

“Este é o meu nome para sempre”
Revelação do nome *Yahvé* (Ex 3,13-15)

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

Faculdade de Teologia (UCP) – Lisboa

O aperfeiçoamento progressivo da imagem de Deus e de mais algum traço do seu mistério dá-se frequentemente em momentos fracturantes da comunidade humana. Basta que ela, impotente para se salvar a si própria, se predisponha pela fé a ver a superação dessa situação ‘impossível’ como obra da bondade gratuita e salvífica de Deus. Aí revela-se Ele como único salvador possível, motor e futuro da história. A história torna-se lugar e factor de revelação; e a revelação, ingrediente da história humana.

Ora, para a fé bíblica, a opressão dos hebreus no Egipto e o estrondoso êxito do seu êxodo para a liberdade constituíram uma situação *reveladora* privilegiada. Se essa experiência fundamental se tornou fundadora de história para Israel e de uma realidade social sem precedentes na história humana, dando início a um novo povo, a emergência dessa nova realidade conduz-nos à categoria de *revelação*: ela é tão radical, inexplicável e gratuita em termos *sociológicos* que é entendida como tendo uma causa *teológica*. Israel compreende a sua identidade de povo só em termos de um chamamento e de uma salvação de Deus.

No início da história maravilhosa dessa nova comunidade a fé bíblica viu a iniciativa de um ‘novo Deus’, isto é, a religião bíblica entrou numa fase nova de procura da natureza do seu Deus, captando-O com novos atributos expressos num *Nome* novo. Essa captação, como outras, é feita remontar ao acontecimento fundador da religião e da história de Israel, que foi a saída do Egípto.

É nessa novidade que vamos concentrar a nossa atenção. O Prof. Doutor Henrique Noronha Galvão dedicou algum tempo do seu magistério teológico a meditar e a explicar esta vertente da fé no «mistério de Deus». É com muito gosto que lhe dedicamos a modesta reflexão sobre esse tema. Associamo-nos assim à homenagem que a Faculdade de Teologia da Universidade Católica lhe presta por ocasião da sua jubilação. Colocamo-nos na perspectiva da exegese bíblica, com a consciência de que a hermenêutica existencial, com a ajuda das ciências humanas, enriquecerá sobremaneira o tema.

1. O enquadramento da revelação do nome de Deus

As tradições do Pentateuco identificam “o Deus do pai” com *Yahvé*, pondo Deus a falar aos “patriarcas” já com esse nome. O Deus que é posto a revelar o próprio nome de “Yahvé” a Moisés em Ex 3,1-4,17 já aparece também a chamar Abraão de Harran (Gn 12,1ss: “Yahvé disse a Abraão...”). Também fala assim a Moisés: “Eu sou o Deus do teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob”¹. Mas essas tradições sublinham fortemente a diferença nominal entre o Deus conhecido dos patriarcas e o Deus invocado por Moisés. No tempo de Moisés Ele recebeu um nome próprio absolutamente novo, que corresponde a novos atributos que a fé mais evoluída via n’Ele. Era um nome que não fora conhecido pelos patriarcas, como a tradição de Ex 6,2-3 sublinha: “Deus falou a Moisés: Eu sou Yahvé; manifestei-me a Abraão, a Isaac e a Jacob como El šadday; mas o meu nome de Yahvé não lho dei a conhecer”. Tampouco o terão conhecido outras gerações (Jz 2,10).

Uma série de antigos textos poéticos exprime a ideia clara de que *Yahvé* não foi desde as origens o nome do Deus de Israel e vincula-o à região que

¹ Ex 3,6.15-16. Segundo Dt 26,7, “clamámos a Yahvé, Deus dos nossos pais”.

recebe diversos nomes, como Sinai, Se'ir, Monte Farán, Campos de Edom, Temán². Esses textos até O designam, com um epíteto arcaico, como “Yahvé que vem do Sinai” (Dt 33,2). Oseias afirma: “Eu sou Yahvé, teu Deus, desde o país do Egípto” (12,10; 13,4), como se tivesse sido nessa experiência que se deu a conhecer. E a tradição que põe Elias a empreender uma viagem para encontrar-se com Yahvé no monte Horeb (1Re 19), que se afirma estar a quarenta dias de Bersabeia, guarda uma indicação de que Deus com o nome de *Yahvé* estava relacionado com um monte das regiões desérticas além do sul da Palestina³.

De qualquer forma, o nome dado a Deus por Israel aparece associado ao Sinai, ao êxodo do Egípto e à vocação de Moisés como líder libertador⁴. Embora não se saiba a origem certa e a etimologia científica do nome *YHWH*, as muitas referências da tradição antiga indicam que o grupo de hebreus do êxodo teve conhecimento dele no contexto da sua experiência de libertação por meio de Moisés⁵. Foi em coerência com isso, que Ez 20,5-6 pôs Deus a dizer: “*No dia em que elegi Israel... manifestei-me a eles no país do Egípto e levantei a minha mão para eles [como gesto de juramento] dizendo: Eu sou Yahvé, vosso Deus. Naquele dia levantei a minha mão para eles jurando tirá-los do país do Egípto*”⁶. Portanto, Moisés e os seus introduziram uma novidade na história da revelação de Deus e acrescentaram mais um toque à composição da sua imagem.

A revelação do nome *Yahvé* descreve-se no âmbito da teofania da sarça ardente (Ex 3,1-4,17). A teofania na Bíblia não é fim em si: tem em vista um objectivo ulterior. Neste caso, visa justificar a missão histórica da personagem central e grande líder que teria sido Moisés na epopeia da libertação

² Jz 5,4-5; Sl 68,8-9; Dt 33,2; Hab 3,3.

³ Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento: 1. De los comienzos hasta el final de la monarquía* (Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales 1; Trotta; Madrid 1999) 100-104. Aí afirma: “o Deus Yahvé é mais antigo do que Israel. Antes de se converter, para Moisés e para o seu grupo, no Deus da libertação, era um deus das montanhas ao sul da Palestina”. Veja também M. WEIPPERT, “Jahwe”, *Reallexikon für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 5 (eds. E. EBELING e outros) (1980) 246-253.

⁴ Ex 3-4; 6. Cf. E. TESTA, *Dall'Egitto a Canaan. Le chiamate di Dio alla libertà* (Collectio Assisiensis 10; Studio Teologico «Porziuncula»; Assisi 1975) 179-184.

⁵ Os conhecimentos que temos até agora não fornecem evidências sobre um deus *Yhwh* antes do tempo de Moisés.

⁶ Também na proclamação do decálogo, documento da aliança com que Yahvé se ligou ao seu povo no Sinai e cujo início, em Ex 20,2, faz ressoar a fórmula de Ex 3,14, o nome de Yahvé está ligado à libertação do Egípto, numa frase que é outra explicação do nome de Yahvé e identificação dele: “Eu sou Yahvé, teu Deus, que te tirou da terra do Egípto, da casa da escravidão”.

do povo. A hermenêutica dessa figura admirável sugeria que ele se tornou líder *porque* Deus o chamou e lhe consignou a missão de libertar os hebreus da escravidão: “vai, Eu te envio ao Faraó para que tires o meu povo do Egípto” (Ex 3,10). Moisés acusou a recepção da missão, como é sublinhado pela tríplice repetição de Ex 3,13-15: “o Deus dos vossos pais *enviou-me a vós...*; o «Eu sou» *enviou-me a vós...*; Yahvé, Deus dos vossos pais..., *enviou-me a vós*”. A experiência do Deus com *Nome* torna-se tarefa de libertação e decisão a interagir com Ele.

Nesse contexto surge o motivo típico da vocação profética, que é o das objecções perante a missão encomendada: quais são as minhas credenciais de enviado? Que tem um pastor a ver com essa missão? As objecções humanas tendem a esclarecer o sentido da missão e a envolvê-la da certeza da assistência de Deus: “eu estarei contigo”. Dão a garantia de que, em definitivo, a Sua palavra triunfará, cumprindo-se. A Sua promessa é sinal implícito que confirma a missão. Este sinal é, afinal, o critério da profecia autêntica⁷ e o seu sentido é apologético: tende a legitimar e a qualificar o enviado para a importante missão a realizar⁸.

A máxima garantia que pode ter um mandatário é o contacto com o mandante e o seu conhecimento. Em caso de legado por mandato divino, a garantia é o conhecimento do *nome* do seu Deus. É isso o que o quadro imagético da teofania visa significar. Mas a revelação é de tal envergadura que transcende o carácter de mero sinal da missão de Moisés e se torna o conteúdo central da sua mensagem: concentra-se em torno da auto-revelação do nome de Deus e está ao serviço dela⁹.

2. A gramática do nome de Deus

A revelação do nome *Yhwh* que se dá dentro da teofania da sarça-ar-dente está inextricavelmente associada à sua explicação teológica. A *teo-fania* visual evolui para uma *teo-logia* ou epifania da Palavra:

⁷ Dt 18,22; Jer 28,9.

⁸ Ex 3,19-20. Cf. G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I (Lux mundi 28; Sígueme; Salamanca 1972) 234-242.

⁹ Cf. G. del OLMO LETE, *La vocación del líder en el antiguo Israel*. Morfología de los relatos de vocación (Bibliotheca Salmanticensis III: Estudios 2; Universidad Pontificia; Salamanca 1973) 71-92.

3¹³ Moisés disse: Eis que vou ter com os filhos de Israel e poderei dizer-lhes: o Deus dos vossos pais enviou-me a vós. Se eles me perguntam «qual é o seu nome?», que lhes direi? ¹⁴Deus disse a Moisés: *'ehyeh 'asher 'ehyeh*. E acrescentou: Assim falarás aos filhos de Israel: *'ehyeh* enviou-me a vós. ¹⁵Deus disse ainda a Moisés: Assim falarás aos filhos de Israel: «*Yhwh*, o Deus dos vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob, enviou-me a vós». Este é o meu nome para sempre; e este é o meu memorial [por ele quero ser recordado/invocado] de geração em geração.

Das 6823 vezes que aparece o nome de *Yahvé* no AT¹⁰, esta é a única explicação formal que a Bíblia dá dele. Não é fácil de entender à primeira. Mas de uma coisa temos a certeza: é dada a partir da raiz hebraica *hayah* (“ser, estar, existir”) na forma *yiqtol* do imperfeito simples. Ora, a forma *yiqtol* de *hayah* enquanto verbo de estado, “ser”, “tem sempre o sentido de futuro”¹¹: *ele será*. Portanto, segundo o uso normal hebraico, a fórmula *'ehyeh 'asher 'ehyeh*, posta na boca de Deus em primeira pessoa, à letra significaria “Eu serei quem serei”. Foi assim que Áquila e Teodocião traduziram para o grego: *ésomai hos ésomai*.

