agostinho dizia. Ademais, o Bispo de Hipona dialogava com a antiguidade clássica, objeto de estudo de Petrarca. Nenhuma surpresa, se olharmos para o italiano como uma das figuras centrais do humanismo renascentista do século XIV. Estes, segundo Kristeller, consideravam “a antiguidade clássica como modelo e medida para todas as atividades culturais”.⁸⁹ Um grande legado dos humanistas foi o resgate de antigos manuscritos, tanto latinos quanto gregos. Para estudar estes últimos, tornou-se importante e valorizado o estudo da língua grega; era comum que os interessados fossem ao Império Bizantino para aprender a nova (e antiga) língua.⁹⁰ A característica da análise humanista estava no destaque para a retórica e gramática, com ênfase na filologia. Petrarca tinha interesse, ao fim de sua vida, de estudar a Bíblia filologicamente, mas não foi capaz de fazê-lo por não conhecer suficientemente o grego e o hebraico, isto é, as línguas originais nas quais a Bíblia foi escrita.⁹¹

Outros, porém, aprenderam essas línguas e foram capazes de realizar a empreitada. A revalorização do grego e o novo estilo de tradução humanista (diferente do medieval, que traduzia palavra por palavra), abriu caminho para traduções dos pais da Igreja, tanto latinos quanto gregos.⁹² Quanto a estes últimos, Ambrogio Traversari, no século XV, é um exemplo de tradutor, difundindo leituras como a de São Crisóstomo, Pseudo-Dionísio e outros.⁹³ Curiosamente, Ambrogio era um monge, o que indica a difusão dos saberes humanistas para outros ambientes que não as universidades. Desse modo, os pais da Igreja, recuperados inicialmente como modelos de retórica, tornaram-se “fornecedores de uma exegese essencial para a compreensão das Escrituras”.⁹⁴

Se os Pais da Igreja foram alvos iniciais dos métodos humanistas, o próximo alvo seria a Bíblia. As divergências entre as traduções até então

⁸⁸ HAMILTON, “Humanists and the Bible”, pp.100-101

⁸⁹ KRISTELLER, *Tradição clássica e pensamento do renascimento*, p.99

⁹⁰ *Ibid.*, pp.100-101

⁹¹ HAMILTON, “Humanists and the Bible”, p.101

⁹² *Ibid.*, pp. 101-102

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p.101

estabelecidas e as novas traduções feitas do grego em textos diversos geravam novas perguntas.⁹⁵ Seria a Vulgata uma boa tradução? O quanto dela é de fato autoria de São Jerônimo e o quanto foi absorvido de traduções que circulavam durante o quarto século? A partir daí, vários empreendimentos de tradução da Bíblia nas línguas originais começaram a ser feitos – alguns conectados, outros isolados. Foi o caso de Gionnozzo Manetti, um leigo que aprendeu hebraico nas comunidades judaicas europeias e traduziu o livro dos Salmos, encontrando divergências entre a sua tradução e a Vulgata.⁹⁶ Na Universidade de Toledo, na Espanha, um empreendimento de tradução poliglota estabelecia lado-a-lado versões da Bíblia em grego, hebraico e latim.⁹⁷ Lorenzo Valla, que segundo Hamilton foi pioneiro em questionar a autoria completa de Jerônimo sobre a Vulgata, não traduziu o Novo Testamento, mas tinha notas e mais notas de seus estudos sobre o grego e a Bíblia.⁹⁸ Valla dava tanta importância ao grego que criticava pais da Igreja como Agostinho por se contentarem com o latim e não darem a devida atenção à língua original do Novo Testamento.⁹⁹ Seu método de tradução era interessante: ele, além de considerar o contexto, comparava os textos bíblicos com textos contemporâneos não-bíblicos para entender o uso das palavras na época em que foram escritas.¹⁰⁰ Valla não teve o apoio de seus contemporâneos do meado do século XV, que discordavam de seus métodos. Seu trabalho, porém, foi encontrado em um convento meio século depois por um famoso neerlandês, que na primeira década do século XVI publicou suas anotações.¹⁰¹

Erasmus de Roterdã aplicou os métodos de Lorenzo Valla para publicar a sua tradução do Novo Testamento. Inicialmente, reunira os manuscritos originais para publicar uma versão em grego e então traduzi-la para o latim, publicando o *Novum Instrumentum*.¹⁰² Uma diferença crucial entre a tradução erasmiana e as demais é que enquanto Erasmo buscava corrigir os erros da Vulgata de Jerônimo e propor uma nova versão da Bíblia, em maior concordância com os originais gregos, outras traduções buscavam expandir os horizontes da linguística para

⁹⁵ Ibid., p. 102

⁹⁶ Ibid., pp. 102-104

⁹⁷ Ibid., pp. 106-107

⁹⁸ Ibid., pp.104-105

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid., pp.111-112

aperfeiçoar e estabelecer a Vulgata. Um exemplo disso está na passagem de 1 João 5.7, onde há na Vulgata uma referência à Trindade. A maioria dos manuscritos gregos não traz este trecho e, por isso, Erasmo não o inseriu na sua publicação. Os espanhóis citados anteriormente, quando publicaram o *Compendium*, não só incluíram este trecho em latim como traduziram-no para as outras línguas e incluíram como parte original do texto bíblico.¹⁰³ Estava em jogo mais do que a tradução da Bíblia, mas o questionamento ou a manutenção da Vulgata de São Jerônimo como a verdadeira versão da Palavra de Deus.

A tradução de Erasmo do primeiro versículo do Evangelho de João é marcante.¹⁰⁴ Enquanto a Vulgata traz *verbum* para o grego *logos*, Erasmo propõe *sermo* como um termo mais apropriado. Erasmo entende que o sentido de *logos* ali se relaciona com um ato de fala, como um Deus que ensina o seu povo através de discursos. O termo *verbum* se refere a uma palavra específica, um provérbio ou uma máxima. Para designar um discurso, esse termo precisaria estar no plural, o que poderia gerar uma confusão no texto bíblico, afinal, só há um Filho de Deus. Gramaticalmente, então, *sermo* seria mais apropriado. Além disso, a tradição patrística utiliza *sermo* e *verbum* de maneira intercambiável para se referir ao *logos*. Erasmo não estaria rompendo com a ortodoxia ao propor o uso de *sermo*. Por isso, ao ser acusado pelos seus contemporâneos escolásticos de estar alterando as Escrituras, Erasmo se defende dizendo que seu problema com *verbum* não é teológico, mas gramatical. Ele não está se opondo à autoridade da Igreja, pois não está entrando numa discussão doutrinária. Tampouco era o seu objetivo se opor à autoridade da Vulgata no seu uso litúrgico. O *Novum Instrumentum* era voltado para a precisão linguística, uma busca pela pureza textual que é marca do humanismo na teologia.

A retórica para Erasmo era mais que um meio para a comunicação da fé, era uma maneira de entender a ação de Deus no mundo.¹⁰⁵ O *logos* encarnado, por isso, é mais que uma só palavra (*verbum*), é um discurso (*sermo*). Jesus conversa com seus discípulos, ensinando-os.¹⁰⁶ Ele é o Deus que, para se fazer conhecido pelos seus filhos, se revela na figura do Cristo, *falando* sobre o Pai e seu reino.

¹⁰³ Ibid., pp.108,111

¹⁰⁴ Este parágrafo condensa o argumento de BOYLE, "A conversational opener: The Rhetorical Paradigm of John 1:1"

¹⁰⁵ WEBB, "Reviving the Rhetorical Heritage of Protestant Theology", p.414

¹⁰⁶ BOYLE, "A conversational opener: The Rhetorical Paradigm of John 1:1", pp.68-69

Erasmus sabe ser fiel ao texto bíblico grego, argumentando linguística e teologicamente pela sua opção por *sermo*, mas isso não anula uma visão de cristianismo que valoriza mais a eloquência do que a contemplação.

