

A BÍBLIA GREGA EM PORTUGUÊS THE GREEK BIBLE IN PORTUGUESE

José Augusto Ramos

Universidade de Lisboa, Centro de História
joseramos@letras.ulisboa.pt

FREDERICO LOURENÇO (2016), trad., *Bíblia. vol I: Novo Testamento. Os quatro evangelhos*. Lisboa, Quetzal, 421 pp. ISBN 978-989-722-323-2 (19.90 €).

O universo cultural, editorial, científico e académico português foi recentemente presenteado com o aparecimento do primeiro volume de uma tradução da Bíblia grega, conceito que nos tem sido estranho desde há muitos séculos. O objectivo, desde já declarado e devidamente planificado do ponto de vista editorial, é o de, em seis volumes, apresentar a Bíblia inteira, do Antigo e do Novo Testamento, pela via do seu texto grego, que em parte é original e na sua parte mais longa, o Antigo Testamento, é uma tradução feita mesmo antes da existência do Novo Testamento. Este simples enunciado de intenções é suficientemente importante para ser celebrado, valorizado e devidamente aproveitado desde já. Com efeito, se o Novo Testamento tem andado a ser traduzido, porque o texto grego, do ponto de vista linguístico formal, é o original, o texto grego do Antigo Testamento, a Septuaginta ou os Setenta, nunca foi traduzido para português e, mesmo noutras línguas, o seu conhecimento não está ainda tão alargado. De qualquer modo, é um facto recente este volver de atenção para a primeira tradução da Bíblia que a transportou do âmbito cultural semita para o âmbito linguístico e cultural do grego, há mais de dois mil anos.

Esta tradução é feita por um helenista, reconhecidamente bem exercitado na tradução de obras maiores da cultura grega. Esta circunstância é eminentemente relevante, mesmo para a parte do Novo Testamento, porque se trata de um olhar afeito à paisagem original do grego, que vem incidir sobre textos tradicionalmente envolvidos em sensibilidades de leitura e tradução directamente conotadas com a tradição bíblico-eclesial.

O projecto inicia-se precisamente agora com a tradução dos quatro evangelhos, a constituir o primeiro volume do Novo Testamento. A justificação desta opção não é por terem sido os primeiros textos da Bíblia conservados em grego como sua língua original. Os evangelhos nem sequer são, dentre os livros do Novo Testamento, aqueles que foram primeiro escritos em grego. Vários textos, nomeadamente uma boa parte das cartas de Paulo, que virão no segundo volume, são anteriores aos evangelhos. Do Antigo Testamento, alguns livros se conservam, que têm o grego como língua original de composição. Entretanto, o grego é a língua de toda a literatura bíblica oficial do Novo Testamento. E, se os evangelhos constituem, do ponto de vista tradicional e de coerência temática, o grande intróito literário à Bíblia cristã, eles são também a parte mais reconhecida e difundida de toda a Bíblia. Começar por eles a traduzir a Bíblia grega é, por conseguinte, começar de forma prática e lógica. Entretanto, este volume encabeça um longo projecto que se propõe ser realizado em seis volumes, cuja planificação está já apresentada: no II volume, Novo Testamento: Actos dos Apóstolos, Epístolas e Apocalipse; no III volume, Antigo Testamento: Os Livros Proféticos; no IV volume, Antigo Testamento: Os Livros Sapienciais; no V volume, Antigo Testamento: Os Livros Históricos; no VI volume, Antigo Testamento: Os Livros da Lei.

O ordenamento do percurso procede desde o mais representativo do Novo Testamento até ao mais representativo do Antigo Testamento, evoluindo de núcleo a núcleo. Com efeito, quando os estudiosos pretendem comparar em termos de estrutura funcional os dois *corpora*, Antigo e Novo Testamento, assinalam, como núcleo normativo de cada uma das partes, os evangelhos e o Pentateuco. O denominador comum de todo este percurso é não somente o facto de se tratar do conjunto de literatura bíblica, mas sobretudo o facto de, de uma ponta à outra, se traduzir uma Bíblia integralmente em grego. No Novo Testamento e em parte do Antigo Testamento o texto grego é o texto original, seja por ser realmente o originário, como no livro da Sabedoria, seja por ser a única versão que se conservou, como acontece com o livro de Judite ou dos Macabeus, por exemplo.