Mas parece difícil que em Ex 3,14 *'ehyeh* se deva entender no futuro. É que, em todos os textos paralelos referidos como argumento para essa tradução, “eu serei” está determinado por uma adição: “eu serei com... como... para...”. Diferentemente, aqui o verbo *hayah* não está qualificado por um complemento. Não se podendo dizer absolutamente “eu serei” na primeira pessoa — pois supor-se-ia que quem fala ainda não é —, parece que esta forma gramatical de futuro se deve à tentativa de interpretar o antigo nome *Yahvé* por meio duma forma do verbo *ser* (*yihyeh*) que constituísse uma assonância ou paronomásia o mais próxima possível do nome de Deus. Embora a mais próxima assonância fosse a terceira pessoa *yihyeh*, o narrador só podia colocar na boca de Deus a primeira pessoa *'ehyeh*. Para esse jogo de palavras, usou a forma gramatical actual *yiqtol*, repetindo o verbo. Portanto, podemos supor que o narrador não pretendia dar-lhe o sentido de futuro mas de presente: *Eu sou aquele que sou*.

A forma normalmente esperada seria «eu sou aquele que é», que em hebraico soaria *'anî hû' 'asher 'ehyeh*. Mas o desejo ou a necessidade de enfati-

¹⁰ Cf. E. JENNI, “Yhwh Yahvé”, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, I (eds. E. JENNI — C. WESTERMANN) (Cristiandad; Madrid 1978) 968-976.

¹¹ P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Institut Biblique Pontifical; Roma 1965) § 113a, p. 301.

zar a conexão fonética entre *Yahvé* e *yihyehl 'ehyeh* do verbo *hayah* sugeriu irrevogavelmente a alteração da forma normal, suscitando a mudança que repete o verbo. Assim, tornou mais forte a intencionalidade do texto, pela surpresa da forma desusada e pela repetição do verbo. A explicação do nome próprio de Deus põe grande ênfase no verbo «ser, estar, existir»¹².

A fé bíblica explicou o nome do seu Deus, não com um substantivo, mas com um verbo, captando o dinamismo da sua Palavra e evitando a forma estática e inerte do ídolo¹³. O verbo aparece mesmo como nome próprio: “o *'ehyeh* [o *Eu sou*] enviou-me a vós”. *'Ehyeh* não é nome de divindade, embora aqui funcione como tal: só representa a ‘etimologia’/compreensão teológica do sentido do nome de Deus: *Yahvé*. O versículo 15 é uma espécie de tradução do versículo 14: passa da revelação da natureza de Deus (*'ehyeh*) à explicação do nome tradicional do Deus de Israel (*Yahvé*), que se conhecia desde havia muito.

Que a significação da expressão posta na boca de Deus terá sido a de presente, como “Eu sou aquele que sou”, parece confirmado pelo facto de assim a terem entendido os *Setenta*, a tradução grega da Bíblia Hebraica: ε.γ.ω̄ ελ.μ̄ ο, ω.ν (*ego eimi ho on*)¹⁴. Mas o sentido de futuro não se pode descartar totalmente desta forma verbal, que, na gramática hebraica, exprime simultaneamente o imperfeito, o presente e o futuro. A própria repetição do verbo *'ehyeh* manifesta a absoluta presença, que não se cinge ao presente mas se estende a um futuro sem fim. Alguns exegetas pensam que se trata da forma causativa do verbo *hayah*, significando “causar ser, criar”¹⁵. Certo é que *hayah* também é verbo de acção e significa “ser actuante”. Aqui significa a existência enquanto ela se exerce e se manifesta pela acção de Deus: exprime presença activa, actividade na história de Israel. Deus é o que actua e, actuando, redime os oprimidos: liberta, não tanto por “ser bom”, mas por “ser *Yahvé*”¹⁶. Além disso, para um semita, o nome próprio já contém em certa medida a pessoa portadora; tem valor dinâmico. *Aquele que é actua*; a *acção* divina revela o *ser* divino.

¹² Cf. D.J. McCARTHY, “Exod 3:14: History, Philology and Theology”, em D.J. McCARTHY, *Institution and Narrative*. Collected Essays (Analecta biblica 108; Biblical Institute Press; Rome 1985) 225-236.

¹³ Cf. G. RAVASI, *Esodo* (Leggere oggi la Bibbia 1.4; Queriniana; Brescia 1980) 35-37.

¹⁴ Cf. J.I. DURHAM, *Exodus* (Word Biblical Commentary 3; Word Books, Waco 1987) 34-39.

¹⁵ Cf. R.J. CLIFFORD, “Exodus”, *The New Jerome Biblical Commentary* (eds. R.E. BROWN — J.A. FITZMYER — R.E. MURPHY) (Prentice Hall; Englewood Cliffs, NJ 1993) 47.

¹⁶ Cf. H.O. THOMPSON, “Yahweh”, *The Anchor Bible Dictionary*, 6 (ed. D.N. FREEDMAN) (Double-day; New York — London — Toronto — Sydney — Auckland 1992) 1011-1012.

De qualquer modo, a fórmula implica grande dinamismo: quer dizer que Deus faz ser, se torna futuro, está lá, estará sempre presente ao lado do povo de escravos e pobres, para o favorecer, porque o seu próprio ser é incompatível com a escravidão. Exige a liberdade porque o seu ser também é essencialmente livre¹⁷. A forma verbal de futuro orienta para a futura relação de Deus com o seu povo: quem é Ele e o que faz emergirá na história que está por vir. O nome de *YHWH* constitui ele próprio um sinal de presença salvífica de Deus a favor do seu povo: a cada geração Ele faz ouvir o *Eu sou* numa presença que conta para libertar do mal.