Algo em comum entre os empreendimentos de tradução supracitados é o uso do latim como língua final. Buscava-se uma melhor compreensão do grego e hebraico para uma versão mais acurada da Bíblia latina. Isso indica que a preocupação principal era acadêmica e não destinar a Bíblia ao público comum que não compreendia a língua dos acadêmicos. Por mais que Erasmo em seu livro *Enchiridion* expusesse a importância do cristão leigo conhecer a Bíblia como uma arma contra as tentações, ele mesmo não publicara nenhuma tradução em língua vernacular.¹⁰⁷ Pode-se inferir, portanto, que o objetivo comum das traduções até então era a precisão erudita.

O objetivo erudito, porém, se transformou em inspiração para a tradução vernacular. É justamente o que vemos com as traduções para o alemão, com Lutero, e inglês, com Tyndale. Hamilton chama atenção para um aspecto abandonado nas traduções protestantes quando comparadas com os objetivos de Valla e Erasmo: a imparcialidade doutrinária.¹⁰⁸ Mesmo com o objetivo de se contrapor à Vulgata, o *Novum Instrumentum* foi concebido para a Igreja Católica, e não para se contrapor a ela. Encontramos o oposto disso nas traduções protestantes, que projetam o seu conjunto doutrinário à tradução.¹⁰⁹ Um exemplo é a tradução luterana da carta aos Romanos, que adiciona o termo *somente* ao trecho “o homem é justificado pela fé” do capítulo 3, não presente no original grego tampouco na versão latina.¹¹⁰ Ele está, com isso, projetando na Escritura sua percepção doutrinária da justificação pela fé somente. O leitor comum, que não conhece grego, não saberá que o Apóstolo Paulo não usou esta palavra ao

¹⁰⁷ DANIELL, *William Tyndale*, pp.64-70

¹⁰⁸ “The Vulgate was discredited and was replaced by new translations such as the German version by Luther. What was abandoned in this process was the doctrinal impartiality with which Valla and Erasmus had treated the Bible” Ibid., p.113

¹⁰⁹ Com isso, não queremos dizer que a Bíblia católica é pura, tampouco negar isso. Questões como essa fazem parte do foro íntimo da fé cristã, seja católica ou protestante. O objetivo da afirmação é contrapor os objetivos das traduções da Bíblia. A empreitada de Erasmo tinha objetivos acadêmicos, de modo a propor uma melhor tradução do texto grego ao latim. As traduções protestantes usavam a linguagem para afastar-se do imaginário católico, nem que para isso usassem interpretações particulares de determinados trechos. Veremos isso com mais detalhes no próximo tópico deste capítulo.

¹¹⁰ Lutero explica seus motivos para optar por essa tradução em uma carta aberta escrita em 1530, disponível em alemão e traduzida para o inglês em: <<http://www.bible-researcher.com/luther01.html>> (último acesso, 27/05/2020)

escrever a carta aos Romanos, e não perceberá que Lutero está propondo tanto uma tradução quanto uma interpretação do texto paulino. Isso se soma a uma divergência central na percepção da Bíblia que tinham os protestantes: ela não era um exemplo de literatura antiga, como pensava Petrarca, tampouco apenas um texto antigo que deveria ser lido e interpretado conforme seu contexto histórico, mas um livro endereçado aos leitores de qualquer época como a própria voz de Deus, de modo que o Senhor falaria a qualquer fiel que lesse as Escrituras, segundo a iluminação do Espírito Santo.¹¹¹ Na mentalidade luterana, cabia ao tradutor proporcionar ao leitor uma facilidade no entendimento da Escritura, de modo que este pudesse ter um fácil acesso à voz de Deus; adicionar uma palavra para facilitar o entendimento, portanto, não seria um problema.

“Protestantismo e retórica andam de mãos dadas”.¹¹² Erasmo também tem um cristianismo pautado na retórica, como vimos na sua opção por *sermo*. Mas o neerlandês não se utiliza da retórica para se contrapor à Igreja enquanto instituição. Erasmo se aventurava pelos campos dos linguistas, não dos bispos; isto é, suas críticas à Vulgata eram textuais, não doutrinárias.¹¹³ Nesse sentido, pode-se falar em uma *imparcialidade doutrinária*. Na retórica evangélica, porém, a tradução serve como meio didático para a visão doutrinária – como vimos na tradução de Lutero do trecho de Romanos. O tratamento erudito da Bíblia sai da academia e é apropriado pela retórica evangélica assumindo um *caráter pedagógico*.¹¹⁴ O *logos*, a palavra (ou, para Erasmo, o discurso) de Deus, tomava agora o lugar de Roma como líder da congregação.¹¹⁵ Para tal, três coisas eram necessárias: traduzir a Bíblia para a língua vernacular, usá-la como ferramenta pedagógica e ensinar a congregação a lê-la e compreendê-la, para que seus membros tenham a habilidade de *proclamá-la*.

“Nada disso seria possível se os protestantes não estivessem alinhados com as inovações pedagógicas produzidas pela ascensão do humanismo”.¹¹⁶ Lutero, porém, ainda que tido com o primeiro dos evangélicos, é uma exceção à regra. A

¹¹¹ HAMILTON, “Humanists and the Bible”, p. 113

¹¹² WEBB, “Reviving the Rhetorical Heritage of Protestant Theology”, p.411

¹¹³ BOYLE, “A conversational opener: The Rhetorical Paradigm of John 1:1”, p.61

¹¹⁴ WEBB, “Reviving the Rhetorical Heritage of Protestant Theology”, p.412

¹¹⁵ Isso será melhor abordado no tópico seguinte na análise do NT traduzido por Tyndale.

¹¹⁶ Tradução livre de: “None of this would have been possible if the Protestants had not allied themselves with the pedagogical innovations that were a product of the rise of humanism”. Ibid.

maioria dos protestantes de renome eram acadêmicos e humanistas, ao contrário do monge agostiniano. Vemos isso ao contrastar o apreço que Lutero e Tyndale tinham quanto a Erasmo. O primeiro não nutria nenhum tipo de afinidade, pelo contrário, como aponta Lucien Febvre, criticava-o, ainda que, na concepção geral, a imagem dos dois era vinculada.¹¹⁷ O segundo, porém, tinha-o como inspiração intelectual.

William Tyndale não foi um monge, mas um acadêmico. O inglês adquiriu em Oxford seu título de *Master of Arts*, o equivalente a um mestrado, no período em que a universidade estava passando por uma forte influência humanista.¹¹⁸ Mesmo tendo estudado em um departamento fortemente influenciado pela teologia escolástica, marcado pelas interpretações alegóricas, Tyndale estudou o *trivium* e *quadrivium*, além de aprender novas línguas enquanto estava por lá – isso inclui o grego. Quando ele se formou, em 1515, Erasmo ainda não havia publicado o *Novum Instrumentum*, de 1516, mas é difícil crer que o inglês não lera do neerlandês.¹¹⁹ Este publicara um manual de retórica chamado *De Copia* em 1512, instruindo seus leitores às diversas formas de se escrever algo. Um dos exercícios, por exemplo, solicitava 1050 formas diferentes de se escrever a frase “*Your letter has delighted me very much*”.¹²⁰ Daniell aponta a probabilidade de Tyndale ter traduzido, mas não publicado, o *Enchiridion*, já depois de formado e possivelmente ordenado como sacerdote.¹²¹

William Tyndale não foi só um acadêmico, mas também um devoto e, possivelmente, um reformista. Ele cresceu em Gloucestershire, um condado inglês marcado pela fabricação de roupas – seus irmãos mais velhos, inclusive, tinham ligações com o negócio.¹²² A região foi influenciada um século e meio antes por John Wycliff, e a associação entre os trabalhadores das fábricas de roupas e os Lolardos era grande à época.¹²³ Pelo ambiente que cresceu e estudou, a ideia de *reform* não estava longe dele. Quando as ideias de Lutero atravessaram as águas e chegaram à Inglaterra, o que era *reform* tornou-se em *Reformation*.¹²⁴

¹¹⁷ FEBVRE, *Martinho Lutero*, pp.143-154

¹¹⁸ DANIELL, *William Tyndale*, pp.27-32

¹¹⁹ *Ibid.*, pp.37-48

¹²⁰ *Ibid.*, p.42

¹²¹ *Ibid.*, pp.70-74

¹²² *Ibid.*, pp.9-21

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ A diferença entre os termos *reform* e *Reformation* foi explicada na Introdução.

