



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO**  
**PRÓ-REITORA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E**  
**INOVAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**  
**MESTRADO**

**VANDO MARQUES GOMES**

**O EU SOU (*EGŌ EIMÍ*) DO IV EVANGELHO E SEU ENRAIZAMENTO  
NA TRADIÇÃO BÍBLICA DA AUTORREVELAÇÃO DO NOME DIVINO**

RECIFE

2023

VANDO MARQUES GOMES

**O EU SOU (*EGŌ EIMÍ*) DO IV EVANGELHO E SEU ENRAIZAMENTO  
NA TRADIÇÃO BÍBLICA DA AUTORREVELAÇÃO DO NOME DIVINO**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemático-Pastoral.

Linha de Pesquisa: Hermenêutica Bíblica e Teológica.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni.

RECIFE

2023

## FICHA CATALOGRÁFICA

ELABORADA NA BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAP - PE

G633e

Gomes, Vando Marques

O Eu Sou (Egô Eimí) do IV evangelho e seu enraizamento na tradição bíblica da autarrevelação do Nome Divino / Vando Marques Gomes, 2023.

119 f.

Orientador: Cláudio Vianney Malzoni.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Teologia. Mestrado em Teologia, 2023.

1. Bíblia. N.T. João. 2. Jesus Cristo - Divindade.  
3. Deus - Nome - Doutrina bíblica. I. Título.

CDU 226.5

Luciana Vidal - CRB 4/1338

**VANDO MARQUES GOMES**

**O EU SOU (EGÔ EIMÍ) DO IV EVANGELHO E SEU ENRAIZAMENTO  
NA TRADIÇÃO BÍBLICA DA AUTORREVELAÇÃO DO NOME DIVINO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco como requisito para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Aprovada em: 28 de fevereiro de 2023.

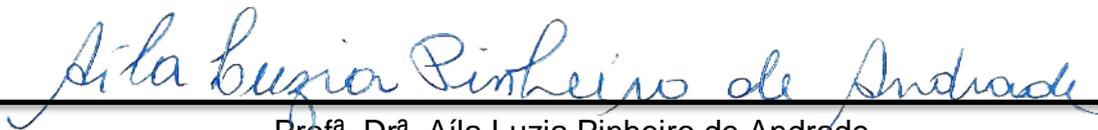
**BANCA EXAMINADORA**



---

Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni

(Orientador)



---

Profª. Drª. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade

(Leitor interno)



---

Prof. Dr. Clodomiro de Souza e Silva

(Leitor externo)

## AGRADECIMENTOS

A gratidão é a linguagem de uma alma que reconhece não poder realizar nada por si mesma. Sabe que sua história está marcada pelos desafios que o tempo e as estradas árduas da vida impõem, trazendo consigo as marcas das lutas que foram travadas dentro e fora de si para poder conquistar algo ou chegar a algum lugar. A gratidão é a linguagem de um coração que sabe que não pode realizar nada sem auxílios diversos, seja de mãos que se estendem para apoiar, seja de outros corações que pulsando num ritmo de amizade nos ajudam a não desacelerar o passo.

Agradeço a Deus que me deu forças e sustentação para seguir na aventura dos estudos e a perseverar nessa pesquisa. Ele que nos revela tudo e nos faz bem-aventurados por conhecer seu Nome e sua presença salvífica na história, também é aquele que nos faz olhar na direção certa, para sabermos qual estrada trilhar e onde vamos repousar quando em nossos ouvidos ressoar a expressão: Eu Sou.

- Agradeço a Comunidade religiosa onde estão fincadas as raízes de minha vocação, Congregação dos Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus, Província Brasil Recife – BRE, pela confiança e apoio.

- Agradeço a Professora Dra. Aíla Pinheiro de Andrade pela gentileza em disponibilizar preciosos materiais bibliográficos para a pesquisa sobre o Antigo Testamento.

- Um agradecimento todo especial ao Professor Dr. Cláudio Vianney Malzoni por ter orientado essa pesquisa com extrema paciência, zelo e rigor acadêmico. Além de sempre estimular os alunos a mergulhar profundamente no mar dos tesouros guardados na Escritura Sagrada. O sábio não é apenas quem possui muito conhecimento, mas sim quem aprende a distribuir seus dons e compartilhar seu saber com outras vidas, tornando-as mais ricas e belas.

## RESUMO

A presente pesquisa tem como objeto de estudo o Eu Sou (Egō eimí) do IV Evangelho, pronunciado diversas vezes por Jesus na obra joanina, e seu enraizamento na tradição bíblica da autorrevelação do nome divino. O objetivo é refletir sobre o sentido desse Eu Sou para o IV Evangelho em suas três formas de ocorrência: a simples, a absoluta e a acompanhada de predicativos; além de aprofundar quais os antecedentes veterotestamentários que inspiraram o autor do Evangelho nas autodeclarações Eu Sou de Jesus e seu paralelo com as autoproclamações de YHWH, quando também pronuncia o Eu Sou. A metodologia usada foi essencialmente a da pesquisa bibliográfica. Quanto aos resultados alcançados, aparece primeiramente que o Eu Sou de Jesus é uma fórmula de revelação como o Eu Sou do Antigo Testamento e faz parte da tradição da autorrevelação divina que perpassa toda a Escritura. Em segundo lugar, esse Eu Sou de Jesus encontra suas raízes na auto-apresentação de YHWH em Ex 3,14b, como *'ēhəyeh*, mas principalmente nas autoproclamações *'ānî hū'* da literatura do Dêutero-Isaias, que ressaltam a unicidade do Deus verdadeiro. A terceira noção importante é a de que esse *'ānî hū'* da literatura profética se fortaleceu tanto que as tradições rabínicas proclamavam o nome de Deus com uma versão que ressaltava particularmente a intimidade e solidariedade entre YHWH e Israel: era o *'ānî wehū'* (Eu e Ele). Essa versão foi retomada pelo autor do IV Evangelho para mostrar a unidade e solidariedade entre Jesus e o Pai. Em quarto lugar, o Eu sou do IV Evangelho está a serviço da cristologia e do anúncio soteriológico que o evangelista quis ressaltar, além de mostrar quem Jesus é em relação à humanidade e o que oferece em sua missão de enviado do Pai quando o Eu sou encontra-se unido a vários predicados exclusivos para ele. Em último lugar, para o evangelista, Jesus e YHWH não são dois deuses, mas o Pai e o Filho em plena intimidade. Assim, tudo que pertence ao Pai é dado ao Filho, inclusive o seu nome sagrado; por isso, ele pode dá-lo a conhecer plenamente a todos que lhe foram confiados.