Esta figura de estilo que usa o mesmo verbo na mesma pessoa na proposição principal e na relativa que lhe fica subordinada encontra-se frequentemente na Bíblia hebraica para exprimir uma indeterminação¹⁸. Mas aqui a fórmula deve ter um sentido positivo e não o de uma resposta evasiva e enigmática (como se quisesse manter Deus no mistério inominável, indeterminável)¹⁹. Esta conclusão confirma-se se temos presente que a fórmula do versículo 14 é uma tentativa de explicação teológica (não científica) do nome de Deus revelado. Seria ilógico negar que tal explicação quer ser positiva.

Para mais, a mesma figura de estilo pode ter valor de totalidade ou de intensidade²⁰. E é o sentido que também tem a nossa fórmula: “Eu sou aquele que sou simplesmente, totalmente, verdadeiramente”, em contraposição aos deuses, que não são. Em conclusão, a melhor tradução de *'ehyeh ašer 'ehyeh* seria *Eu sou o Existente*: o Deus que Israel deve reconhecer como realmente existente.

Então, esta gramática rebuscada não dava uma *definição* de Deus; nem Deus é definível. Não visava encerrar o ser e o agir de Deus dentro dos *limites* de um nome. Abria a riqueza infinita da sua natureza à meditação teológica. A explicação mantém intacto o mistério de Deus para o homem, embora tornando-o próximo e imediato, impressionante e transformante. Esta totalidade simultânea de proximidade e de Mistério transcendente

¹⁷ Cf. M. ALLARD, “Note sur la formule *'ehyeh ašer 'ehyeh*”, *Recherches de science religieuse* 45 (1957) 79-86.

¹⁸ “Envia a quem enviares” (Ex 4,13); “cozei o que cozerdes” (Ex 16,23). Fórmulas semelhantes em Ex 33,19; 1Sm 23,13; 2Sm 15,20; 2Re 8,1. Cf. M GREENBERG, *Understanding Exodus* (The Melton Research Center JTSA II/1: The Heritage of Biblical Israel; Behrman House; New York 1969) 74-87.

¹⁹ Como opina, por exemplo, W.D. JOHNSTONE, “Exodus”, *Commentary on the Bible* (eds. J.D.G. DUNN — J.W. ROGERSON) (Eerdmans; Grand Rapids, Michigan — Cambridge, U.K. 2003) 76. Veja P.K. McCARTER, “Exodus”, *The HarperCollins Bible Commentary* (ed. J.L. MAYS) (HarperSanFrancisco 2000) 125.

²⁰ Ver Ex 33,19; Ez 12,25; 36,20.

(inconfundível com o homem) encontra-se já aqui na teofania da sarça-ar-dente, que prepara a teofania do monte Sinai e é outra vertente dela²¹. A este texto está subjacente a tensão entre um Deus transcendente — Palavra inalcançável e inefável, o Absoluto verdadeiro Deus, não apreensível — e um Deus que se revela na história dos homens para os acompanhar nas suas lutas pelo bem.

3. A força teológica da explicação do Nome: Deus e o Ser

De qualquer forma que se traduza, a fórmula explica o nome *Yahvé* em termos de *ser*. E, para o semita, conhecer alguém pelo próprio nome é conhecê-lo no seu ser. Esta asserção, porém, carece de algum esclarecimento. Segundo uma larga maioria de exegetas contemporâneos, nesta tradução não se deveria ceder a qualquer abstracção ontológica sobre o Ser em si, a *asseidade*, o Ser absoluto e primeiro, a Essência suma, a Existência originária, o “Ente subsistente” em si. Dizem que todas estas noções e interpretações teriam sido posteriormente elaboradas pela filosofia grega²², mas esqueceriam que Deus se revela diante de Moisés como libertador. Esse sentido metafísico especulativo, explorado pelos Escolásticos da Idade Média e defendido por algumas teologias bíblicas do Antigo Testamento, seria estranho à mentalidade bíblica, para a qual *ser* é primeiramente *existir*, como que um *Dasein* da filosofia existencialista:

O nome YHWH está claramente orientado para a acção e não está imaginado de forma conceptual. Dito de outra maneira, o tetragrama não pode ser reduzido a uma fórmula dogmático-filosófica... Por conseguinte, a maior parte das

²¹ Cf. D.N. FREDMAN, “The Burning Bush”, *Biblica* 50 (1969) 245-246. Outras passagens bíblicas apresentam o Deus próximo como misterioso e transcendente. No relato de Gn 32,23-33, em Penuel (“face de Deus”), Jacob luta “contra Deus”, tem a certeza do abraço divino, mas fica sem saber o seu nome. Em Jz 13, Manoah e a sua mulher vêem Deus, mas não recebem resposta à pergunta sobre o seu nome, que aparece como indizível, de tal modo escapa à ordem do explicável em termos essencialistas e ultrapassa o entendimento humano. Ben Sirá (43,27-31) dirá que nunca se chega a falar convenientemente de Deus: não só não se pode encerrar em palavras, mas também não há palavras que exprimam plenamente o seu mistério. Aliás, a Bíblia tem outra maneira clássica de significar o mistério de Deus: diz que Ele é *santo*. Cf. G. AUZOU, *De la servitude au service*. Étude du livre de l’Exode (Connaissance de la Bible; Éd. de l’Orante; Paris 1961) 122.

²² Cujas influências não é certa nos *Setenta*, mas que se manifesta já em Sab 13,1, que contrapõe as coisas visíveis a “Aquele que é”.

especulações sobre o divino deve ser revista. Os conceitos filosóficos de transcendência, onipotência, infinito, devem ser considerados *sub specie historiae*, não *sub specie aeternitatis et absoluti*. A onipotência de Deus é mais a expressão da oração, da esperança, da fé e do amor de Israel do que uma declaração objectiva. O mesmo se deve dizer da transcendência e da eternidade ou de qualquer outro «atributo» divino, descoberto especulativamente. Certamente, Deus é transcendente e eterno, mas «na medida» em que o seu amor, a sua solicitude e o seu compromisso transcendem e ultrapassam a irreligião humana... O que impede o *'ehyeh* de ser uma declaração ontológica sobre a essência divina é a primeira pessoa do presente do indicativo²³.