Como devoto, Tyndale não teria problemas em inspirar-se no Agostinho de Lutero. Como acadêmico, não havia nenhum impedimento em apreciar o Agostinho de Petrarca. O inglês une o Santo ao Agostinho quando ele mesmo realiza uma tarefa muito parecida àquela realizada pelo Bispo de Hipona: ambos se propunham a levar a mensagem de salvação a um povo que julgavam caminhar perdido, longe de Deus e rumo ao inferno. Agostinho evangelizava os pagãos; Tyndale, os católicos. Este levava o ideário evangélico – que seria, para ele, a forma correta de se ler, interpretar e viver os ensinamentos de Jesus – aos adeptos da religião tradicional. E do mesmo modo como Agostinho não seria ouvido caso não ajustasse a sua linguagem para atrair seus ouvintes, Tyndale não teria atenção se não usasse de uma estratégia para cumprir o mesmo objetivo. No sermão analisado por Auerbach, Agostinho não precisa refutar abertamente o paganismo para negá-lo: ele o faz apresentando a doutrina cristã e levando o ouvinte a abandonar os pensamentos contrários. Tyndale, do mesmo modo, não precisava negar abertamente a religião tradicional, mas, antes, descobrir o mecanismo necessário para apresentar o ideário evangélico para proporcionar ao ouvinte a chance de abandonar suas crenças contrárias ao que for apresentado. Agostinho usou o discurso; Tyndale, a Bíblia.

O reformador realiza as mesmas duas etapas de convencimento de Agostinho: primeiro, ele convence a ouvi-lo para, então, convencê-lo de suas doutrinas. Para isso, Tyndale não usava a oratória, mas a escrita. Aliás, “Tyndale escreveu em inglês”¹²⁵, um idioma não usual à academia e que nos indica a dimensão intencional em seus escritos: foram endereçados ao povo inglês, não importando se o leitor é um acadêmico, trabalhador braçal, leigo ou sacerdote. Tyndale usa todo o aparato acadêmico que aprendera na universidade e em suas leituras particulares para tirar a Bíblia da academia. Nesse sentido, ele se difere de Wycliff, que um século e meio antes traduzira do latim para a língua inglesa. A versão que Tyndale apresenta é academicamente sofisticada, tanto na tradução do grego erasmiano quanto nas adaptações para a língua inglesa. Com isso, porém, não se propõe isentar teologicamente a empreitada do reformador. Pelo contrário, é justamente por meio desse aparato retórico que ele pode convencer o seu leitor de suas novas doutrinas. Se Tyndale realmente leu *De copia* de Erasmo, então ele

¹²⁵ DANIELL, *William Tyndale*, p.45

sabia 1050 maneiras de escrever uma frase. Ora, alguém instruído com essa versatilidade de escrita é capaz de projetar na tradução sua interpretação ao mesmo tempo que está sendo fiel aos originais.

O objetivo deste tópico foi apresentar as possíveis influências intelectuais de Tyndale. Em Agostinho, talvez o Pai da Igreja mais apreciado pelos reformadores, viu-se o uso da retórica para o convencimento dos pagãos ao evangelho. A partir daí, viu-se o uso de fontes eclesiásticas, como as obras da Patrística e a Bíblia, como objeto de estudo dos métodos humanistas. Com isso, percebeu-se uma ideia já difundida na Europa do século XV de tradução da Bíblia – mas para fins acadêmicos. O NT grego de Erasmo inspira, ainda que esse não fosse o objetivo, Lutero e Tyndale a traduzirem a Bíblia para o seu próprio idioma, levando-a para fora da academia e estendo-a ao povo como modo de evangelização, isto é, de apresentação do ideário evangélico. O que pretendemos no próximo tópico deste capítulo é analisar o NT traduzido por William Tyndale e entender os mecanismos retóricos usados para atrair seu público à sua mensagem.

3.2

Deus é monossilábico: o tradutor e sua tradução

O Novo Testamento traduzido para a língua vernacular é, na verdade, a comida da morte, o combustível do pecado, o véu da malícia, o pretexto da falsa liberdade, a proteção da desobediência, a corrupção da disciplina, a depravação da moral, o fim da concórdia, a morte da honestidade, a fonte dos vícios, a doença das virtudes, a instigação da rebelião, o leite do orgulho, o alimento do desprezo, a morte da paz, a destruição da caridade, o inimigo da unidade, o assassinato da verdade.¹²⁶

Por trás da crítica do teólogo alemão Johannes Cochlaeus está a sua percepção do cristianismo medieval tardio baseado em suas tradições (nas quais discorreremos aqui no capítulo anterior). Inserir uma dimensão literária seria uma ruptura com uma estrutura tão pautada na contemplação dos sacramentos, da emulação das cenas bíblicas pelos festejos e aprendizagem pelas pinturas, vitrais e esculturas. Se, como argumentamos, a religião tradicional se posiciona como mediadora da Bíblia para o fiel, conduzindo sua aprendizagem conforme certas diretrizes, a tradução e disseminação da Escritura para o povo daria margem para que pessoas pudessem interpretá-la a sua própria maneira, distorcendo e contrariando as doutrinas já há tanto tempo ensinadas pela Igreja. Para Cochlaeus, o tradutor da Bíblia em língua vernacular deveria ser preso. Talvez por isso ele tenha ido atrás de William Tyndale, quando este, já exilado da Inglaterra em Colônia, em 1525, estava imprimindo sua tradução do Novo Testamento para a língua inglesa. Tyndale e seu companheiro William Roye precisaram sair da cidade e acharam em Worms, no ano seguinte, lugar propício para terminar a impressão do NT.¹²⁷

Esse NT impresso em Worms não teve, como teria o de Colônia, um prefácio. A impressão em Colônia foi interrompida no final do livro de Mateus, mas o prefácio foi impresso e acabou circulando na Inglaterra como o primeiro tratado em língua inglesa sobre as ideias luteranas de justificação pela fé. Tyndale

¹²⁶ Tradução de livre de: "The New Testament translated into the vulgar tongue is in truth the food of death, the fuel of sin, the veil of malice, the pretext of false liberty, the protection of disobedience, the corruption of discipline, the depravity of morals, the termination of Concord, the death of honesty, the well-spring of vices, the disease of virtues, the instigation of rebellion, the milk of pride, the nourishment of contempt, the death of peace, the destruction of charity, the enemy of unity, the murderer of truth." in: COCHLAEUS, Johannes *apud* McVAY, *William Tyndale: The Outlaw Wordsmith Behind the KJV*, p.3.