**Palavras-Chave:** Evangelho segundo João. Nome de Deus. Eu Sou.

## ABSTRACT

The present research has as its object of study the I Am (*Egō eimi*) of the Fourth Gospel, pronounced several times by Jesus in the Johannine work, and its roots in the biblical tradition of the self-revelation of the divine name. The objective is to reflect on the meaning of this I Am for the IV Gospel in its three forms of occurrence: the simple, the absolute and the accompanied by predicatives; in addition to deepening the Old Testament antecedents that inspired the author of the Gospel in the self-declarations I Am of Jesus and its parallel with the self-proclamations of YHWH, when he also pronounces the I Am. The methodology used was essentially that of bibliographical research. As for the results achieved, it first appears that the I Am of Jesus is a formula of revelation like the I Am of the Old Testament and is part of the tradition of divine self-revelation that permeates all of Scripture. Secondly, this I Am of Jesus finds its roots in the self-presentation of YHWH in Ex 3,14b, as *'ēhəyeh*, but mainly in the self-proclamations *'ānī hū'* of the literature of Deutero-Isaiah, which emphasize the uniqueness of the true God. The third important notion is that this *'ānī hū'* of the prophetic literature became so strong that the rabbinical traditions proclaimed the name of God with a version that particularly emphasized the intimacy and solidarity between YHWH and Israel: it was the *'ānī wehū'* (I and he). This version was taken up by the author of the Fourth Gospel to show the unity and solidarity between Jesus and the Father. Fourthly, the I am of the IV Gospel is at the service of Christology and the soteriological proclamation that the evangelist wanted to emphasize, in addition to showing who Jesus is in relation to humanity and what he offers in his mission as an envoy of the Father when the I am it is joined to several predicates unique to it. Finally, for the evangelist, Jesus and YHWH are not two gods, but the Father and the Son in full intimacy. Thus, everything that belongs to the Father is given to the Son, including his sacred name; so he can make it fully known to all entrusted to him.

**Key words:** Gospel according to John. God's Name. I Am.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	08
2. A AUTORREVELAÇÃO DE YHWH NO ANTIGO TESTAMENTO: FIGURA DE PROMESSAS SALVÍFICAS .....	14
2.1. CAMPO SEMÂNTICO DA AUTORREVELAÇÃO DIVINA NO ANTIGO TESTAMENTO .....	15
2.2. AUTORREVELAÇÃO DE YHWH NAS NARRATIVAS DO ÊXODO: EXPERIÊNCIA FUNDANTE DO POVO DE ISRAEL .....	24
2.3. EXPRESSÕES DO MONOTEÍSMO NAS NARRATIVAS DO ÊXODO .....	26
2.4. SENTIDO DO "EU SOU" PARA O ANTIGO TESTAMENTO.....	35
2.4.1. Importância do nome de Deus e dos nomes para Deus na fé israelita .....	36
2.4.2. Função e sentido de 'ănî hû' na autorrevelação veterotestamentária .....	45
3. A AUTORREVELAÇÃO DO VERBO ENCARNADO: REALIZAÇÃO DA MANIFESTAÇÃO DIVINA E DAS PROMESSAS SALVÍFICAS.....	57
3.1. AS VÁRIAS FUNÇÕES DO "EU SOU" ( <i>EGÔ EIMÍ</i> ) E SUA APLICAÇÃO A JESUS NOS EVANGELHOS .....	58
3.1.1. A forma "Eu Sou" ( <i>Egô eimí</i> ) em suas várias funções literárias .....	59
3.1.2. Jesus e o "Eu Sou" na tradição sinótica .....	63
3.2. SENTIDO DO "EU SOU" ABSOLUTO PARA O IV EVANGELHO.....	69
3.2.1. Aquele que diz "Eu Sou": Jesus se apresenta e se revela em Jo 4,26; 6,20; 18,5.6.8.....	71
3.2.2. O sentido do "Eu Sou" absoluto em Jo 8,24.28.58 e 13,19 .....	79
3.3. JESUS E AS AUTODECLARAÇÕES PREDICATIVAS DE TIPO "EU SOU": EXPRESSÕES SALVÍFICAS.....	90
3.4. "MANIFESTEI O TEU NOME ÀQUELES QUE DO MUNDO ME DESTE" (Jo 17,6); "PAI SANTO, GUARDA-OS EM TEU NOME, QUE ME DESTE" (Jo 17,11) .....	110
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	116
REFERÊNCIAS.....	120

## 1. INTRODUÇÃO

No Novo Testamento, o IV Evangelho ocupa um lugar singular, seja pela sua natureza peculiar em relação aos sinóticos, ainda que não seja totalmente alheio à tradição dos mesmos; seja pelas questões que envolvem o processo da certificação da autoria, de sua composição, e as possíveis motivações que impulsionaram o surgimento do texto; ou também pela sintonia teológica com mais quatro textos do Novo Testamento, os quais a tradição atribuiu ao mesmo autor, sendo três cartas e um apocalipse, ainda que esse último tenha levado mais tempo para entrar no cânon por dificuldades em atribuir sua autoria a uma figura importante para a vida cristã primitiva. Essa obra exerceu fascínio em diversos grupos e personagens históricos, a exemplo dos padres da Igreja: Irineu de Lião, Clemente de Alexandria, Orígenes e Agostinho; também em personalidades e grupos de pensamento gnóstico, como Bardaisan, Valentino e os valentinianos<sup>1</sup>; e não poderia faltar a referência às comunidades cristãs que encontraram nesse texto os elementos essenciais para a instrução dos catecúmenos.

Sem dúvidas, o final do IV Evangelho, sem considerar o epílogo, consegue sintetizar bem para o leitor a mais elementar intenção da obra para vida dos que por ela se deixam atrair, ao lhes dizer: “Jesus fez ainda, diante de seus discípulos, muitos outros sinais que não se acham escritos neste livro. Estes, porém, foram escritos para credes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome” (Jo 20,30-31)<sup>2</sup>. Nesses dois versículos finais, o autor resume o objetivo de todo seu trabalho. Sua obra consiste em apresentar Jesus a seus leitores, fazendo aquilo que também os sinóticos empreenderam como tarefa primordial, responder a uma pergunta importante para judeus, pagãos em processo de conversão e comunidades cristãs ainda em maturação da própria experiência de intimidade com o galileu que foi crucificado, mas que é anunciado pelos seus seguidores como ressuscitado: quem é Jesus?