Esta opinião exegética é respeitável. Não obstante, a perspectiva que olha para essa fórmula explicativa hebraica pode ser alargada. Também é possível entender esse *ser* na perspectiva que já poderia ter sido aberta na «*Wirkungsgeschichte* (*história da impressão* ou dos efeitos causados pela leitura)» pela versão dos *Setenta*, que introduziu no estaleiro da tradução o verbo grego *einai* (*ser*), retomado pelo latim *esse* (*ser*), numa altura em que a helenização da cultura judaica já estava muito avançada. Essa interpretação não comportava a universalidade de uma noção indiscutível mas a pluralidade de uma noção do *ser*, do qual já Aristóteles dizia que “se diz de diversas maneiras”²⁴. Poderia lançar-se a hipótese de que o *'ehyeh* já propusesse um excesso de sentido que enriquece a polissemia considerável do verbo grego *einai*, disponível na época dos *Setenta*, para traduzir Ex 3,14. Se o *einai* grego e, no seu seguimento, o *esse* latino sempre tiveram mais de um sentido, não teria podido acontecer o mesmo ao campo semântico do *'ehyeh* hebraico e do próprio sagrado tetragrama? Tendo mesmo em conta que o verbo *hayah* já significava “ser — estar — existir”, quem nos diz que aos ouvidos dos antigos hebreus a declaração *'ehyeh 'asher 'ehyeh* não soava já com vários sentidos, como revelação positiva que fazia pensar na existência, na eficácia, na fidelidade, no acompanhamento da história de Israel por parte do seu Deus, ou como revelação negativa que dissociava esse Nome de Deus dos valores utilitários e mágicos do poder que lhe eram ordinariamente associados? Poderíamos supor que o autor bíblico tenha querido

²³ A. LACOCQUE, “La révélation des révélations: Exode 3,14”, *Penser la Bible* (P. RICOEUR — A. LACOCQUE) (La couleur des idées; Seuil; Paris 1998) 314 e 325-327; cf. pp. 305-334.

²⁴ *Metafísica* E 2: “O Ser propriamente dito toma-se em várias acepções [*pollakôs légetai*]”.

e elevar a uma alta dignidade um verbo hebraico tão corrente como o verbo «ser», pensando o Ser de uma nova maneira e convidando a ajuntar à sua rica polissemia um campo novo de significação. Realmente, desde os Padres gregos e latinos até Leibniz era convicção comum que o Deus que se revelou a Moisés e o Ser da filosofia grega estavam ligados, sem se confundirem, no interior da compreensão da fé.

Ao termos isto em conta, somos conscientes de que, quando os Padres e os grandes Escolásticos diziam em uníssono que o *Ser* é o nome próprio de Deus, diziam ao mesmo tempo que o Ser é indefinível. Para esse efeito, jogaram sempre em estreita conjunção a via *apofática* (segundo a qual, não se pode afirmar nada de Deus ou só se pode afirmar negando, em termos daquilo que Ele não é) e a via da *analogia* (segundo a qual, se pode afirmar algo de Deus eminentemente, sob um certo aspecto e não sob outro), presupondo-se mutuamente uma à outra, na medida em que o que se nega é sempre algo que se representa e na medida em que elevar pela via da eminência um atributo de Deus equivale a negar o que desse atributo afirmamos ordinariamente²⁵. A via *apofática* ou negativa tem mais afinidade com a mística do que com a especulação demonstrativa. A via da *analogia* está ao serviço da compreensão dos dados da fé, oferecendo-lhe a razão/*logos* como suporte e iluminação.

Os Padres da Igreja e os grandes doutores medievais realizaram a conjunção do Ser com o Acto puro de Existir, e este com Deus. E essa iniciativa foi tomada pela especulação judeo-cristã e pelo pensamento da fé com base em Ex 3,14. A filosofia ofereceu a sua linguagem à fé, para esta penetrar mais um pouco no mistério de Deus. A convergência, sem fusão, entre *Deus* — na meditação bíblica — e o *Ser* (herdado dos gregos) foi um acontecimento do pensamento na alta Idade Média. Depois de ter durado mais de mil e quinhentos anos, desfez-se e tornou-se suspeita, quase uma aberração intelectual entre os teólogos (também entre alguns filósofos). Deu-se um divórcio entre a ideia de Ser e o Deus da fé. Esta dissociação, tendo-se acentuado nos neo-escolásticos, é afirmada pela maioria dos pensadores contemporâneos, em boa parte como efeito secundário duma ruptura mais radical acontecida no seio da cultura ocidental, à qual Nietzsche deu o

²⁵ De entre os Padres que fizeram exegese de Ex 3,14 emerge S. Agostinho, exegese inseparavelmente filosófica e teológica. Cf. É. ZUM BRUNN, “L'exégèse augustiniennne de «ego sum qui sum» et la «métaphysique de l'Exode»”, *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24* (Études augustiniennes; Paris 1978) 141-163.

nome de «morte de Deus». Eles pretendem afirmar o vazio de qualquer representação conceptual de Deus, como se esta fosse uma variante de idolatria: o Ser seria um desses conceitos, representação a evitar, em acordo com a proibição bíblica de fazer imagens de Deus.