¹²⁷ Sobre o período de Tyndale e Roye em Colônia e Worms, ver: DANIELL, *William Tyndale*, pp.108-151

aqui está traduzindo o prefácio da tradução luterana da Bíblia para a língua alemã, mas não sem adicionar ele mesmo algumas coisas e excluir outras, tornando-se um manifesto não só das ideias luteranas traduzido para o inglês, mas também um escrito que revela os motivos e intenções do próprio Tyndale na sua empresa de tradução. Aqui está um trecho deste prefácio:

As causas que me moveram a traduzir, penso ser melhor que os outros imaginem do que eu os explicar. Além disso, suponho que seja supérfluo para quem está tão cego perguntar porque a luz deveria ser mostrada aos que caminham na escuridão, onde não se pode fazer nada senão tropeçar, e onde tropeçar é o perigo da condenação eterna (...).¹²⁸

Tyndale acredita que a Palavra que estava no início com Deus, como escreveu o evangelista João, é uma Palavra literal. Sendo assim, se essa Palavra é a luz dos homens, “a luz brilha nas trevas e as trevas não a derrotaram”¹²⁹. Mostrar a luz aos que caminham na escuridão é, para Tyndale, levar a Bíblia aos que seguem, às escuras, a religião tradicional. A Palavra de Deus é a luz do mundo e deveria ser disponibilizada a toda e qualquer pessoa em sua própria língua, de modo a ter acesso direto à voz de Deus revelada nas páginas da Bíblia.

Tyndale, aliás, era um bom tradutor. Filho de uma família envolvida na produção de roupas em Gloucestershire, região fronteira à Gales, tinha contato desde pequeno com diversos dialetos da língua inglesa (por conta dos trabalhadores e mercadores de toda o país envolvidos com a fabricação e comércio), além do próprio idioma galês, devido à proximidade geográfica.¹³⁰ Na sua formação acadêmica, aprendeu latim, grego e hebraico, línguas com as quais traduziu a Bíblia, e possivelmente tinha uma noção de alemão boa o suficiente para se basear nos escritos de Lutero. Sua habilidade na tradução do grego é elogiada por Daniell, por exemplo, quando Tyndale chega a Londres, em 1523, buscando o patrocínio do bispo da cidade, Cuthbert Tunstall, que havia auxiliado Erasmo em seu *Novum Instrumentum*. Tyndale se aproxima de Henry Gilford,

¹²⁸ Tradução livre de: “The causes that moved me to translate, I thought better that other should imagine that that I should rehearse them. Moreover I supposed it superfluous, for who is so blind to ask why light should be showed to them that walk in darkness, where they cannot but stumble, and where to stumble is the danger of eternal damnation (...).” in: TYNDALE *apud* DANIELL, *William Tyndale*, p.121.

¹²⁹ João 1.5. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/nvi/jo/1> (Acesso em 26/10/2020).

¹³⁰ DANIELL, *William Tyndale*, pp.9-21.

alguém próximo ao bispo, e lhe dá de presente uma tradução própria de um trecho das orações de Isócrates.¹³¹ Daniell dedica também boa parte do seu livro à análise e elogio do inglês de Tyndale, acurado quanto ao conteúdo e, na forma, repleto de musicalidade.

Escrever em inglês no início do século XVI ainda era algo novo. Entre os séculos XI e XIV, predominou na Inglaterra, ao menos na corte e nas camadas altas da sociedade, o francês falado pelos normandos.¹³² Documentos e fontes oficiais produzidos em inglês começaram a surgir na metade do século XIV, época também que John Wycliff atacou as estruturas de poder da Igreja e seus sacramentos, traduzindo ele próprio a Bíblia para o inglês – da Vulgata, não dos originais gregos e hebraicos.¹³³ Antes da invenção da imprensa, essas traduções precisavam ser copiadas de próprio punho e, por isso, custavam caro. Os manuscritos loldos chegavam a custar entre 7 e 18 vezes mais que a versão do NT de Tyndale.¹³⁴ Por esse barateamento produzido pela imprensa, John Foxe chegou a atribuir a escrita impressa como um presente divino, uma intervenção direta do próprio Deus em nosso mundo.¹³⁵ Mesmo depois da invenção da imprensa, porém, as Bíblias costumavam ser impressas em folhas grandes e eram muito pesadas. Por toda a Europa traduções do Novo Testamento surgiam nesses moldes, ou seja, caras, grandes e traduzidas do latim. Lutero, traduzindo direto das línguas originais, revolucionou esse mercado bíblico e Tyndale também, com sua edição pequena e, por isso, facilmente carregada na mão.¹³⁶

Na década de 1470, já havia traduções ao menos do Novo Testamento em francês, italiano, catalão, checo, holandês e outros tantos idiomas e dialetos na Europa.¹³⁷ Traduzir a Bíblia, porém, era proibido na Inglaterra, possivelmente por causa das revoltas que Wycliff e seus seguidores causaram. Assim como Tyndale, um século e meio depois, Wycliff acreditava que “a Bíblia era a chave para a compreensão humana da verdade. Por esta razão, todos os leigos possuíam o direito e o dever de estudá-la.”¹³⁸

¹³¹ *ibid*, pp.83-92

¹³² HILL, *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, p.28

¹³³ *ibid*, p.30

¹³⁴ *ibid*, p.32

¹³⁵ *ibid*, p.30

¹³⁶ DANIELL, *William Tyndale*, pp.92-95

¹³⁷ *ibid*, p.93

¹³⁸ HILL, *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, p.31

Eu não acredito que estes “pensadores progressistas”, que arriscaram, e frequentemente sacrificaram, a própria vida para colocarem a Bíblia vernácula ao alcance de todos os compatriotas, estivessem preocupados principalmente com a manipulação da língua como forma de poder.¹³⁹

Christopher Hill, nesse trecho, está discordando de uma linha de raciocínio que interpreta a tradução da Bíblia para a língua inglesa como um meio de controle político das massas. O objetivo principal de seu livro é entender o papel da Bíblia nas revoluções do século XVII e nesse primeiro capítulo ele se volta para o século XVI para entender a formação da Bíblia inglesa. A ideia de manipulação da língua como forma de poder, talvez, venha dessas disputas pela revolução inglesa, mas, segundo Hill, não podem ser projetadas para estes mártires que deram sua vida pela Bíblia vernácula. De fato, não se pode falar em um pensamento político por trás da tradução de Tyndale. Em seus momentos finais, prestes a ser queimado, em 1536, ele clamou a Deus para que abrisse os olhos do rei, isto é, para que seus companheiros de fé, assim como ele, parassem de ser perseguidos.¹⁴⁰ Tyndale “difícilmente poderia ser definido como um político calculista”¹⁴¹, mas há sim, em certa medida, um uso da língua inglesa com intenções além da simples tradução.

Se o imaginário social inglês tinha por base a religião tradicional, que se posicionava como mediadora da escritura, a tradução da Bíblia feita por Tyndale coloca agora o ideário evangélico como mediador. Na própria tradução, as opções de Tyndale revelam uma intenção de se contrapor à religião tradicional, de modo a afastar o seu leitor do imaginário do catolicismo medieval tardio e inculcar-lhe o ideário evangélico. Ao mesmo tempo em que dá acesso direto ao fiel à Escritura, esta já está mediada pelas intenções do tradutor. Vejamos, então, alguns exemplos dessas intenções de Tyndale em apresentar o ideário evangélico em contraposição à religião tradicional.

“Axe and it shalbe geven you. Sake and ye shall fynd. Knocke and it shalbe opened vnto you”¹⁴²

“Petite et dabitur vobis. Quaerite et invenietis. Pulsate et aperietur vobis”¹⁴³

¹³⁹ HILL, *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, p.34

¹⁴⁰ McVAY. *William Tyndale: The Outlaw Wordsmith Behind the KJV*, p.23

¹⁴¹ HILL, *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, p. 34

¹⁴² Mateus 7, na tradução de Tyndale.

¹⁴³ Mesmo trecho em latim segundo a Vulgata.