Há um aspecto já referido que merece ser desenvolvido com mais profundidade. É o facto de a tradução aqui apresentada ser obra de um helenista. É do conhecimento geral que a linguagem do cristianismo que chegou até nós é grega e os seus escritos originais são igualmente em grego. Costumamos dizer isso com a fórmula de que o nosso cristianismo é da recepção grega. E algumas das suas características são mais desta matriz de recepção do que propriamente da matriz semítica de origem. Apesar disso, a tradução destes textos andou tradicionalmente, pelo

menos nos últimos séculos, principalmente nas mãos de biblistas e não tanto de helenistas profissionais, mesmo sem esquecer que, na prática linguística, os biblistas têm sido até mais helenistas do que hebraístas. A diferença, no entanto, está em que a formação de um biblista tem estado enraizada e definida sobretudo no mundo da cultura oriental, onde, mesmo na era do helenismo, acaba por sobressair o colorido semita das ideias e das mentalidades. Ao colocar-se um helenista de profissão e prática a fazer uma tal tradução, espera-se naturalmente que isso venha privilegiar especialmente o quanto as iluminações atinentes ao mundo clássico podem beneficiar a leitura. Na verdade, esta perspectiva complementa de forma proveitosa o trabalho realizado tradicionalmente por biblistas.

E quando se prossegue com a tradução da versão grega antiga do texto do Antigo Testamento, a prestação desta abordagem helenista torna-se ainda mais significativa. É que esta versão grega da Bíblia hebraica é testemunha de uma fase bastante precoce de formação da Bíblia e acabou mesmo por contribuir para a configuração de todas as bíblias que vieram depois. Ao longo da história ocidental da Bíblia, houve tempos em que os estudiosos sentiram que deviam valorizar e traduzir diretamente o original hebraico ou aramaico. Essa consciência teve períodos fortes nos séculos V, XVI e XX. Mesmo assim, os nomes dos livros e a organização literária das Bíblias pós-hebraicas ficaram sempre a dever bastante aos princípios criados para a Bíblia grega de Alexandria. Uma grande parte dos títulos dos livros da Bíblia transitou da versão grega até para traduções que, sendo de edição protestante e, portanto, adeptas da *hebraica veritas*, assumiam o conteúdo da Bíblia hebraica como padrão único de referência, mas mantinham os princípios editoriais derivados da verdade grega. Mais ainda. A Bíblia dos Setenta, nome convencional dado a esta versão grega antiga que teve como seu núcleo originário a grande comunidade judaica de Alexandria, no Egito, aparece já razoavelmente definida bem antes de o judaísmo rabínico, lá pelos finais do século I d. C., ter encerrado e delimitado a lista de livros que acolhia no seu cânone hebraico. Por essa altura, a literatura de ressonância bíblica compunha uma lista mais ampla do que aquilo que o judaísmo acabou por definir para si próprio. Por isso, a Bíblia cristã, cuja origem assenta principalmente no uso da Bíblia grega, apresenta, para o Antigo Testamento, uma lista de livros mais longa do que aquela que o judaísmo seguidamente reteve para si mesmo e que o protestantismo em geral decidiu retomar. A divergência das Bíblias protestantes acaba, assim, por assentar nas divergências factuais entre estas duas práticas.

Mais ainda, a Bíblia dos Setenta é testemunha de um tempo em que os textos conotados com Bíblia eram ainda mais numerosos do que aquilo que, com o evoluir dos séculos seguintes, as próprias comuni-

dades cristãs acabaram por convencionar entre si. Os Setenta, por isso mesmo, são testemunhas de uma fase de formação em que livros conotados como Bíblia não tinham ainda chegado a ser Bíblia oficial para nenhuma das comunidades, judaica ou cristã. Podemos, assim, reflectir sobre os processos que levaram ao consenso dentro de cada uma das comunidades leitoras, consenso de que decorreu a respectiva Bíblia. Nos Setenta, encontram-se, portanto, as listagens ainda integradas de diversas modalidades de Bíblia e mais alguns textos de literatura extra-bíblica, que nenhuma das modalidades oficiais de Bíblia reconhece. A Bíblia grega apresenta-se, portanto, como um repositório de documentação histórica que ultrapassa os limites da Bíblia judaica ou cristã.