Esse objetivo do Evangelho, sendo a boa notícia para todos os que tiverem acesso a ele, encontra-se expresso na afirmação cristológica de Jo 20,31 e revela a maturidade de fé à qual chegaram o redator do texto e boa parte da comunidade do

---

<sup>1</sup> DODD (2003, p. 137-158) dedica o capítulo V da primeira parte de sua obra “A Interpretação do Quarto Evangelho”, para tratar dessa questão gnóstica que parecia ser uma realidade bem presente no tempo em que o Evangelho foi escrito.

<sup>2</sup> **BÍBLIA de Jerusalém**; p. 1894. As citações bíblicas dessa dissertação, sem que seja dada outra indicação, foram tomadas de Bíblia de Jerusalém, edição de 2008.

discípulo amado: “para credes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus”. Aqui se harmoniza e se afirma o caráter dual da pessoa de Jesus, sendo homem e Deus, que já foi anunciado desde o prólogo: “e o Verbo se fez carne e habitou entre nós; e nós vimos sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e verdade” (Jo 1,14). O que se percebe com essas afirmações que marcam o começo e o fim do Evangelho, como se fossem a moldura de um belo quadro, é que toda a obra está direcionada para o desenvolvimento de uma sólida cristologia do anúncio, mostrando que não há contradição em crer no Deus de Israel e no messianismo divino de Jesus de Nazaré. Esse Jesus é o Filho no qual o Pai imprime o poder de seu nome divino e pelo qual revela, por meio de suas palavras e ações dirigidas à humanidade, estar em plena unidade, sem que isso constituísse ameaça à fé monoteísta.

É justamente por isso que se percebe, no IV Evangelho, a forte centralidade cristológica e soteriológica que o coloca em sintonia com a tradição bíblica veterotestamentária da autorrevelação de Deus, entrelaçando suas raízes agora com as do Novo Testamento na pessoa de Jesus e sua autorrevelação como Verbo divino encarnado na história humana. Por isso, a autocomunicação pessoal de YHWH com os israelitas, a revelação de seu nome sagrado, as promessas de salvação e a afirmação de que só há um Deus que pode realizar as expectativas de vida da humanidade, encontram sua plena realização na pessoa e nas ações de Jesus, Filho do homem e Filho de Deus. Não é por acaso que certas palavras do vocabulário joanino exibem grande profundidade teológica, pois aparecem com constância para ajudar o leitor a perceber o sentido do tema da revelação para o Evangelho, tais como os verbos: manifestar, conhecer, testemunhar, crer; além de substantivos relevantes: palavra, verdade, testemunho, testemunha, luz, glória, sinal, nome.

Não é por acaso que o evangelista deu ênfase à autorrevelação de Jesus com a fórmula “Eu Sou”. Essa expressão usada no Evangelho joanino expressa tanto a cristologia funcional (a pessoa de Jesus em relação à salvação do homem), como a essencial (a pessoa de Jesus em sua relação única com o Pai). Por isso, o estudo do tema teológico do “Eu Sou” do IV Evangelho e seu enraizamento na tradição bíblica do nome divino é importante na medida em que faz compreender que a vinda de Jesus na história humana é um acontecimento decisivo e definitivo

em triplo tom: revelatório, soteriológico e escatológico. Nesse “Eu Sou” e em seus atributos estão condensados simultaneamente a força da cristologia e o anúncio soteriológico que costumam as outras temáticas de todo o texto evangélico.

Outra justificativa importante para o desenvolvimento dessa pesquisa está no fato de serem escassos os trabalhos acadêmicos dedicados ao tema da autorrevelação de Jesus com o foco na sentença “Eu Sou” (*Egō Eimí*) do IV Evangelho e seu lugar na tradição bíblica do nome divino. O que ainda se encontra é alguma referência à autorrevelação de Jesus como tópico ou explanação genérica em algum artigo, dissertação ou tese. Também não se encontram obras dedicadas exclusivamente ao assunto, mas apenas um discorrer sobre ele em comentários ao Evangelho, sendo geralmente um fragmento trabalhado pelos exegetas frente às várias nuances da teologia joanina.

Essa pesquisa ainda se justifica quanto a sua pertinência para a vida cristã, pois refletir sobre esse “Eu Sou” (*Egō Eimí*) do IV Evangelho, oferece elementos teológicos e exegéticos que possibilitam uma coerente hermenêutica de realidades que afetaram e ainda afetam os cristãos:

- Internamente, a instabilidade da fé, pela falta de clareza catequética e cristológica de quem é este Jesus apresentado pelo IV Evangelho, gerando a criação pessoal de falsos perfis ao tentar adequá-lo à percepção de cada cristão para satisfazer, assim, anseios individuais.

- Externamente, quando se percebe a crítica contemporânea contrária ao cristianismo e a negação de seu valor social, visto em sua fé e em seu *modus vivendi* como estranho e deslocado da atualidade, incompatível com os moldes da sociedade e, por isso, em constante tensão com seus diversos grupos e representantes.

É considerando tudo isso que uma hermenêutica da autorrevelação de Jesus no IV Evangelho e da experiência de fé da comunidade joanina pode ajudar o cristão de hoje a tomar consciência de si mesmo, alcançar uma fé madura e despertar para o exercício corajoso de seu papel no mundo: testemunhar o Verbo eterno que se deixou ver e ouvir quando proclamou seu “Eu Sou” na existência humana, pois se fez carne em nós e para nós.

A metodologia usada para construir a reflexão é a da pesquisa bibliográfica, produzida com o uso do método histórico crítico para analisar textos bíblicos do

Antigo e do Novo Testamento que tratam do “Eu Sou” na tradição bíblica da autorrevelação do nome divino, analisando e cruzando os estudos de vários exegetas que se dedicaram às reflexões sobre o IV Evangelho e que possibilitaram a redação dessa dissertação.