Mas estes reparos, pertinentes sob certos aspectos, não deveriam impedir de ver uma íntima associação entre Deus e o Ser²⁶. De resto, seria difícil eliminar o verbo *ser* de qualquer tradução da fórmula explicativa do sagrado *Nome*. Convém evitar ver, também aqui, uma dicotomia aguda entre concepção hebraica e concepção grega. O texto não foi escrito originalmente em grego e está a montante de uma metafísica filosófica. Mas a fórmula hebraica *'ehyeh ašer 'ehyeh* dá sempre muito que pensar, no limite de cada nova tradução. A passagem continua a ser inspiradora para cada nova geração. De acordo com ela, a natureza do Deus de Israel nem é ser estático, nem eterna presença imóvel; dá-se a conhecer em acontecimentos históricos concretos, em que ele age como redentor e confirma o seu Ser definitivo com a sua Palavra.

4. A força expressiva do Nome: um Deus pessoal para a pessoa

Víamos que a revelação do nome de Deus se fazia na primeira pessoa do verbo *ser*. A primeira pessoa é experimentada como apelando a um *tu*, na situação dialógica que constitui a pessoa humana, em que o *eu* se torna *tu*: outra pessoa, externa a mim, torna-se o meu eco, a quem eu digo *tu* e que me diz *tu*. Isto quer dizer que Deus e o ser humano são vistos, pela fé bíblica, numa relação mútua que os define a ambos: o humano não se pode definir sem ser em relação com Deus; e Deus entende-se melhor como *Deus para* o ser humano. É possível dirigir-se a Ele e chamá-Lo pelo seu nome. O Deus do êxodo está acessível como «pessoa». Pode ser invocado,

²⁶ Esta é a opinião de P. RICOEUR, “De l’interprétation à la traduction”, *Penser la Bible* (P. RICOEUR — A. LACOCQUE) (La couleur des idées; Seuil; Paris 1998) 335-371, que argumenta com a convincente exposição que aqui deixámos resumida nos três parágrafos anteriores. E a diferença entre Atenas e Jerusalém na interpretação da revelação de Deus poderia ser mais esbatida do que se pensa quando se opõe o Ser a Deus: enquanto um judeu profundamente influenciado pelo helenismo como Moses Mendelssohn propõe traduzir Ex 3,14 como «Eu sou o Ser, que é eterno», o judeu Moisés Maimónides pede para pensar em Deus como um agente com um fim e não como sendo um ser com uma essência (*Guia de perdidos* I, 54-58). Deus é o que Deus faz — diz ele. Cf. A. LACOCQUE, “La révélation des révélations: Exode 3,14”, *Penser la Bible* (P. RICOEUR — A. LACOCQUE) (La couleur des idées; Seuil; Paris 1998) 329.

na certeza de que escuta o grito dos desfavorecidos, abrindo-lhes um caminho de libertação e de realização pessoal. Só não deve usar-se em vão, inútil ou indevidamente, nem “profanar-se”²⁷. O Nome é revelado expressamente para o subtrair ao uso mágico, evitado pelo próprio sentido que o Nome recebe ao expor-se em termos de primeira pessoa: revela-se a favor de um *tu* o Eu de um Deus que actua por absoluta iniciativa e não precisa de ser movido a agir²⁸. Pronunciar o seu nome é um acto de fé e de reconhecimento.

Porque nomear alguém é estar em relação com esse alguém, o nome do “Deus dos pais” é sinal de relação interpessoal²⁹. Ela emerge do contexto próximo nos versículos imediatamente anteriores e posteriores. Deus diz a Moisés: *'ehyeh 'immak*, “estarei contigo”³⁰; *'ehyeh 'im pîka*, “estarei com a tua boca” (4,12); “estarei [*'ehyeh*] com a tua boca e com a sua boca [de Aarão]” (4,15). Perguntando pelo nome de Deus a partir do seu êxodo para a liberdade, Israel queria aprofundar a sua nova relação pessoal com Ele e invocá-lo como Libertador da pessoa³¹. Ao pôr Deus a revelar o seu nome a Moisés, o narrador convida a pensar que a afirmação peremptória de que «Deus existe» só pode ser feita por Ele ou por um seu Enviado. Também só Ele pode revelar o próprio nome, mediante auto-manifestação. Nós, os humanos, o mais que podemos fazer é — o que fez Moisés — escutá-lo e aceitar a sua existência pessoal: “Escuta, Israel: Yahvé é o nosso Deus, só Yahvé” (Dt 6,4). A escuta é a forma de O procurar e de O encontrar. Ele revela-se na procura que os humanos fazem d’Ele. E quem pretender tê-Lo encontrado definitivamente redu-Lo a uma imagem ou a uma aparência.

O êxodo foi um momento privilegiado para os hebreus continuarem a procurar a verdadeira natureza de Deus. Até ali, relacionavam-se com Ele como com o “Deus dos vossos pais” (Ex 3,6.15). Agora a relação de Deus

²⁷ Lv 18,21; Dt 20,3. Cf. M. ROSE, “Names of God in the OT”, *The Anchor Bible Dictionary*, 4 (ed. D.N. FREEDMAN) (Doubleday; New York — London — Toronto — Sydney — Auckland 1992) 1001-1011; H.D. PREUSS, *Teología del Antiguo Testamento*. I: Yahvé elige y obliga (Desclée De Brouwer; Bilbao 1999 [original alemão: W. Kohlhammer; Stuttgart 1991]) 243-252.