Este testemunho sobre a época e os processos de formação da Bíblia pode ser sublinhado ainda mais, pelo facto de, da análise do texto grego, se concluir, por vezes, que, por detrás da tradução grega de certos livros bíblicos, se pode e deve pressupor a existência de um outro texto hebraico, diferente daquele que a Bíblia hebraica do judaísmo nos transmitiu. O livro de Jeremias parece ser um destes casos, capaz de reunir consenso bastante entre os estudiosos. Neste caso, a tradução grega não serviria apenas como testemunho da avaliação semântica dos textos, mas também para apurar a própria identidade material de um texto hebraico primigénio, sugerindo, assim, uma dualidade de textos originais em hebraico.

Não se trata de assumir, com o grego, um *corpus* alternativo de texto bíblico. Os estudiosos continuam a considerar o hebraico como o texto original. O espaço matricial desta cultura bíblica é o espaço semítico do hebraico, tanto para o Antigo Testamento como até para a época do Novo Testamento, apesar de esta se mover em contexto bastante helenizado já. Mas a consciência destes factos deve levar os estudiosos a não serem demasiado radicais quanto à história textual e à história literária da Bíblia. O actual texto hebraico pode não ser, em todos os casos, o texto original mais antigo. Não será, pelo menos, o único em todos os livros. Assim sendo, estas ideias são de molde a valorizar grandemente a tradução grega e bem assim a presente tradução para português, se bem que não sirvam para contradizer o princípio com base no qual se assume o hebraico como original. Para além disso, há que ter em conta que, na altura em que se procede à tradução grega, já os antigos textos hebraicos a traduzir escondiam alguma da sua transparência semântica, morfológica e sintáctica. O hebraico que os Setenta traduziam era já um fenómeno linguístico e cultural de duração mais do que milenar. A distância do tempo e a evolução gramatical deste hebraico fez com que os tradutores da Septuaginta nem sempre conseguissem perceber o sentido

primitivo do texto, tal como os massoretas, posteriormente, nem sempre compreenderam, mesmo sendo judeus.

Mais de dois mil anos depois, os tradutores de agora sentem-se assim mais reconfortados diante de certos casos de *crux interpretum*. Uma das razões da tradução de hebraico para grego era porque o hebraico era já, de muitas maneiras, uma língua pouco acessível para as comunidades judaicas reais, sobretudo fora da Palestina. Em Alexandria, a solução foi a versão grega; na própria Palestina foram as versões targúmicas, de hebraico para aramaico.

Além destas razões para celebrar o acontecimento que F. Lourenço promoveu, há uma outra importante e tem a ver com a evolução histórica e o estado recente dos nossos saberes, tanto ao nível popular como científico e académico. Estamos já quase habituados à ideia de que os estudos de história, cultura e literatura da antiguidade sigam tranquilamente por caminhos onde não se cruzam nem se encontram com os dos estudos da Bíblia. Alguns laivos de esquizofrenia na gestão epistemológica destes saberes pode subrepticamente infiltrar-se nestes domínios. Por isso, é de saudar esta convergência entre o espaço cultural e histórico e os estudos sobre a tradição bíblica. Este dado acaba por ser reintegrador dos conteúdos bíblicos e também saneador dos estudos históricos. Com efeito, segregada do ambiente cultural e académico, a Bíblia corre o risco de ficar confinada num estado de reclusão e menoridade cultural, se não mesmo epistemológica. Uma consequência directa desta iniciativa de tradução inteiramente situada fora do contexto eclesial envolve uma cadeia de cumplicidades que leva directamente à edição de uma Bíblia em moldes não confessionais. Mesmo do ponto de vista internacional, não é algo que aconteça com muita frequência. Como exemplo, podemos lembrar, em França, a *Bible de la Pléiade*. Quem dera que, dos contextos institucionais e universitários da cultura bem como das iniciativas editoriais, surgissem mais ocorrências como esta. O papel tradicional dos biblistas, se tiver a sabedoria de aproveitar estas novas perspectivas, terá certamente muito a ganhar. Isto ajudaria a não se esquecer o valor da Bíblia como um *corpus* privilegiado de documentação histórica que o processo cultural não pode, de maneira nenhuma, deixar cair no esquecimento. Com ele se jogam dados essenciais de património, memória e identidade, que, sem deixarem de ser de interesse religioso, são incontornavelmente de interesse cultural e humano.