Alguns desses autores e certas obras podem ser considerados como bases para o desenvolvimento do tema. Tratando do “Eu Sou” no contexto do Antigo Testamento foram importantes os seguintes nomes e textos: T. Römer e sua obra *A origem de Javé*, que procurou fazer uma reflexão histórico-crítica de como o culto a YHWH se firmou entre os israelitas a partir da compreensão das origens de seu nome divino; outra obra importante é a de T. N. D. Mettinger, *O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia*, dando atenção especialmente à tradição do nome divino para a fé israelita. Contudo, o texto mais importante dessa parte é o de C. H. Williams, com a obra *Eu sou Ele: a interpretação do 'anî hû' na literatura judaica e cristã primitiva*<sup>3</sup>, destacando que, na expressão 'anî hû', traduzida como “Eu Sou” e tomada como nome divino na poesia dêutero-isaiana, está uma clara fórmula de revelação do Antigo Testamento, proclamando a unicidade do Deus verdadeiro para o monoteísmo israelita e servindo de base para o “Eu Sou” do IV Evangelho.

Já para o desenvolvimento do tema do “Eu Sou” no Novo Testamento, destacam-se: C. H. Dodd com sua obra *A interpretação do Quarto Evangelho*, considerada uma das obras clássicas sobre o estudo desse texto joanino e rico em reflexões sobre o ambiente de composição do texto, além de dedicar uma parte considerável de seu estudo às ideias mestras do Evangelho; também J. O. Tuñí-Vancells com a obra *O testemunho do Evangelho de João* que consiste em uma introdução ao estudo do IV evangelho e faz uso intenso do método histórico-crítico para tratar diversas questões históricas, exegéticas, literárias e teológicas. Na parte dos comentários ao Evangelho segundo João, três autores são constantemente citados nessa pesquisa: R. Brown, J. Beutler e C. Malzoni. Cada um desses três comentários dedica uma parte inicial para as questões histórico-redacionais mais importantes do IV Evangelho, com riqueza de informações, e se empenham em análises exegéticas minuciosas de todo o corpo da Obra, comentando todos os

---

<sup>3</sup> WILLIAMS, C. H. **I am He**: the Interpretation of 'Anî Hû' in Jewish and Early Christian Literature. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

capítulos e destacando os versículos mais elementares em suas questões literárias e teológicas. De maneira especial, R. Brown reserva o apêndice IV, do I volume, de seu comentário ao Evangelho de João para tratar especialmente sobre o “Eu Sou” (*Egō Eimí*).

Considerando tudo que já foi dito, o que se propõe fazer nessa pesquisa é trazer mais reflexões sobre o aspecto central do texto que está na autorrevelação de Jesus, principalmente quando ele pronuncia o “Eu Sou”, situando-a na tradição da autorrevelação do nome divino que perpassa toda a Escritura. O ponto focal para tratar esse tema é a expressão “Eu Sou” (*Egō Eimí*), em sentido absoluto, refletida em paralelo com as expressões hebraicas *’ēhəyeh* (Ex 3,14b), *’ānī hū’* (da poesia dêutero-isaiana) e *’ānī wehu’* (*variante litúrgica da tradição judaica tanaítica para o ’ānī hū’*), usadas para o “Eu Sou” do Antigo Testamento quando trata da revelação do nome divino; como também o “Eu Sou” com vários predicativos de autodeclaração (pão vivo; porta; bom pastor; caminho, verdade, vida; luz; videira; ressurreição) para mostrar o caráter divino de Jesus como Verbo eterno do Pai e encarnado na realidade humana.

O caminho sistemático foi organizado em duas partes: a autorrevelação de YHWH no Antigo Testamento, como figura das promessas salvíficas, e a autorrevelação do Verbo encarnado, na perspectiva da realização dessas promessas. Esse esquema busca a fidelidade ao movimento de diálogo com o Antigo Testamento que aparece no próprio IV Evangelho, dependendo do esquema figura e realização, amplamente usado em todo o Novo Testamento, segundo o qual o Cristo leva à realização o que a tradição veterotestamentária indica em figura.

Cada uma dessas partes tem suas subdivisões. Na primeira parte, de início, será apresentada a pluralidade das palavras hebraicas e gregas que fazem parte do campo semântico que trata da autorrevelação divina no Antigo e no Novo Testamento. Em seguida, será tratada a autorrevelação de YHWH com foco nas narrativas do Êxodo, mostrando que o Deus que se revela nominalmente a Moisés e ao povo de Israel (Ex 3,14-15), é o mesmo que elege esse povo como seu, torna seu nome conhecido entre as nações pelos grandes atos salvíficos em benefício de seu povo amado e estabelece com ele uma aliança para ser reconhecido e proclamado como o único e verdadeiro Deus. Na sequência, serão apresentadas as expressões da fé monoteísta que podem ser percebidas nas narrativas do Êxodo. Por fim, será

trata a revelação do nome divino para os israelitas, principalmente no tocante ao sentido que o “Eu Sou” assumiu na literatura veterotestamentária, seja tomando o texto de Ex 3,14, no qual aparece a expressão *’ēhəyeh ’āšer ’ēhəyeh* dirigida a Moisés, sobre a qual se apoia o tetragrama divino; seja na noção do *šem hammēpôraš*, assumido pela fé israelita como realidade de extrema santidade e caráter impronunciável do nome sagrado; até chegar nas formas especiais desse nome divino, *’ānī hū’* e *’ānī wehu’*, que aparecem no Dêutero-Isaías e tradições judaicas, traduzidas para o grego com o termo *Egó Eimí* (Eu Sou) e retomadas pelo autor do IV Evangelho para a autorrevelação de Jesus.

Na segunda parte, serão trabalhadas as várias funções literárias que o “Eu Sou” possui, principalmente como fórmula de revelação, além de como é usado para Jesus nos sinóticos e no IV Evangelho. Na sequência, será aprofundado o sentido desse “Eu Sou” para o desenvolvimento da cristologia do IV Evangelho, ressaltando o caráter de autoapresentação solene de Jesus em Jo 4,26; 6,20 e 18,5.8, como também sua autorrevelação divina direta ao reivindicar para si o “Eu Sou” absoluto em Jo 8,24.28.58 e 13,19. Em seguida, o foco será apresentar o “Eu Sou” de Jesus ligado a autodeclarações predicativas que usam múltiplas imagens metafóricas e poéticas para desenvolver o tema da soteriologia no Evangelho. Para finalizar, virá uma breve reflexão sobre qual foi o nome divino que Jesus deu a conhecer a seus discípulos.