²⁸ Cf. W.D. JOHNSTONE, “Exodus”, *Commentary on the Bible* (eds. J.D.G. DUNN — J.W. ROGERSON) (W.B. Eerdmans; Grand Rapids, Michigan — Cambridge, U.K. 2003) 75-77; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, I (Cristiandad; Madrid 1975) 163-208; S. MOWINCKEL, “The Name of the God of Mose”, *Hebrew Union College Annual* 32 (1961) 126. Veja em Ex 33,19 e Ez 12,25 outras auto-revelações de Deus na sua palavra.

²⁹ Cf. *Los libros sagrados*. I. *Pentateuco*. 1. *Génesis, Éxodo* (Cristiandad; Madrid 1970) 234-235.

³⁰ Ex 3,12. Cf. H.D. PREUSS, “Ich will mit dir sein”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 80 (1968) 139-173.

³¹ Cf. B.S. CHILDS, *Exodus*. A Commentary (Old Testament Library; SCM Press, London 1974) 71-80.

com Moisés é posta ao serviço do povo e reforça a união com ele. Para a fé, a solicitude pelo povo está em primeiro plano: é para bem do povo que Deus revela o seu nome³².

Na realidade, a revelação do nome *Yahvé* a Moisés capta um atributo fundamental de Deus, que, com matizes diversos, perpassará toda a Bíblia: um *Deus para* a pessoa e a favor da pessoa. Na doação do nome de *Yahvé* está implícita — se assim se pode dizer — a superação do «Deus em si», tornando-se também o «Deus para a pessoa», até que, depois de aparecer como «Deus com a pessoa, *immanu'el*», no Novo Testamento se revele também como o «Deus na pessoa», incarnado em Jesus de Nazaré.

Nessa revelação estão lançadas as bases para a aliança (frequentemente referida na tradição paralela de Ex 6,2-9): Israel é o povo de Deus e para Deus e *Yahvé* é o nome do Senhor da *aliança*. Assim o parece indicar, num contexto de aliança e numa referência evidente a Ex 3,14, a frase contrastante, de Oseias 1,9 (“Disse Yahvé: põe-lhe o nome de «Não meu povo», porque vós não sois o meu povo nem Eu sou para vós Aquele que sou”), que se deve entender no sentido de «deixarei de *estar lá* [*dasein*] para vós». O nome de Deus é nome associado à aliança. A revelação do nome corresponde à vontade de aliança. Dando o seu nome, Deus *deu-se* a si próprio. Quando o seu nome é invocado pelo povo, Deus entrega-se a ele entregando-lhe o próprio nome, e o povo procurará ser fiel Àquele que o protege³³. O nome funciona como uma espécie de rosto de Deus para o povo³⁴.

Descrita num contexto de libertação da escravidão, a revelação do nome de Deus torna perceptível uma relação salvífica, mediada pela acção de Moisés. A mensagem com que Moisés se apresenta diante do povo é a de convite à meditação: Ele é que liberta. Ele é *aquele que é para* libertar da escravidão. O nome de *Yahvé* manifesta-se e realiza-se nesse acontecimento libertador. Dizer «Deus existe» equivalia a dizer «mostrou-se como salvador»³⁵. Israel es-

³² Cf. H. GESE, “Der Name Gottes im Alten Testament”, *Der Name Gottes* (ed. H. von STIETENCROM) (Patmos; Düsseldorf 1975) 75-89.

³³ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia (Almendro; Córdoba 1994) 31-64.

³⁴ O Deuterónimo fala do templo de Jerusalém como “morada do seu nome” para indicar a presença e a bênção que irradiam do único lugar de culto para todo o povo (Dt 12,11; 14,23). Grafando o “nome” e não “Yahvé”, evita limitar Deus (nome = pessoa) a um lugar e assegura ao povo a possibilidade de O encontrar no culto do templo.

³⁵ Isto não era a definição dogmática de um monoteísmo abstracto ou teórico, mas a proposta de um monoteísmo prático, como se infere de Ex 15,11 e Sl 89,7-9, entre outros textos. Cf. M. WEIPPERT, “Synkretismus

tará ‘religado’ pela fé a um Deus que não tem história divina, mas dirige a história humana³⁶. A história é a arena da auto-revelação de Deus. E, desde então, a história de Israel também se define pelo que Deus fez por ele. A revelação divina não é informação sobre Deus e sobre a sua natureza, mas um convite a confiar naquele que quer fazer história com o povo, começando por libertá-lo. O futuro da relação de Israel com o seu Deus não é um salto no desconhecido, porque desde o êxodo o captou como Deus para o povo.

Conclusão

Yahvé é o nome absolutamente novo do “Deus dos pais” adorado pelos antepassados dos hebreus, originários da Mesopotâmia. Foi adoptado ou recebido como nome próprio do Deus de Israel na passagem pelo Sinai ou, de qualquer forma, no tempo pós-patriarcal e pré-monárquico³⁷. Muito mais tarde, foi explicado teologicamente em termos de “ser, existir”, com uma etimologia popular a partir do verbo hebraico com esse significado.

A explicação teológica foi-se configurando pouco a pouco, em associação à narrativa fundadora que dava significado à experiência humana e religiosa do êxodo. Porque este acontecimento originário tinha grande força mobilizadora, com o tempo foi-se carregando de significação, à medida que a comunidade se ia interpretando ou revendo à luz dele. O poder do acontecimento suscitou a sua hermenêutica. Do *acontecimento* brotou o sentido, que se foi ‘dando’ por meio da *palavra*, após meditação prolongada, com distância e mais profundidade por parte do povo: acontecimento e palavra que em hebraico se dizem da mesma maneira, *dabar*. Assim, também a narrativa da revelação do nome *Yahvé* é mensagem, um acontecimento grávido de sentido, redigido a partir da perspectiva do seu desenlace e da experiência global da história de Israel, mais como profissão de fé do que como relato factual.

und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel”, *Kultur und Konflikt* (eds. J. ASSMANN — D. HARTH) (Frankfurt 1990) 143-179; J.C. de MOOR, *The Rise of Yahwism. The Roots of the Israelite Monotheism* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 91; University Press-Peeters; Leuven 1997).