Dito isto, sobre as razões e o significado ponderosos deste acontecimento, passamos a comentar mais directamente alguns resultados desta tradução, a partir da leitura deste primeiro volume. Seguramente os volumes seguintes darão oportunidade para se prosseguir o diálogo. Por obrigação de apreço e respeito pelo ingente trabalho investido nesta

obra, queremos dialogar de forma o mais concreta possível. Deixando de lado minudências excessivamente isoladas, procuraremos privilegiar o comentário envolvendo questões de significado mais alargado. Para dialogar com o imenso trabalho aqui empreendido, seleccionarei, por isso, temas e tópicos de maior representatividade, omitindo coisas de pormenor e simples lapsos, para não prolongar esta análise, mesmo que a sua extensão seja assumida como preito devido a quem, para esta obra, ofereceu a ideia, o trabalho e os méritos.

É de sublinhar, em primeiro lugar, o contributo helenista no próprio teor da tradução, com matizes que o tradutor frequentemente explica e justifica, em notas sobre o teor semântico e gramatical. É particularmente notória a atenção à expressividade dos matizes de conjugação verbal e a maneira como o seu manejo contribui para uma sugestiva reconstrução portuguesa do estilo literário do texto grego, na especificidade de cada um dos autores dos evangelhos. O corpo de notas é sobretudo aproveitado para explicações deste tipo de matizes. São dirigidas a pormenores dentro de cada versículo. Esta fórmula é a aplicada sobretudo nos evangelhos sinópticos. Percebe-se uma atitude de sobriedade, de modo a não entrar em comentários de repercussão doutrinal, talvez porque aí poderiam ressoar tonalidades mais confessionais. E a intenção é assumir a virtualidade de literatura, que a Bíblia, afinal, é. Curiosamente, em João, explode uma espécie de vontade de comentário e, em quase todos os capítulos, os comentários iniciais tratam de temas de conteúdo, antes de se aplicarem à ilustração de pontos concretos versículo a versículo.

Nota-se que houve muita sensibilidade para aspectos em que os textos levantam questões de congruência com a história e entre si mesmos. Por isso, as notas desenvolvem-se frequentemente com referências bibliográficas e, no final, encontramos uma bibliografia, coisa que é frequente encontrar em comentários bíblicos mais do que em Bíblias, dedicadas à simples tradução do texto, mesmo que abundem em notas explicativas. A tradução propriamente dita situa-se na busca de uma literalidade consentânea com o apuro da expressividade vernácula em português. Esta necessidade leva ao escrúpulo de intercalar vocábulos que não apresentam correspondência material no original, mas são considerados necessários para uma boa sequência em português, tais como: “tendo <concebido> no ventre”. Por um lado, nem sempre esta necessidade seria evidente e, por outro, o desdobramento semântico dos termos gregos em português leva a arredondamentos destes, sem que sejam assim anotados, como acrescento pedagógico de leitura. Em suma, cabe questionarmo-nos sobre se, em tradução, tem interesse multiplicar tanto os recursos deste tipo.

Algumas opções de tradução, pela sua importância, foram, desde logo, antecipadas para a introdução. A primeira é a utilização da palavra “amém” numa função sintáctica de quase advérbio, formando uma expressão do género: “amém eu vos digo”. Há línguas em que ainda hoje se traduz assim. Em português, desabituámo-nos de atribuir ao “amém” uma tal função adverbial. Mas nada parece obstar a que nos voltemos a habituar a essa convenção sintáctica. Por sinal, é esta uma das sugestões a seguir para uma nova tradução da Bíblia destinada à liturgia e ao ensino, em que, desde há alguns anos, se está a trabalhar, com a lentidão do trabalho em largas equipas, sob a égide da Conferência Episcopal Portuguesa, para todo o âmbito lusófono não brasileiro. Não parece, no entanto, que a eventual tradução dessa expressão adverbial por “em verdade vos digo” tivesse que ser considerada como sobrecarregando os evangelhos com carradas de “verdade” (p. 44). Em tais condições esse termo português não contaria para o peso semântico e teórico da *aletheia* nos evangelhos. A este nível, a contabilidade seria feita pelo original.