Analisando este trecho do sermão da montanha, Daniell destaca o aspecto proverbial nas palavras de Jesus, e compara sua estrutura a um provérbio usado pelos carpinteiros ingleses à época: *Measure twice and cut once*. Esses ditados eram uma maneira de memorizar informações importantes, seja em sua profissão seja para fins éticos; era uma prática largamente utilizada ao longo da Idade Média e que vinha sendo absorvida pelos oradores como um artifício retórico de fixação. Em discursos e sermões, o uso das formas proverbiais funcionava como uma maneira de atingir o convencimento do ouvinte. “Formas de expressão e maneiras alternativas de dizer algo eram as bases da arte retórica, reestabelecida nos centros de ensino do século dezesseis sob a influência de Erasmo”.¹⁴⁴ Tyndale, formado em Oxford e leitor de Erasmo, certamente teve contato com tais artifícios retóricos.

Além disso, olhando para a região onde Tyndale cresceu, Daniell percebe outras influências de ditados proverbiais. Gloucestershire é uma região fronteira com o Gales e, por isso, crescer ali era ter um contato direto com outro idioma, além de alguns hibridismos na comunicação entre o inglês e galês. Era uma região marcada pela sua fabricação de roupas, negócio no qual a família Tyndale estava envolvida. Edward e John, irmãos do reformador, tinham negócios no ramo. Ali, o jovem inglês teria tido contato com os mais diversos tipos de linguagens, dialetos e tradições locais. É bem provável que conhecesse esse estilo proverbial da boca dos próprios trabalhadores.

Diante do seu local de criação, contato com trabalhadores e seus diversos dialetos e provérbios e o estudo de retórica em Oxford, podemos inferir que Tyndale transpõe boa parte de sua história ao texto quando opta por este estilo proverbial na tradução. Ele estaria se aproximando da linguagem e tradição populares, usando essa característica da língua inglesa para se aproximar do seu leitor ao mesmo tempo que se afasta da estrutura do latim. Através de um artifício retórico, Tyndale fornece ao seu leitor uma certa proximidade com a obra. Com isso, o enunciador da sentença – o próprio Jesus – estaria ensinando o seu leitor pessoalmente, como um mestre ensina o seu aprendiz ou um professor que ensina seu aluno. Através desses artifícios retóricos, Tyndale possibilita aos seus leitores uma aproximação entre Deus e o ser humano através das páginas de um livro impresso. Por mais que

¹⁴⁴ DANIELL, *William Tyndale*, p.18. Tradução própria.

Tyndale fosse o tradutor, seu nome não estava na capa¹⁴⁵ e nem era ele o autor daquelas palavras. Para o leitor, havia ele e o Livro, ele e Deus. O livro era, agora, a maneira em que o fiel poderia se encontrar com Deus – e as construções retóricas de Tyndale reforçam isso.

Tyndale estaria, assim, apresentando duas máximas da Reforma: a suficiência da Escritura como meio de se conhecer a Deus e o sacerdócio universal dos crentes. Esta pode ser destrinchada em alguns efeitos, como a não-mediação da Igreja Católica no acesso à voz de Deus na Bíblia e sua interpretação particular, fornecendo ao fiel uma ligação direta entre ele e Deus por meio do Livro. Além disso, se a maneira de se aproximar da divindade era através da leitura, afasta-se do pensamento a contemplação passiva na Missa, na qual Cristo seria visto na Eucaristia, ou mesmo toda a estrutura iconográfica das igrejas paroquiais em suas imagens e vitrais. Esse é um dos exemplos de como Tyndale, através de um artifício retórico em sua tradução da Bíblia, apresenta aos seus leitores o ideário evangélico, ao mesmo tempo que os afasta da religião tradicional. Vejamos outros.

When he sawe the people, he went vp into a mountayne; and when he was set, his disciples cam vnto hym. And he opened his mought, and taught them, saynge, Blessed are the poore in sprete, for theirs is the kyngdome off heven.¹⁴⁶

Videns autem turbas ascendit in montem et cum sedisset accesserunt ad eum discipuli eius et aperiens os suum docebat eos dicens beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum caelorum.¹⁴⁷

Se analisássemos de ponta a ponta o NT de Tyndale, veríamos vários casos em que ele opta por traduções distantes daquela estabelecida na Vulgata. Por vezes, ele segue as opções de Erasmo, as de Lutero, ou mesmo discorda de ambos e estabelece ele mesmo a escolha de tradução que julga ser correta. Neste trecho específico, os versículos iniciais do capítulo 5 do evangelho de Mateus, que conhecemos como o início do Sermão da Montanha, o conteúdo da tradução não parece ser tão divergente entre o inglês e o latim. Chama atenção, porém, que a forma da tradução difere. O inglês de Tyndale é marcado por monossílabas,

¹⁴⁵ Tyndale não queria que seu nome não estampasse a capa de sua tradução.

DANIELL, *William Tyndale*, p.134

¹⁴⁶ Mateus 5.1-3, na tradução de Tyndale

¹⁴⁷ O mesmo trecho segundo a Vulgata.

intercalado com algumas palavras longas. Isso produz uma certa rítmica na leitura, tornando-a mais agradável e fluida, o que auxiliaria o leitor pouco ou recém alfabetizado. Sobretudo, o uso intencional de monossílabas parece sugerir um afastamento das estruturas da língua latina e suas longas palavras. O título deste tópico e trabalho, “Deus é monossilábico”, faz referência a este aspecto do estilo de Tyndale. Mais que simplesmente traduzir o conteúdo, ele se preocupa também com a forma, de modo que o leitor possa ler, entender e memorizar o texto sagrado. Isso se torna muito mais fácil com as estruturas da língua inglesa, já falada pelo povo, ao contrário do latim, língua dos acadêmicos e, sobretudo, língua da Igreja romana. Hill argumenta que isso contribui para a formação de uma linguagem bíblica para o povo inglês ao longo do século XVI e XVII¹⁴⁸, mas isso já ultrapassa as delimitações cronológicas deste trabalho. Voltemos ao NT publicado em 1526.

Symon Peter answered and sayde, Thou arte Crist, the sonne of the livynge God. And Jesus answered and sayde to him, Happy arte thou, Simon the sonne of Jonas; for flashe and bloud have nott opened vnto the that, butt my father which is heven. And I saye also vnto the, that thou arte Peter, and apon this roocke I wlll bylde my *congregacion*, and the gates off hell shall nott prevayle a geynst it. And I wyll geve vnto the the keyes of the kyngdom of heven; and whatsoever thou byndest vppon erth, yt shall be bounde in heven; and whatsoever thou lowsest on erthe, yt shalbe lowsed in heven.¹⁴⁹

Symon Petre answeyng seide, Thou art Crist, the sone of God luyng. Forsothe Jhesus answeyng seide to hym, Blessid art thou, Symon Bariona; for flesh and blood shewide nat to thee, but my fadir that is in heuenes. And Y seye to thee, for thou art Petre, and vpon this stoon I shal bilde my *churche*, and the gatis of helle shulen nat han migt ageins it. And to thee I shal geue the keies of the hyngdam of heuenes; and what euer thou shalt vnbynde vpon erthe, shal be vnbounden and in heuenes.¹⁵⁰

Respondens Simon Petrus dixit tu es Christus Filius Dei vivi respondens autem Iesus dixit ei beatus es Simon Bar Iona quia caro et sanguis non revelavit tibi sed Pater meus qui in caelis est et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo *ecclesiam* meam et portae inferi non praevalerunt adversum eam et tibi dabo claves regni caelorum et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum in caelis et quodcumque solveris super terram erit solutum in caelis.¹⁵¹

¹⁴⁸ Para mais sobre uma linguagem bíblica na Inglaterra e sua ligação com as revoluções do século XVII, ver: HILL, *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, pp.21-74.