Para iniciar esse longo plano de reflexão sobre o “Eu Sou” que Jesus pronuncia repetidamente no IV Evangelho e tudo o que ele implica para o tema da autorrevelação do nome divino, faz-se necessário buscar seu sentido nas raízes da tradição da autorrevelação do nome divino na literatura do Antigo Testamento, percebendo como a manifestação de YHWH foi acolhida e refletida pelos israelitas no horizonte das promessas e ações salvíficas de um Deus essencialmente autocomunicativo.

## 2. A AUTORREVELAÇÃO DE YHWH NO ANTIGO TESTAMENTO: FIGURA DE PROMESSAS SALVÍFICAS

O primeiro empreendimento dessa pesquisa, direcionada ao aprofundamento da importância do "Eu Sou" (*Egō eimí*) do IV Evangelho e seu enraizamento na tradição bíblica da autorrevelação do nome divino, para mostrar Jesus em sua revelação pessoal, consiste em fazer um movimento de recuo para o Antigo Testamento e perceber qual é a importância da autorrevelação divina para o povo de Israel<sup>4</sup>.

É pensando na iniciativa comunicativa de Deus para com a humanidade, expressão da gratuidade de seu amor, e no seu constante mostrar-se ao homem como sendo a fonte, o fundamento e o sentido de sua existência que se pode falar de uma tradição da autorrevelação de YHWH e do nome divino no Antigo Testamento. Na verdade, essa tradição percorre toda a Sagrada Escritura, de ponta a ponta, mas, na perspectiva cristã, só com Jesus vai atingir sua plenitude inequívoca (Jo 14,8-11).

Assim, ver e ouvir a autorrevelação divina é experimentar suas obras, isso porque a manifestação de Deus e a salvação que ele realiza não são coisas distintas, mas uma mesma realidade: Deus se autorrevela salvando. Jesus tem essa clareza e a torna evidente para os que dele se aproximam.

O objetivo deste capítulo é justamente refletir sobre essa tradição da autorrevelação de YHWH e do nome divino no Antigo Testamento, como base e figura<sup>5</sup> de promessas salvíficas que, em Jesus, o pleno revelador do Pai no IV Evangelho, alcançarão seu ápice e conclusão<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Para situar o povo em sua relação com YHWH serão usadas as expressões "hebreus", "israelitas" ou "povo de Israel". Essas duas últimas terão uso mais recorrente nessa pesquisa, principalmente por serem expressões usadas para marcar a pertença desse povo a YHWH, com o qual estabelece um vínculo estreito e reconhece ter sido salvo pela sua manifestação autorreveladora e operosa.

<sup>5</sup> A palavra "figura" está sendo usada aqui com o sentido de princípio *tipológico*, segundo o qual a "história é unificada por um plano sábio e soberano, tanto que as partes mais antigas são projetadas para corresponder às partes mais novas e apontar para elas" (BAELE, 2013, p. 131). A leitura tipológica da Escritura já é em si uma hermenêutica e, por isso, a exegese moderna preferiu usar mais a noção de releitura, para indicar que a literatura neotestamentária releu o Antigo Testamento em sentido cristológico e fez tudo convergir para o evento Jesus: acontecimentos, promessas e até paralelos com as histórias de personagens importantes da literatura veterotestamentária.

<sup>6</sup> Beale (2013), no capítulo 3 de sua obra, ao apresentar os cinco pressupostos teológicos que os autores bíblicos usaram para fazer a ponte do AT com o NT, deixa claro que graças a esses pressupostos "o AT inteiro foi reconhecido como anunciador da era escatológica da nova aliança, tanto pelas profecias diretas quanto pela prefiguração profética indireta da história de Israel" (p. 132). O quinto pressuposto é particularmente importante para falar sobre uma relação entre AT e NT no horizonte da promessa e do cumprimento, já que se entendia que "a história do AT continha modelos

O caminho a ser trilhado é longo. É preciso aprofundar o campo semântico da revelação, tanto em hebraico quanto em grego, compreendendo que o Antigo Testamento usa várias palavras para apresentar a tradição da autorrevelação de Deus, principalmente, para indicar suas ações salvíficas. Tais palavras são constantemente tomadas nas narrativas do Êxodo, nos discursos do Deuteronômio e nos textos proféticos.

Num segundo momento, faz-se necessário desenvolver a importância da tradição da autorrevelação do Deus de Israel nas narrativas do Êxodo, onde se vai contando a história do encontro entre YHWH e os israelitas. Na narrativa que a tradição do Êxodo apresenta, coloca-se em perspectiva um grupo de escravos resgatado por um Deus que se relaciona de maneira extremamente pessoal e dinamicamente salvadora.

Em seguida, partindo das expressões do monoteísmo presente nos textos que tratam da experiência do Êxodo, é possível ver que os israelitas compreendem que só podem se reconhecer como povo em relação àquele que se mostrou como seu Deus, seja por palavras ou por ações prodigiosas. É diante do reconhecimento da soberania de YHWH sobre todas as coisas e nações que os israelitas não podem aceitar nenhum outro Deus como o único e verdadeiro “Eu Sou”.

Por fim, feito esse percurso reflexivo é possível chegar à centralidade da revelação do nome divino como a expressão mais perfeita da autorrevelação verbal de Deus em um tom profundamente pessoal. Aqui se pode desenvolver o sentido desse “Eu Sou” divino no Antigo Testamento, acolhido por Israel em mais alto grau de sacralidade e não como mera identificação de Deus; como também se torna possível compreender o sentido desse Nome divino no período exílico, principalmente na literatura do Dêutero-Isaías que o proclama como *’ānî hû’*, sendo uma clara fórmula de revelação que deixou suas marcas no “Eu Sou” (*Egō eimí*) de Jesus.

---

históricos que prenunciavam o período do *eschaton*” (p. 132). Segundo esse pressuposto “as partes mais recentes da história bíblica funcionam como contexto mais amplo para interpretar as partes mais antigas, porque todas têm o mesmo divino e supremo autor, que inspira os diversos autores humanos. Uma dedução dessa premissa é que Cristo e sua glória, como centro dos últimos dias e propósito da história salvífica, são a chave para interpretação das partes mais antigas do AT e suas promessas” (p. 81). Baele ainda aponta que “a ampla perspectiva histórico-salvífica desses pressupostos foi o quadro dominante do pensamento de Jesus e seus seguidores, e serve como guia heurístico sempre presente para o AT. A matriz dessas cinco perspectivas, sobretudo as últimas quatro, é a lente através da qual os autores do NT interpretaram as passagens do AT” (p. 132).