Um pouco mais complicada é a argumentação que fundamenta a tradução do título de “filho do homem” como Filho da Humanidade (p 45). O sentido essencial, no célebre quadro apocalíptico de Dn 7, é o de contrapor as figuras animais dos que têm tido o poder com o simples filho de homem, que o deve receber em definitivo das mãos do ancião dos dias, que preside ao ordenamento justo do mundo. Estamos, portanto, no sentido de um ser humano. Entretanto, na antropologia simbólica da era apocalíptica, a expressão foi ganhando conotações múltiplas de tonalidade mítica, que tornam difícil e duvidoso tentar desmontá-la. Pode considerar-se como um título ou o nome próprio de uma personagem mítica. Parece melhor não o desmontar. Os processos de tradução aplicados nesta obra não demonstram nenhuma inibição em recorrer a nomenclaturas ou vocabulários com algum sabor arcaico. E sobretudo recusar a possível associação deste título/nome com a pessoa de Jesus, porque, nos evangelhos, Jesus não seria filho de homem nenhum (p. 45), não é de todo pertinente. A referência ao nascimento virginal de Jesus não é um dado universal dos evangelhos e mesmo para aqueles que alegam isso, com ressonâncias sobretudo teológico-cristológicas, não significa que desdiguem do carácter humano como condição de Jesus. Mesmo que fosse apenas filho de Maria, Jesus seria sempre *ben 'adam* (hebraico) ou *bar 'enash* (aramaico), “filho de homem”. Enquanto condição humana, ambos os designativos abrangem integralmente Maria.

Percebe-se bem a incomodidade em jogar com os matizes semânticos do termo *hamartia* (erro/pecado) (p. 46). Há cerca de 45 anos uma equipa interconfessional iniciava uma tradução do Novo Testamento para a Sociedade Bíblica portuguesa, onde a palavra *hamartia* era sistemati-

camente traduzida por “erros”. Assim foi publicada e assim ficou, durante anos, até que num processo de revisão por uma equipa parcialmente coincidente com a anterior se voltou a usar o conceito de pecado. De qualquer modo, a única observação que se poderia fazer a esta tradução de F. Lourenço seria a forma inconsistente como se adopta o uso de erro/pecado, perdão/libertação, de forma aparentemente incongruente, variando muito, sem que se aperceba alguma especial pertinência de contextos. Por exemplo, com “erros”: Mt 1,4; 1,21; Lc 1,77; 5,20; Jo 1,29; Jo 8, sobretudo v. 34. Sublinhe-se o caso solene de Mt 26,28. Em contraposição a isto, é mantida a tradução por “pecados” a Mt 9,2; Mc 2,5ss; e em muitos outros lugares. Não é preciso que os matizes semânticos com que se joga tenham de ser perenes ou traduzam a dinâmica dos nossos conceitos operativos de hoje. Precisam apenas de ser trabalhados com a sua pertinência contextual e sistémica. O sinal de que o tradutor sente que, traduzindo “pecado” por “erro”, fica incompleto é a maneira como na nota a Jo 9,2 explica o texto “quem errou” por “quem pecou”. A mesma necessidade se nota em 9,41. O texto de Mc 3,28-29 apresenta um concentrado de tópicos pertinentes para análise deste ponto: homens, erros, perdoar... A expressão “erro eterno” mostra bema incomodidade deste recurso.

De algum modo afim ao anterior é o caso bem conhecido e muito discutido do conceito de *metanoia*, em que é assumida de forma bastante uniforme a ideia de mudança (de mentalidade), como em Mt 3,2; 8,11; Mc 1,4. Na nota a Mt 3,2, diz-se que a semântica neotestamentária implica o arrependimento. E realmente em Lc 16,30, a tradução diz: “se um dos mortos for ter com eles, arrepender-se-ão” (*metanoesousin*). Este deslizar de matizes significa naturalmente que as semânticas em jogo se manifestam na tradução em dinamismos alternativos. Quem tem andado, desde há dezenas de anos, a discutir em variadas equipas a tradução do Novo Testamento em português corrente não tem por que se escandalizar com estas variações. Antes as valoriza, no sentido de as apurar o mais possível.

Um clássico da semântica comparada entre grego e hebraico é o caso do adjectivo *kalos*, que, neste volume, foi frequentemente traduzido com o equivalente de “belo/bonito”. Mt 17,4 e Mc 9,5 (“Senhor, é bonito estarmos aqui”). O sentido pareceria corresponder mais naturalmente ao *tob* (bom) do hebraico. Em Mc 9,50 e Lc 14,34, traduz-se “belo é o sal”/“bela coisa é o sal”. Mas o assunto é mais o sabor que o sal tem ou que não tem. Em Lc 6,38, aparece “ser-vos-á dado, uma medida bela...”. Mas, curiosamente em Lc 6,43, tem “árvore boa” (*kalon*). O natural seria assumir em tradução a ambivalência semântica entre belo e bom, suportada pelo termo *kalos*, sobretudo sabendo também que se trata

aqui de um termo de língua grega, que vive em íntima cumplicidade com semânticas do linguajar hebraico subjacente. Em Jo 10,11, por exemplo, foi assumida a forma convencional de “bom pastor”, possivelmente também pela nitidez com que a expressão vive no português que usamos. É sublinhado, porém, em nota que o correcto seria “belo pastor”. Admite-se que se sublinhe esse contraste e até se assuma essa opção. Porém, o sugerido matiz de belo não precisa de ser apoiado em nota com a referência bíblica de que o rei David também era pastor de ovelhas e que justamente era loiro e belo. Não será certamente por essa razão que a metáfora do bom/belo pastor aparece neste texto com a referida adjectivação.