¹⁴⁹ Mateus 18.16-19. Tyndale. Grifo meu.

¹⁵⁰ O mesmo trecho segundo Wycliff. Grifo meu

¹⁵¹ O mesmo trecho segundo a Vulgata Grifo meu.

Ao colocarmos lado-a-lado o inglês de Tyndale e de Wycliff, perceberemos semelhanças e diferenças. Quase 150 anos separam as duas traduções, e muita coisa mudou no Inglês durante esse século e meio. Por mais que a grafia das palavras seja a maior diferença quanto à forma, o conteúdo dessa passagem revela diferenças significativas. A Vulgata translitera o termo grego *ekklesia* por *ecclesiam*, que foi também transliterado na maioria das línguas latinas. Em português, por exemplo, temos *igreja*. O termo mais usual para o inglês seria *church*, termo adotado por Wycliff. Tyndale, por sua vez, opta por *congregation*. Antes dele, Erasmo e Lutero também adotaram diferentes traduções do termo grego. Erasmo adotou *Congregatio* em seu *Novum instrumentum*¹⁵² e Lutero escolheu *Gemein*¹⁵³, que gera *Gemeinde*, comunidade/municipalidade. Tyndale não teria problema nenhum em beber das duas fontes. De Erasmo, sua grande inspiração intelectual, ele adota do termo *congregation*, e de Lutero, absorve a eclesiologia evangélica.

Ao se distanciar de *church*, Tyndale estaria também se distanciando da *Church*, isto é, da Igreja Católica enquanto instituição. O leitor não veria a palavra comumente designada para falar da Igreja no texto sagrado. Não há no ideário evangélico a percepção de que Jesus fundou uma instituição, tampouco que Pedro seria o primeiro Papa e que Roma seria a sede dessa Igreja institucionalizada. É com essa interpretação que Lutero e Tyndale optam por privilegiar as comunidades/congregações locais. É esse o conceito de igreja articulado pelos dois garotos que quebraram os vitrais de uma paróquia enquanto brincavam.¹⁵⁴

Essa tradução se afasta também de todo um imaginário construído a partir do primeiro papado de São Pedro, sendo ele o detentor das chaves que ligam o Reino dos Céus à terra dos homens. Na edição do NT que não foi impressa por completo, em 1525, Tyndale escreveu uma nota sobre essa passagem:

Pedro em grego significa uma pedra em inglês. Essa confissão [i.e. de fé] é a rocha. Agora, Simão Bar-Jona, ou Simão filho de Jonas, é chamado de Pedro, por causa dessa confissão. Quem quer que seja que assim confessar a Cristo, o mesmo é chamado de Pedro. Agora, essa confissão

¹⁵² DANIELL, *William Tyndale*, p.148

¹⁵³ "Du bist Petrus und auff disen felß wil ich bawen meine gemein". LUTERO, M. *Das Gantz Neüw testament recht grüntlich teutsch*. p.188.

¹⁵⁴ Começa assim o capítulo anterior.

é verdade para todo verdadeiro cristão. Todo o homem cristão e mulher cristã são Pedro.¹⁵⁵

Ao projetar sua percepção evangélica de sacerdócio universal de todos os crentes para o texto bíblico ao mesmo tempo que está sendo fiel ao texto grego, Tyndale pretende levar seu leitor a abraçar também essa doutrina, se afastando, assim, de toda a estrutura católica tradicional construída com bases no sacerdócio exclusivo – inclusive a ideia de uma igreja hierarquicamente estruturada aos moldes católicos. Todo cristão, homem e mulher, é um Pedro, capaz de ligar as realidades do Céu à terra e vice-versa.

Ys there eny man deseased a monge you? Lett hym call for the *seniours off the congregacion* and lett them praye over hym and anoynte hym with oyle in the name off the lorde.¹⁵⁶

Ony of you is sijke, lede he in *prestis of the chirche*, and preye thei on him, anoyntinge with oyle in name of the Lord.¹⁵⁷

Infirmatur quis in vobis inducat *presbyteros ecclesiae* et orent super eum unguentes eum oleo in nomine Domini.¹⁵⁸

Neste trecho da carta de Tiago, a diferença entre *congregation/church* aparece novamente. Além disso, outro termo importante se destaca: o grego *presbyteros*, que a Vulgata translitera, aparece em Wycliff como *priest*, enquanto Tyndale usa *senior*. Em grego, o termo que na língua portuguesa traduzimos como presbítero significa *alguém mais velho*¹⁵⁹. Tyndale não estaria sendo infiel ao texto original ao optar por *senior*, mas estaria certamente se afastando da estrutura eclesiástica católica. Se os líderes das igrejas locais na Bíblia eram os presbíteros, na Idade Média tardia eram os sacerdotes. Com essa mentalidade Wycliff opta por *priest*, o termo mais comum na época. Uma ordenação sacerdotal exigia um reconhecimento dos bispos e dava ao ordenado certos privilégios, como a realização das missas, sendo ele o mediador entre Deus e a igreja para a transubstanciação da hóstia. A eucaristia, o batismo e todos demais sacramentos

¹⁵⁵ Tradução livre de: “Peter in greek signifieth a stone in English. This confession [i.e. of faith] is the rock. Now is simon bar-jona, or simon jonas’ son, called Peter, because of his confession. Whosoever then thiswise confesseth of Christ, the same is called Peter. Now is this confession come to all that are true Cristian. Then is every Christian man and woman Peter.” in: TYNDALE *apud* DANIELL, *William Tyndale*, p.119.

¹⁵⁶ Tiago 5.14, na tradução de Tyndale. Grifo meu.

¹⁵⁷ O mesmo trecho segundo Wycliff. Grifo meu.

¹⁵⁸ O mesmo trecho segundo a Vulgata. Grifo meu.

¹⁵⁹ DANIELL, *William Tyndale*, p.148

só poderiam ser realizados por um sacerdote. E ao traduzir *presbyteros* por *priest*, o leitor inglês assimilaria todo esse imaginário sacerdotal à Bíblia. Mas ao optar por *senior*, Tyndale se afasta dessa concepção sacerdotal e conduz seu leitor a um outro caminho de interpretação. O líder da igreja seria o ancião, aquele que é reconhecido como mais experiente, e não precisaria ser necessariamente alguém ordenado por um bispo. Tyndale, mais uma vez, apresenta em suas opções a doutrina do sacerdócio universal de todos os crentes ao mesmo tempo que conduz seu leitor para longe do imaginário tradicional católico.

Lutero traduz esse termo por *Eltesten von der Gemeyne*¹⁶⁰. Possivelmente influenciado por isso, ao revisar e publicar uma nova versão do NT em 1534, Tyndale troca sua opção de *senior* por *elder*.¹⁶¹ O sentido e a intenção da tradução, de todo modo, não se alteram. Seja em *congregation* ou em *senior/elder*, Tyndale pretende distanciar sua tradução da Bíblia das estruturas da religião tradicional – sem deixar de ser fiel ao grego. Outras opções que causaram polêmicas em sua recepção foram *repent* ao invés de *do penance* e *love* ao invés *charity*.¹⁶² Explorar o uso desses termos nos levaria a ver a doutrina da justificação pela fé somente por trás deles e um afastamento também da doutrina do purgatório. Mas o que se destaca, em geral, em todas as opções de Tyndale, é que ele, via de regra, segue a tradução erasmiana. E o teólogo neerlandês recebeu o patrocínio do Bispo Tunstall para tal, enquanto o mesmo foi negado a Tyndale. Erasmo era um modelo tanto para os devotos quanto para os acadêmicos; Tyndale, seguindo as opções de Erasmo na sua tradução para o inglês da Bíblia, foi perseguido por ambos.