## 2.1 CAMPO SEMÂNTICO DA AUTORREVELAÇÃO DIVINA NO ANTIGO TESTAMENTO

Para desenvolver o tema da autorrevelação divina para Israel é preciso começar pela compreensão de que a revelação, em seu campo semântico específico, aparece, nos escritos veterotestamentários, ligada às ações salvíficas de Deus.

Partindo da noção primária de revelação, no sentido bíblico e teológico, o que se entende por essa palavra é a automanifestação e a autocomunicação do divino ao homem. Mckenzie indica que a revelação no sentido bíblico deve ir além da definição teológica comum que enxerga apenas um discurso divino que afirma uma proposição, pois “o homem considera o divino como algo misterioso relativamente à experiência normal, e a manifestação do divino deve ser um evento extraordinário” (MCKENZIE, 1983, p. 726). Já a partir do *Vocabulário de teologia bíblica* (RIGAUX; GRELOT, 1977, p. 899) ao tratar o verbete revelação, fica claro que:

A religião da Bíblia está baseada numa revelação histórica; tal fato a classifica à parte em meio às religiões. Algumas delas não recorrem de modo algum à revelação: o budismo tem como ponto de partida a iluminação inteiramente humana de um sábio. Outras apresentam seu conteúdo como uma revelação celeste, mas atribuindo sua transmissão a um fundador legendário ou mítico, como Hermes Trismegisto no caso da gnose hermética. Na Bíblia, ao contrário, a revelação é um fato historicamente perceptível: seus intermediários são conhecidos, e suas palavras estão conservadas, seja diretamente, seja numa tradição sólida.

Já Packer (2006, p. 1162) considera que existe uma base clara para se compreender a autorrevelação de Deus no Antigo Testamento, em sentido mais profundo, como sendo quase uma necessidade que Ele tem de se dar aos homens, elevando sua revelação a outro nível de experiência se comparada às demais expressões religiosas, partindo de dois pontos focais fundamentais: os propósitos de Deus e sua Pessoa. Esses dois pilares da autorrevelação de YHWH são assim sintetizados:

Por um lado, Deus informa os homens a respeito de si mesmo – quem é ele, o que ele tem feito, o que está fazendo, o que fará, e o que requer que os homens façam. Assim é que o Senhor tomou Noé, Abraão e Moisés, aceitando-os em relação de confiança, informando-os sobre o que havia planejado e qual era a participação dos

mesmos nesse plano (Gn 6,13-21; 12,1s.; 15,13-21; 17,15-21; 18,17s.; Ex 3,7-22). Outrossim, Deus declarou a Israel as leis e promessas de sua aliança (Ex 20 – 27; Dt 4,13s.; 28; Sl 78,5s.; 147,19). Ele desvendou seus propósitos aos profetas (Am 3,7). [...] Por outro lado, quando Deus envia sua palavra aos homens, ele também os confronta consigo mesmo. A Bíblia não concebe a revelação como uma simples transmissão de informação, divinamente garantida, mas antes, como a vinda pessoal de Deus aos indivíduos, para tornar-se conhecido deles (cf. Gn 35,7; Ex 6,3; Nm 12,6-8; Gl 1,15s) (PACKER, 2006, p. 1162).

Aprofundando a noção básica de revelação, é possível afirmar que a Bíblia trata dessa questão em estreita dependência com a referência ao Deus criador que desvenda, ativamente, seu poder, sua natureza, vontade, seus caminhos e planos – seu ser mais íntimo – para que os homens possam conhecê-lo como seu agente salvífico. Ele faz isso de maneiras criativas que vão aparecendo nas Escrituras com vocabulários diversos, abrangendo um arco de referências e de noções analógicas que dão os seguintes sentidos ao que é revelado: esclarecimento de coisas obscuras, trazer luz às coisas ocultas, mostrar sinais, proferir palavras, orientar pessoas seletas para que vejam, ouçam, percebam, compreendam e conheçam as realidades desejadas por YHWH (PACKER, 2006, p. 1162).

Mckenzie (1983, p. 726), no entanto, observa que nenhuma palavra particular ou grupo de palavras em hebraico ou grego podem ser registrados como expressando a ideia de revelação, mas as palavras usadas assumem noções ambíguas que envolvem diversas ideias com ela relacionadas. Na contramão dessa afirmação, no *Dicionário enciclopédico da Bíblia*, R. Lehmann (2013, p. 1165) afirma que “ao contrário dos ídolos mudos das nações, o Deus de Israel é vivo (Hab 2,18-19). Sua revelação, expressa em hebraico pelos derivados da raiz *gālāh*, é o próprio fundamento da religião de Israel”.

O esforço de garimpo nesse momento será o de tentar extrair termos que formem um campo semântico para situar a autorrevelação de YHWH no Antigo Testamento, considerando essas palavras como expressões que indicam o agir salvífico de Deus. Também alguns termos gregos apresentados no Novo Testamento devem ser ressaltados, pois se referem à mesma realidade, ainda que já associados à pessoa de Jesus. Muitas dessas palavras são tomadas em caráter analógico para mostrar a automanifestação de Deus e isso torna bem vasta a lista. Em hebraico, destacam-se os seguintes termos: *gālāh*, *hāśāp*, *yārad*, *yāda'*, *'āmār*, *dābār*, a raiz de *nāgad*, *šāma'*, *rā'āh*, *pāqad* e *'ōt*.

*Gālāh* (STRONG, 2002, p. 200-201) é uma raiz com pluralidade de significados e aparece 204 vezes na literatura veterotestamentária<sup>7</sup>. Os sentidos mais básicos para seu uso são: descobrir (Sl 14,11; 18,16); descobrir a nudez (Gn 9,21; Ex 20,26; Lv 18,6-19; Ez 16,36-37; Na 3,5); ir para o exílio (Is 5,13; Jr 22,12; 40,1; 52,27; Ez 39,23; Ne 7,6); revelar-se, referindo-se a Deus (1Sm 2,27; 3,21; 2Sm 7,27; Is 40,5; Am 3,7). Para Davidson (2018, p. 304), em seu *Léxico analítico hebraico e caldaico*, esse termo também pode assumir o sentido de “abrir o ouvido de alguém, i.e., informar algo a alguém em particular”.