Há pormenores atinentes ao uso do artigo, que têm alguma influência no teor das traduções propostas. Em lugares de destaque, ficamos a questionar-nos sobre expressões como “tendo <concebido> no ventre a partir de um espírito santo” (Mt 1,18; 1,20; cf. Lc 1,15; 4,1); “ele vos batizará num espírito santo e em fogo” (Mt 3,11; cf. Lc 1,67; 2,25; 3,16). São casos em que o texto grego não inclui realmente o artigo. Tendo em conta o carácter linguisticamente misto deste grego, ficamos a perguntar-nos o porquê de se traduzir, em Lc 1,72, “recordando a sua santa aliança”, quando o texto grego também não tem artigo. A construção semítica de nome e adjectivo com ressonância quase onomástica sugere uma quase consistência de artigo definido, que foi legitimamente valorizada neste caso e não o foi nos primeiros. Um outro modo semítico de jogar com o artigo consiste em repeti-lo quase mecanicamente com o substantivo e a seguir com o seu adjectivo. Quando se traduz hebraico não se repete o artigo em português com o adjectivo. Surpreende-nos, por isso, ler em Mt 12,32: “contra o espírito, o santo”. Pelo contrário, em Mt 17,5, o mesmo tipo de sintaxe hebraica com dois artigos foi bem traduzido como “Este é o meu filho amado...”, onde substantivo e adjectivo têm cada um o seu artigo. Também em Mc 8,38 traduz “os anjos santos” uma expressão grega em que o substantivo anjos e o adjectivo santos ambos têm artigo, precisamente à maneira hebraica. O mesmo em Mc 12,36: ... “inspirado pelo espírito santo”. Para um cabal entendimento das traduções propostas, precisaríamos de saber, no âmbito dos evangelhos, que matices semânticos se encontram em jogo entre as expressões “um espírito santo” e “o espírito santo”.

Manter em tradução a repetição mecânica do artigo levou à transformação, na estrutura sintáctica do português, do adjectivo num aposto ou continuado como em Mt 16,16: “Tu és o Cristo, o filho do Deus, do Vivo”. É um facto que temos aqui dois blocos sintácticos cada um com dois artigos. O primeiro (*ho Khristos, ho uios*) tem dois substantivos e o segundo é aposto ou continuado; o segundo (*tou theou tou zōntos*) é um

substantivo seguido de adjectivo qualificativo. Estamos a considerar o substrato hebraico da sintaxe. Este redobramento soa ainda mais estranho quando, em Mt 26,63, aparece reforçado pela repetição da preposição: “Intimo-te pelo Deus, pelo Vivo...” O grego não dá argumento para a repetição da preposição. Deste modo, está mais correcto traduzir como ocorre em Mc 11,25: “o vosso pai que está nos céus” e menos correcto o que aparece em Mt 7,11: “o vosso pai, o nos céus...”. A solução correcta tomada em Mt 7,21: “...faz a vontade do meu Pai, o que <está> nos céus” deveria também levar a formular a primeira linha do Pai Nosso, em Mt 6,9, como: “Pai nosso, que estais nos céus” e não simplesmente “Pai nosso nos céus...”. O artigo, hebraicamente, equivale ao pronome relativo e a preposição, numa frase nominal, avoca automaticamente o verbo *ser*, na pessoa gramatical que o contexto justificar, como sempre acontece em sintaxe semítica. Aqui é a segunda pessoa, definida pelo vocativo e pela série de segundas pessoas que se segue. Nestas fórmulas de aloquialidade directa, a lógica sintáctica de camadas interiores mantém-se activa. Sabemos como os evangelhos estão escritos em grego, mas com muito de semântica e de lógica a movimentar-se em níveis semíticos.

Ainda no domínio das semânticas, em Mt 4,10-11, aparece: “a Ele só tu servirás ... vieram os anjos e serviam-no”. Tão próximo, era preferível distinguir o primeiro verbo como “adorarás” (*atreuseis*) e o segundo como “serviam” (*diakonoun*).