No fim, Tyndale morreu na fogueira em 1536. Mas se suas opções de tradução eram assim tão agressivas à religião tradicional, por que não condenar também Erasmo, inspiração de Tyndale? Juhász e Arblaster defendem que o crime que levou Tyndale à morte, na verdade, não foi a tradução da Bíblia, mas a adoção da *heresia luterana*.¹⁶³ Em Bruxelas, onde foi condenado e morto, traduzir a Bíblia para o vernáculo não era crime, ao contrário da Inglaterra. Tyndale teria, inclusive, solicitado sua bíblia hebraica, sua gramática e seu dicionário para

¹⁶⁰ LUTERO, *Das Gantz Neüw testament recht grüntlich teutsch*. p.920

¹⁶¹ DANIELL, *William Tyndale*, p.115

¹⁶² DANIELL, *William Tyndale*, p.148

¹⁶³ ARBLASTER; JUHÁSZ, “Can Translating the Bible Be Bad for Your Health? William Tyndale and the Falsification of Memory”.

continuar sua tradução do Antigo Testamento enquanto estava preso.¹⁶⁴ Como vimos no tópico anterior, Erasmo e outros acadêmicos estudantes da Bíblia trabalhavam não para se contrapor abertamente à Igreja Católica, mas, antes, trabalhavam com certa imparcialidade teológica, visando refinar as doutrinas. Lutero e Tyndale, porém, atacavam a Igreja Católica abertamente. E o inglês, especificamente, usou todos os artifícios retóricos de sua formação acadêmica, incluindo suas leituras de Erasmo, para fornecer ao povo inglês a *luz dos homens*, a Palavra de Deus. Suas opções de tradução, além de carregar o refinamento humanista, carregavam também a *heresia luterana*, isto é, o ideário evangélico.

Desse modo, a intenção de Tyndale ao traduzir a Bíblia seria fornecer luz àqueles que andavam nas trevas, isto é, aos adeptos da religião tradicional. Para tal, além de produzir uma tradução do grego para o inglês com todo o seu arcabouço acadêmico, Tyndale usa a língua inglesa a seu favor para, tanto na forma quanto no conteúdo de sua tradução, apresentar ali o ideário evangélico. De modo que o fiel, ao ler as Escrituras mediadas pelo tradutor, seria apresentado às doutrinas evangélicas ao mesmo tempo que afastado do imaginário católico do medievo tardio.

¹⁶⁴ Ibid, p.319.

4

Conclusão

O título desta monografia, “Deus é monossilábico”, alude ao estilo de tradução de William Tyndale. Ao traduzir o Novo Testamento do grego para o inglês, o jovem reformador usa preferencialmente palavras monossilábicas. Isso seria um grande contraste quando comparado à Vulgata e às longas palavras do latim. Afinal, faz parte do ideário evangélico não só traduzir a Bíblia para a língua vernacular, mas para a língua do povo, de um jeito simples, para que mesmo os recém-alfabetizados possam compreender. Aproximar a Bíblia da maneira como um inglês comum falava seria, então, uma estratégia para facilitar a leitura. Seguindo essa lógica, Tyndale deveria ter traduzido o termo *ekklesia* por *church*, o termo comum da língua inglesa para designar a Igreja. John Wycliff, um século e meio antes, optara por esse termo em sua tradução. Mas Tyndale opta por *congregation*, uma palavra maior, de origem latina. Por que Tyndale romperia, nesse termo, com seu estilo de tradução?

Esta pesquisa se originou dessa pergunta. Logo, outros termos chave na tradução de Tyndale pareciam sugerir que havia uma intencionalidade nas divergências de tradução com a Vulgata que iam além da gramática: eram divergências doutrinárias. Optar por *senior* ao invés de *priest*, *love* ao invés de *charity*, e *repent* ao invés de *do penance*, seria uma marca do ideário evangélico na tradução do texto bíblico. Em 1837, a Gould & Newman, editora que publicou o Novo Testamento de Tyndale de acordo com a grafia original de 1526, traz no prefácio uma lista de várias opções de tradução de Tyndale. Por que Tyndale transporia o ideário evangélico em sua tradução da Bíblia? Quais seriam os motivos e intenções de Tyndale?

Para entender a motivação de Tyndale é preciso entender o contexto religioso da Inglaterra às vésperas da Reforma. Christopher Haigh apresenta o argumento das duas Reformas em *The English Reformation Revised*. Houve um movimento duplo na Inglaterra: a partir do final da década de 1530, o Rei e o Parlamento geriram uma reforma institucional que fez da Inglaterra um país protestante. Os altares, por exemplo, foram removidos das Igrejas e substituídos pelas mesas da comunhão, uma mudança estética que reflete a mudança teológica

sobre o significado da eucaristia. Isso acontece de forma institucional, pois a Inglaterra não havia se tornado, na década anterior, um país *de* protestantes. Esse era o objetivo da segunda Reforma, aquela feita de baixo, pelos convertidos ao evangelicalismo que se tornariam pregadores de sua nova percepção do cristianismo. Era um trabalho lento de convencimento, pois, segundo Haigh, a Inglaterra do início do século XVI era marcada pela vitalidade de um cristianismo tradicional. É justamente nessa segunda Reforma que Tyndale, uma vez convertido, se insere. No seio dessa segunda Reforma ele concebe sua tradução da Bíblia.

Mas como era a religiosidade inglesa do medievo tardio? Qual eram as características desse catolicismo? Nesse sentido, o conceito de “religião tradicional” trabalhado por Eamon Duffy em *The Stripping of the Altars* é importante. Não há distinção entre vida paroquial e vida social quando se fala em séculos XV e XVI. Os aspectos tradicionais desse catolicismo moldam o imaginário social inglês; doutrinas fundamentais, como o purgatório e o sacerdócio, norteiam a percepção de vida e sociedade. E se não há Bíblia em língua vernácula – pela recém invenção da imprensa, por consequência da agitação dos Lollardos no final do século XIV, ou pelo alto grau de analfabetismo –, a maneira de se conhecer as cenas bíblicas da vida de Jesus é pelas pinturas e vitrais das igrejas, bem como as tradições lúdicas dos festejos do calendário litúrgico. Esses festejos têm um caráter pedagógico: na emulação das cenas bíblicas, o fiel conheceria as histórias de Jesus. O texto bíblico formava as tradições do festejo, e o festejo formava a percepção popular do texto bíblico. Podemos ver isso nas velas da procissão da Candelária, festa que celebra a apresentação do recém-nascido Jesus no templo de Jerusalém. O texto bíblico não fala sobre nenhuma vela, mas as representações de pinturas e vitrais desta cena contam com velas nas mãos dos personagens bíblicos. Conclui-se que a religião tradicional molda o imaginário social inglês do medievo tardio, bem como se posiciona como mediadora entre a Bíblia e o fiel.

Ora, para Tyndale os adeptos dessa religião estavam cegos, caminhando rumo ao inferno. Ele, convertido ao evangelicalismo, precisava agora abrir os olhos de seus conterrâneos para a sua nova percepção do cristianismo. Como ele faria isso? Fornecendo a eles a Palavra de Deus em seu próprio idioma. Numa estratégia retórica, Tyndale traduz o Novo Testamento para a língua inglesa para apresentar o ideário evangélico em suas opções de tradução, ao mesmo tempo em que afasta da mente de seus leitores, por meio dessas mesmas opções, o imaginário católico. Não

sem antes, porém, ser exilado da Inglaterra, pois traduzir a Bíblia para o inglês era crime na ilha. Foi só em Worms, em 1526, que o jovem reformador conseguira publicar sua tradução pela primeira vez.