³⁶ Cf. R. de VAUX, *Histoire Ancienne d’Israël. Des origines à l’installation en Canaan* (Études bibliques; J. Gabalda; Paris 1971) 329-337; H. KÜNG, “Existe Dios?” (Cristiandad; Madrid 1979) 846-847.

³⁷ Cf. D.J. McCARTHY, “Exod 3:14: History, Philology and Theology”, em D.J. McCARTHY, *Institution and Narrative. Collected Essays* (Analecta biblica 108; Biblical Institute Press; Rome 1985) 312-315.

Se o Êxodo é por excelência o livro da revelação do nome de Deus ao seu povo³⁸, o importante é que essa revelação aparece contextualmente ligada à saída do povo da escravidão (Ex 3,1-15). Na consciência do Israel bíblico que captou o nome de Deus *Yahvé*, é o êxodo que inaugura a sua história enquanto povo: de facto, os teólogos que escreveram as páginas do actual livro chamam pela primeira vez nesse contexto a Israel ‘*am*, povo, uma nação, e ‘*ammi*, meu povo (por exemplo, em Ex 3,7). O nome próprio de Deus Libertador fica marcado pela “memória” do êxodo. Essa memória nota-se bem no Sl 136, uma ladainha de aclamações que referem Deus como “Aquele que feriu o Egipto nos seus primogénitos... e tirou Israel do meio deles”, indicando que Deus participa na história do povo como agente indispensável.

A revelação do nome de Deus a Israel representa um enorme progresso na história da descoberta da imagem do verdadeiro Deus pelos humanos e uma novidade na história das religiões. Pondo-o a revelar o seu nome, não só se afirma que este Deus deve contar muito para Israel, mas concebe-se de modo diferente de outras potências divinas conhecidas até então: é demasiado grande, demasiado sublime e demasiado diferente para se poder meramente representar numa imagem, que não seria ao fim de contas senão a humana ampliada. No contexto das religiões circundantes, esta era uma visão religiosa nova e de enorme profundidade espiritual³⁹. Deus aparece como amor e também como exigência. Não é um “deus desconhecido” (Act 17,23), nem é necessário procurá-lo na incerteza. E, enquanto na Babilónia o deus Marduk tinha cinquenta nomes⁴⁰, o Deus de Israel tem um só, inconfundível. Pelo seu Nome deve distinguir-se dos outros deuses, podendo apreciar-se a diferença:

Todos os povos caminham invocando cada um o nome dos seus deuses. Mas nós caminhamos invocando o nome de Yahvé, nosso Deus para sempre (Mi 4,5).

Mediante ele, fé, oração, culto e consciência moral sofrem uma transformação em relação a todos os fenómenos correspondentes da história

³⁸ Ex 3,9-15; 6,2-9; 33,12-34,28.

³⁹ Cf. J. BOTTÉRO, “Le Dieu de la Bible”, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible?* (J. BOTTÉRO — M.-A. OUAKNIN — J. MOINGT) (Seuil; Paris 1997) 31.

⁴⁰ Como se afirma na epopeia acádica da criação, *Enuma eliš*, Tabuinha VI,120-VII,144: texto em F. LARA PEINADO, *Enuma elish*. Poema babilónico de la creación (Paradigmas; Trotta; Madrid 1994) 80-88.

das religiões. Esta captação mais perfeita sofreu um processo longo, como se vê a partir de Js 24⁴¹.

Enquanto, na visão platónica, deus é o centro donde os humanos saíram, estando perdidos na matéria, e a sua salvação supõe abandonar o mundo — subindo por amor contemplativo para a altura do ser originário, retornando à origem divina da alma e encontrando nessa origem a beleza da verdadeira existência —, na visão bíblica *Yahvé* é o Deus que vem e intervém no mundo da história humana, vê a opressão dos hebreus e chama Moisés como mediador para os libertar. Mais do que receptivo, o seu amor é activo: “Eu sou Yahvé, teu Deus, que te tirei da terra do Egipto, da casa da escravidão” (Ex 20,2). Com a revelação do seu nome, *Yahvé* também responde à opressão de Israel pelo Egipto com um discurso que a rejeita. A revelação do Nome de Deus mostra Quem é Ele. Não é o deus menor e acomodado dos egípcios. É o Deus atento ao clamor dos explorados e indispensáveis como mão-de-obra barata; é o Deus que não hesita em tomar partido pelos que não têm o poder. Isto soa já a evangelho: “Deus está por nós” (Rm 8,31).

A melhor maneira de sobreviver à opressão do homem contra o homem é conseguir dar-lhe um sentido. Ora, a teologia hebraica deu sentido à opressão, inscrevendo-a num fundo de esperança miraculosa, que vê Deus a desencadear um processo de libertação na história dos hebreus. Ver Deus como *Yahvé* significava saber esperar contra o desespero e para além de qualquer limite humano de espera. Essa visão começava a preparar a fé para ver a encarnação de Deus na história humana e no ser humano.

⁴¹ Pode aprofundar este tema em G. AUZOU, *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode* (Connaissance de la Bible; Éd. de l'Orante; Paris 1961) 111 129.