Aliás, o doseamento da servidão entre os termos de “servo” e de “escravo” deixa certos casos de dúvida. O verbo “servir” tem matizes que podem cobrir desde o serviço até à escravidão. As línguas semíticas conhecem muito bem esse espaço de deslizamento até aos dias de hoje. Mt 6,24 oferece um espaço proverbial de polaridades opostas para *douleuein*. Mas a fórmula de síntese: “Não podeis servir como escravos a Deus e ao dinheiro” pode justificar dúvidas. Escravatura relativamente a Deus soa bíblicamente estranha; ela é textual, mas é semanticamente sublimada, como ainda hoje encontramos na formação de nomes próprios em árabe como “Abdallah”. Nesta tradução, a relação religiosa com Deus aparece definida como de escravo (Lc 1,54: Israel; Lc 2,29: Simeão). No entanto, em Lc 1,69, a solução “em casa de David, teu servo” parece melhor. Em Lc 19,11ss, o espírito da parábola parece jogar melhor com o estatuto de servos do que com o de escravos. Refiro-me às conotações semânticas numa língua actual de tradução e não a uma fixação estrita das semânticas de uma mentalidade antiga.

A mudança de nível de linguagem toma formas, por vezes, algo extremadas que nem sempre se compreendem. A expressão “parturirá”, em Mt 1,23, parece de excessivo arcaísmo, quando, em Lc 1,56 e Lc 2,7,

a nossa expressão corrente “dar à luz” traduz precisamente o mesmo verbo. Algo semelhante se poderia dizer de Lc 1,13: “a tua mulher gestará para ti um filho”. Será que a intenção é de espelhar a beleza do estilo arcaico de Lucas (p. 217)? Nesse caso, outras passagens teriam de alinhar por este critério.

Mesmo tratando-se eventualmente de um caso só, cumpre apontar que não parece suficiente, em Mt 3,15, traduzir por “cumpramos a formalidade toda”, num contexto de alta ressonância em que o grego refere o conceito de *dikaio syne*, o qual, em Mt 5,6 e em geral, é traduzido por “justiça”. Na petição de baptismo, dirigida a João Baptista por Jesus, é que o conceito de justiça não precisaria de ser mitigado, no seu sentido bíblico.

A impressionante polissemia do termo hebraico *’olam*, que significa real e literalmente “tempo primordial, século, mundo, eternidade” interfere frequentemente com os matizes do termo grego (*aiōn*). O latim (*saeculum*) e o próprio português (*século*) são herdeiros desta riqueza de significado, na ambivalência com que este termo joga entre semânticas claras de tempo, semânticas claras de espaço, e franjas de cumplicidade quase irresolúvel entre tempo e espaço. Daqui resultam incidências várias: Mt 28,20: “até à completude do tempo” (*synteleias tou aiōnos*); Mc 10,29-30: uniformiza tempo (*kairo*) presente e tempo (*aiōni*) futuro; Lc 20,34: “Os filhos desta vida (*aiōnos toutou*); Mt 12,33: “não lhe será perdoado nem no século em que estamos nem no que virá”; Mc 3,29: “quem blasfemar contra o espírito santo não tem perdão até à eternidade (*aiōna*); é réu de erro eterno (*aiōniou*).”

Em Mt 16,18, não se vê grande interesse em usar o termo “assembleia”. O termo português tradicional, “igreja” é mais arcaico e mais directo. O sentido de assembleia é de qualquer modo inquestionável, tanto pela base grega (*ekklēsia*) como pela base hebraica (*qahal*).

A boa intenção de qualquer tradutor da era actual das sensibilidades antropológicas em ser claro e pertinente no distinguir o sentido genérico de homem e o sentido específico de masculino é uma intenção compreensível que um tradutor pode intentar, mas dificilmente consegue garantir, num texto tão antropológicamente rico como é a Bíblia e sobretudo os evangelhos. Conforta-nos saber que os autores originais também não conseguiram. Mc 2,27: “O sábado foi feito para o homem” (*anthrōpon*). Seguindo a referida sensibilidade antropológica seria para os “humanos”. Alhures, temos “ser humano”. No entanto, o homem da mão deformada, logo no cap. 3 de Mc, é sempre um *anthrōpos*! O contexto diz-nos que ele é masculino. O tradutor, mesmo assim, vai tentando. Em Mc 10,27, traduz “Aos humanos é impossível, mas a Deus não.” Neste sentido, um outro caso em que seria natural traduzir por “humanos” seria em Mc

11,30: “O baptismo de João era do céu ou dos homens?”. Uma frase emblemática a este respeito é aquela que aparece em Jo 19,5: “Eis o homem!” Este é um *anthrōpos*, evidentemente. Em suma, para um tradutor de Bíblia, onde a questão do humano está presente em toda a sua riqueza e complexidade, é melhor não querer ser muito radical no desejo de destrinçar parcelas e matizes nesta complexa realidade do humano.