Tyndale tinha o título de *Master of Arts* dado pela universidade de Oxford. Versado em retórica e em outras línguas, como latim, grego e hebraico, o jovem reformador também era um proeminente humanista. Entender as influências de Tyndale, tanto intelectuais quanto devocionais, nos ajuda a entender a construção de sua tradução. Intelectualmente, Tyndale é um seguidor de Erasmo de Roterdã. Boa parte de suas opções de tradução seguem o *Novum Instrumentum*, como a opção por *congregation* ao invés de *church*. Erasmo opta por *congregatio* ao invés do termo já estabelecido pela Vulgata, *ecclesia*. Mas Erasmo era um católico e Tyndale era um evangélico. A eclesiologia do inglês vem do pensamento teológico de Martinho Lutero; Igreja não era uma instituição com sede em Roma, mas uma comunidade de fiéis regida pela Palavra de Deus. *Congregation*, dentre outras opções de tradução, projeta para o Novo Testamento em inglês tanto a precisão acadêmica de Erasmo quanto o ideário evangélico de Lutero.

Conclui-se, portanto, que William Tyndale, motivado pela conversão de seus conterrâneos ao evangelicalismo, teria traduzido o Novo Testamento para a língua inglesa como um meio didático de apresentar o ideário evangélico ao mesmo tempo em que afasta da mente dos seus leitores, por meio de suas opções de tradução, o imaginário católico. Dessa maneira, porém, o tradutor se estabelece como um mediador entre o texto bíblico e o leitor por projetar no texto suas percepções doutrinárias. O tradutor ocupa o espaço da dinâmica pedagógica da religião tradicional, que também apresentava os textos bíblicos de forma mediada, mas pelos festejos, pinturas e vitrais.

Novas possibilidades de pesquisa surgem desse quadro:

1. Aprofundar a reflexão sobre a influência pedagógica dos festejos do calendário litúrgico sobre a produção artística medieval tardia, bem como no imaginário social dos fiéis;

2. Aprofundar o estudo da influência do pensamento de Erasmo e Lutero sobre a teologia de Tyndale, bem como seus limites e ressignificações. Isso pode ser feito a partir da análise dos tratados teológicos de Tyndale e de seus comentários e prefácios aos livros da Bíblia;

3. Poucos anos depois da morte de Tyndale, a sua tradução se tornou a base para a versão oficial da Bíblia em língua inglesa. Até a mesma a versão King James conta com a tradução de Tyndale como base. Mas boa parte de suas opções de tradução foram anuladas. *Congregation*, por exemplo, voltou a ser *church*. Isso pode indicar um desejo de criação de uma Igreja Estatal, como a Igreja Anglicana. De que forma a reversão opções de tradução de Tyndale servem à construção de uma Reforma Protestante na Inglaterra? Utilizando o vocabulário de Haigh, de que forma a Reforma do alto teria ressignificado a produção de Tyndale, concebida na Reforma feita por baixo? De que forma os adeptos do evangelicalismo receberam essa mudança na obra de Tyndale feita pelo alto?

Infelizmente, salvo por uma obra de viés teológico de Steven Lawson¹⁶⁵ traduzida para o português, é nula a publicação sobre a vida e a obra de William Tyndale no Brasil. O reformador inglês é uma figura importante para entendermos as ligações entre humanismo, retórica e Reforma na Inglaterra do século XVI. A tradução da biografia escrita por David Daniell poderia ser um bom começo, assim como a tradução de tratados como *The Parable of Wicked Mamon* e *The Obedience of a Christian Man*.

¹⁶⁵ LAWSON, Steven. *A difícil missão de William Tyndale*. São José dos Campos: Fiel, 2018.

Bibliografia

1. Fontes primárias:

TYNDALE, William. **The New Testement of our Lord and Saviour Jesus Christ**. Nova York: Gould & Newman, 1837. Disponível em: <http://www.archive.org/details/cu31924029309600> (Acesso em 28/10/2020)

BOSWORTH, Rev. Joseph. **The Gothic and Anglo-saxon gospels in parallel columns with the versions of Wycliffe and Tyndale**. Londres: J.R. Smith, 1874. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=LAYWAAAAAYAAJ> (Acesso em 28/10/2020)

LUTERO, Martinho. **Das Gantz Neüw testament recht grüntlich teutsch**. Basel: Adam Petri, 1524. Disponível digitalmente em: https://www.e-rara.ch/bau_1/doi/10.3931/e-rara-2302 (Acesso em 27/10/2020)

VULGATA. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/vulgata> (Acesso em 28/10/2020)

WYCLIFF, John. **Holy Bible, containing the Old and New Testaments with the Apocryphal books**, vol.4. Oxford: Oxford University Press, 1850. Disponível em: <https://archive.org/details/holybiblecontain04wycluoft> (Acesso em 28/10/2020)

2. Bibliografia:

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução do latim de Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2017.

ARBLASTER, Paul; JUHÁSZ, Gergely. “Can Translating the Bible Be Bad for Your Health? William Tyndale and the Falsification of Memory”, in: LEEMANS, Johan (org.) **More than a Memory: The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity**. Dudley: Peeters, 2005.

AUERBACH, Erich. “Sermo Humilis”, in: **Ensaio de literatura ocidental**. São Paulo: Editora 34, 2007.

BOYLE, Marjorie. “A Conversational Opener: The Rhetorical Paradigm of John 1:1”, in: JOST, Walter; OLMSTED, Wendy (Orgs.). **A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism**. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

BOSSY, John. **A Crisandade no Ocidente, 1400-1700**. Lisboa: Edições 70, 1990.

CARNEIRO, Gabriel. **O problema da intencionalidade autoral na teoria da história de Quentin Skinner**. Rio de Janeiro, 2015. 147p. Dissertação de Mestrado – Dep. De História, PUC-Rio.

DANIELL, David. **William Tyndale: A Biography**. New Haven: Yale Press University, 2001.

DUFFY, Eamon. **The Stripping of the Altars**. New Haven: Yale University Press, 2005.

FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino**. Tradução de Dorathée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

FULTON, Thomas. English Bible and their readers, 1400-1700. **Journal of Medieval and Early Modern Studies**. v.47, n.3. Setembro, 2017

GREENBLAT, Stephen. “The Word of God in the Age of Mechanical Reproduction”, in: **Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare**. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

HAIGH, Christopher. **English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

_____. **The English Reformation Revised**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003

_____. “The Reformation in England to 1603”, in: HSIA, R. Po-chia. **A Companion to the Reformation World**. Oxford: Blackwell, 2004.

HAMILTON, Alastair. “Humanists and the Bible”, in: KRAYE, Jill (org.) **The Cambridge Companion to Renaissance Humanism**. Nova York: Cambridge University Press, 2004.

HEATH, Peter. Between Reform and Reformation: The English Church in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. **Journal of Ecclesiastical History**, v.41, 1990. pp. 647-78.

HILL, Christopher. **A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

KRISTELLER, Paul. **Tradição clássica e pensamento do renascimento**. Lisboa: Edições 70, 1995.

MacCULLOCH, Diarmaid; LAVEN, Mary; DUFFY, Eamon. Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth-Century Europe. **Renaissance Quarterly**, Cambridge, vol. 59, ed. 3, Fall 2006. pp. 697-731.

McVAY, John. **William Tyndale: The Outlaw Wordsmith Behind the KJV**. A paper presented at "In Celebration of the 400th Anniversary of the KJV," a conference held at Walla Walla University, College Place, Washington, USA, 2011. Disponível em: https://www.academia.edu/42629209/William_Tyndale_The_Outlaw_Wordsmith_Behind_the_KJV (Acesso em 26/10/2020)

SKINNER, Quentin. **Visions of Politics – Volume I: Regarding Method.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002

WEBB, Stephen, “Reviving the Rhetorical Heritage of the Protestant Reformation”, in: JOST, Walter; OLMSTED, Wendy (Orgs.). **A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism.** Oxford: Blackwell Publishing, 2004.