O termo *hāśāp* (STRONG, 2002, p. 368) é uma raiz com o significado de despir (Jr 13,26), tirar, deixar desnudo, desnudar (Sl 29,9; Is 20,4; Jr 49,10, Ez 4,7), tirar água (Is 30,14). Também pode ser “desvelar, descobrir, i.e., remover a cobertura (Is 47,2)” (DAVIDSON, 2018, p. 481). No tocante à revelação, o texto mais importante que usa essa palavra em sentido de desnudar é o de Is 52,10: “lahweh descobriu (*hāśaph*) o braço santo aos olhos de todas as nações, e todas as extremidades da terra viram a salvação do nosso Deus”.

Tanto *gālāh* como *hāśāp* estão dentro do contexto da revelação por darem o sentido de “descobrir a nudez, ou os olhos (Nm 22,31), ou, ainda, para falar sobre a manifestação de Deus a alguém (1Sm 3,21)” (ANDRADE, 2012, p. 14). Em geral, essas palavras cumprem o ofício comum de expressar a ideia de “desvendar alguma coisa oculta, para que possa ser vista e conhecida conforme é” (PACKER, 2006, p. 1162) e a LXX acabou por traduzir o termo *gālāh* por *apokalýpto*.

*Yārad* é um verbo que aparece 389 vezes no Antigo Testamento, sendo importante no contexto de revelação do Êxodo. Seu significado mais comum é descer (Gn 42,38; Ex 19,14.21.25; Dt 9,15). Em *Qal*, pode assumir o sentido de “descer sobre”, referindo-se à revelação e mostrando a interação divina com a realidade humana e seu interesse em fazer ver sua presença no mundo e comunicar sua vontade: Ex 3,8; 19,18-20; 33,9; 34,5; Nm 11,17.25; Is 31,4; 64,2-3; Mq 1,3. Considerando o valor que esse verbo tem para mostrar YHWH em movimento de inclinação às criaturas, percebe-se a importância de Ex 3,8 para falar da revelação do Deus que desce para ser conhecido pelos homens e agir em suas vidas.

*Yāda'* é um verbo que aparece 954 vezes no Antigo Testamento e apresenta pluralidade de sentidos (STRONG, 2002, p. 397-398). Seu significado básico é

---

<sup>7</sup> As ocorrências das palavras hebraicas e gregas na Bíblia estão sendo tomadas do Bible Works 9.

conhecer, saber por experiência (Ex 7,5; 10,2; 11,7; 14,4.18; 16,6.12; 18,11; 33,16-17; Dt 11,2.28; 8,16; 34,10). Entrando no contexto da revelação, na forma de *Nifal* o verbo indica: tornar conhecido, ser revelado, ser percebido (Ex 6,3; 7,17; 10,2; 18,20; 29,46; 33,12-13; 34,29; Dt 7,9; 9,3; Sl 98,2; Sl 103,7; Jr 11,18; Ez 20,5.9; 35,11; Dn 8,19). Empregar essa palavra no horizonte da autorrevelação divina é importante porque ela reúne em si o objetivo e a consequência evidente da manifestação de YHWH: tornar-se conhecido pessoalmente e reconhecido em seus desígnios (Dt 4,32-35.39).

*'Āmār* é o termo que corresponde ao verbo dizer, falar, declarar, proferir (STRONG, 2002, p. 76) e, em geral, é “seguido das palavras que são ditas”, numa forma construta com *'ēl* ou *lě* antes da pessoa para ou de quem se fala (DAVIDSON, 2018, p. 169), numa forma de discurso direto (Gn 43,27; Ex 1,16; Dn 1,39; Sl 139,20). Essa palavra aparece 5384 vezes nos textos veterotestamentários e em *Qal* corresponde a dizer, responder, falar ao coração, pensar, prometer (Gn 1,3.6.9.11.14.20.22.24.26.28; Ex 3,3.4-7.11; Dt 7,17, 1Sm 27,1). No tocante à revelação, é importante ressaltar que essa palavra é usada para Deus que fala de si mesmo (Ex 3,14), mas também para a ordem que dá para que se fale quem Ele é (Ex 3,15).

*Dābār* é um verbo que tem significados semelhantes ao anterior, aparecendo 2662 vezes no Antigo Testamento e tendo o sentido de: falar, declarar, conversar (Ex 12,24) (STRONG, 2002, p. 221-222). No Antigo Testamento, também aparece na forma variada *dīber*. O *dābār* com o sentido de falar, originalmente, representava o colocar em ordem, relacionar (DAVIDSON, 2018, p. 313), sendo associado à ação criadora de Deus. Sua importância maior nesse contexto é a de representar a palavra falada por YHWH em relação a sua manifestação ao povo israelita: Dt 4,12.33.36; 5,4-5.22.24.26-27.31; 9,10; 10,2.4.18-19. Esse verbo também tem grande peso na revelação divina intermediada pelos profetas em Israel. Lehmann (2013, p. 1165) pontua que “se Deus fala aos profetas em sonhos e visões, sua revelação é acima de tudo palavra (*dbr*) e não visões (*r'h*)”. Essa afirmação já introduz o sentido do próximo termo desse campo semântico.

*Nāgad* aparece 523 vezes no Antigo Testamento e seus significados básicos são: ser facilmente notável, contar, tornar visível (Gn 3,11) (STRONG, 2002, p. 655-656). Segundo Davidson (2018, p. 799) ainda pode ser traduzido por ser claro e

manifesto, e quando acompanhado de *lě* indica para quem se conta algo (Gn 12,18; 14,13; Ex 4,28; 14,5; 16,22; 19,3.9; Dt 4,13; 5,5). Outra variação importante da raiz *ngd* é a preposição *neged*, às vezes aparecendo em forma sufixada *negedî*, que pode ser traduzida por diante de, na presença de ou à vista de (Ex 10,10; Ex 34,10). Lehmann (2013, p. 1165) reconhece que esses termos são significativos para o contexto da revelação porque “quando Deus fala, ele se faz ver. É por isso que a raiz mais empregada para exprimir a ideia de revelação é *ngd*, que faz referência a uma comunicação oral (Ex 20,22; Gn 15,1)”.