De algum modo afim a esta questão, é a gestão de certas metáforas antropológicas muito marcantes. Acontece, por exemplo, em Mc 13,20: “E se não fossem encurtados (literalmente: *E se o Senhor não encurtasse*) esses dias, não se salvaria toda a < pessoa feita de osso e > carne”. O anormal acrescento de elementos integrantes do conjunto humano representado em texto pela palavra “carne” é um processo algo difuso de gerir a metáfora em questão. É sabido que no hebraico bíblico se usa este termo de forma equivalente ao grego *anthrōpos*. Pelo contrário, em Mc 14,38, a tradução dada, “o espírito é querente (*prothymon*), mas a carne é fraca”, faz a gestão da metáfora de um modo inteiramente diferente. Outro caso menos conseguido de gestão de uma metáfora antropológica é o que acontece em Lc 5,10: “ a partir de agora capturarás, vivos, seres humanos”. A metáfora é *serás pescador de homens*.

Um outro característico dinamismo semítico se move por dentro do vocábulo grego: *rhēma* (palavra). Por detrás, encontra-se o termo hebraico *dabar*, que significa “palavra” e com a mesma naturalidade significa “coisa”, de maneira perfeitamente equivalente. Isso nota-se no vaivém semântico do termo grego. Por exemplo, Lc 2,15: “vejamos esta palavra que aconteceu e que o Senhor nos deu a conhecer.” e a respectiva nota. Lc 2,19: “Maria, por seu lado, guardava todas estas palavras”... Em Lc 2,51, pelo contrário, aparece a tradução “E a sua mãe conservava todas estas coisas (*rhēmata*) no seu coração”. A semântica do hebraico não contém hesitação.

O evangelho de João foi aquele que mais espoletou os interesses do tradutor. Por isso avultam os comentários ao mesmo, quer como introdução quer como esclarecimento dos temas e dos recursos de tradução para os pormenores ao longo de todo o texto. Os comentários literário-culturais sublinham os traços de abertura (cf. o episódio da samaritana e a sua excepcionalidade). As discussões entre exegetas são ocasião, no entanto, para apontar discussões sobre ideias em termos mais profundos. Veja-se o comentário introdutório sobre conteúdos, anteposto ao capítulo 6 de João. Contrariamente ao que acontece nos restantes evangelhos, o evangelho de João conta sempre com um generoso comentário inicial sobre os temas e questões representados por cada um dos diversos capítulos.

Numa obra desta amplitude e laboriosidade, é natural que, por aqui e por ali, se notem pequenos problemas de revisão, quanto a uniformização de soluções, indicação das citações de AT (em Lc 2,23 falta itálico); contagem dos versículos (Mt 9,27-38): por acumulação de dois vv. no v. 27, os seguintes ficam atrasados em relação ao respectivo texto, acabando o capítulo com um versículo a menos. Igualmente Lc 4,4 tem o número do versículo mal colocado.

No final vem um quadro alfabético temático dos quatro evangelhos, através do qual se podem ver as passagens que são coincidentes ou descoincidentes em cada um deles. Este quadro corresponde a uma espécie de apanhado geral dos evangelhos, análogo ao antigo *Diatesseron*.

Fique esta breve análise como um início de diálogo, o qual representa um acto de justiça, devida e solidária, para com esta iniciativa autoral e editorial, com a qual se oferece ao público português e aos estudiosos da Bíblia um novo acesso valioso, por um caminho que, de há muito, tinha deixado de ser palmilhado. E muito mais coisas mereceriam ser comentadas. Mas teremos certamente mais seis ocasiões semelhantes a esta para o fazer, com o progressivo aparecimento dos restantes volumes, até chegarmos ao princípio, o Génesis, da Bíblia. Começamos aqui, por conseguinte, um longo caminho de imensa gratidão para com o insigne tradutor.