Essa revelação verbal de YHWH, dirigida ao povo de Israel, exige o que outro termo elucida como necessidade básica para a automanifestação divina, o *šāma'*: ouvir, escutar, obedecer (STRONG, 2002, p. 1066-1067). É um verbo que aparece 1194 vezes nos textos veterotestamentários e seu uso pode ter várias conotações. O sentido mais importante nesse contexto da revelação é o de obedecer, ser obediente (Ex 15,26; Dt 4,30; 6,3-4; Jz 2,20; 2Sm 22,45; Is 1,19; Jr 3,13; 7,13; Zc 7,11). Isso se percebe bem na forma imperativa *šēma'* (Dt 6,4). Aqui se indica que a autorrevelação divina não chega ao homem como uma informação neutra, mas como uma regra imperiosa de fé e de conduta. Por isso se pode afirmar que:

Do ponto de vista de seu conteúdo, a revelação é ao mesmo tempo indicativa e imperativa, e sempre normativa. As manifestações de Deus sempre são feitas no contexto de uma exigência que pede confiança e obediência àquilo que é revelado – uma resposta que é inteiramente determinada e controlada pelo conteúdo da própria revelação (PACKER, 2006, p. 1162).

*Rā'āh* é um verbo inevitável para se falar da automanifestação divina, pois pode ser traduzido por ver, examinar, inspecionar, perceber, considerar (STRONG, 2002, p. 943-944). Essa palavra aparece 1324 vezes no Antigo Testamento, sendo possível indicar também o jeito como Deus vê: contemplando, velando e tomando conta de sua criação (Gn 1, 4.9.10.12.18.21; Ex 2,25; 3,9; 4,31; 12,13.23; Js 8,8; Jó 28,24; Sl 53,2; Os 9,10). Em outro aspecto, mas não menos importante, assume o sentido de aparecer, apresentar-se, estar visível (Ex 3,2-3; 3,16; 4,1.5; 6,3; 9,16; 20,18.22; 33,10.12-13.18; 34,10; Js 24,7; Sl 48,8; Is 6,1), com o claro sentido que o relato de Êxodo 3 faz de um Deus que se deixa ver e se apresenta pessoalmente a seu escolhido.

*Pāqad* é um termo que aparece 304 vezes no Antigo Testamento e tem significados variados, como comparecer, convocar, visitar, cuidar de, tomar conta de (STRONG, 2002, p. 846-847). Aparece nessa lista por causa de seu uso com o sentido de visitar, sendo usado para falar de uma ação da iniciativa de Deus (Gn 21,1; 50,24-25; Ex 3,16; 4,31; 13,19; Sl 65,10). Tomado dessa palavra esse aspecto da autorrevelação divina, pode-se afirmar que a revelação é a visita de Deus à vida de um povo.

*'ôt* é a última expressão hebraica dessa lista e consiste no termo genérico para sinal, tendo como plural *'ōtôt*, sinais. É uma palavra importante pelo grande uso no Pentateuco e na literatura profética (Is 7,11.14; 8,18; 19,20; 55,13.66,19; Jr 32,20-21; Ez 14,18; 20,12), mas principalmente por ser a palavra que o Novo Testamento traduziu por *sēmēion* e tem forte significado para o IV Evangelho. Seus outros significados são: presságio, símbolo, prodígio ou milagre (STRONG, 2002, p. 36). A maioria das 80 ocorrências de *'ôt* indica sinais miraculosos, principalmente quando seguido da palavra *môpēt*, “maravilhas”. *'ôt* é particularmente importante em Êxodo para falar dos sinais que Deus realizou entre os egípcios através de seu servo Moisés (Ex 3,12; 4,8-9.17.30; 7,3; 10,1-2; 12,13; 13,9.16) (ALDEN, 1998, p. 27-28). Também em Dt 34,10-11, quando afirma que não houve outro como Moisés, seja em intimidade com Deus ou como instrumento seu para realizar sinais de salvação diante do povo. Tipologicamente, Moisés representa o que será o messias e os sinais que realizará. Como realização, Jesus aparece no Novo Testamento como superior a Moisés, tanto na intimidade com Deus como na realização de sinais que legitimam a sua condição de pleno enviado do Pai ao mundo.

Depois desse percurso com as referências hebraicas, faz-se necessário apresentar alguns termos gregos que desempenham o mesmo papel de expressar a autorrevelação divina: *apokálypsis*, *apokalýpto*, *phanerós*, *epipháneia*, *deíknymi*, *chrematismós* e *sēmēion*.

*Apokálypsis* é um substantivo feminino que tem o significado de desvelamento, revelação e também indica o ato de tornar descoberto. É uma palavra que aparece 18 vezes no Novo Testamento, inclusive nomeando um livro dessa parte da Bíblia: Lc 2,32; Rm 2,5; 8,19; 16,25; 1Cor 1,7; 14,6.26; 2Cor 12,1.7; Gl 1,12; 2,2; Ef 1,17; 3,3; 2Tm 1,7; 1Pd 1,7.13; 4,13; Ap 1,1. É particularmente importante a referência de Ap 1,1 que usa o termo “revelação” relacionado a Jesus Cristo e que

pode ser compreendido tanto como Ele sendo o objeto da revelação de Deus, como de que Ele desvela a vontade de Deus para a história (PRIGENT, 2020, p. 110). Une-se a esse contexto o verbo *apokalýpto* que tem a mesma gama de significados de *apokálypsis*, e ainda pode dar o sentido de “descobrir, tirar da ocultação” (LOUW; NIDA, 2013, p. 304), como sendo uma ação divina de comunicação de seus mistérios (Mt 10,26; 11,25.27; Lc 2,35; 10,21-22; 17,30; Jo 12,38; Gl 1,16; 3,23; Fl 3,5.15; 1Pd 1,5.12; 5,1). Essas palavras são as correspondentes gregas para o termo hebraico *gālāh*.

O adjetivo *phanerós* oferece a noção de algo que pode ser claramente reconhecido ou identificado, podendo ser traduzido por: aparente, manifesto, reconhecível, evidente, visível (STRONG, 2002, p. 1738). Aparece 19 vezes na LXX (Dt 29,29) e 18 vezes no Novo Testamento: Mt 12,16; Mc 3,12; 4,22; Lc 8,17; At 4,16; 7,13; 1Cor 3,13; 11,19; Gl 5,19; Fl 1,13; 1Jo 3,10. Também é encontrado o verbo *phaneróō* uma vez na LXX (Jr 40,6, com sentido de mostrar) e 49 vezes no Novo Testamento: Mc 16,12.14; Jo 1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 9,13; 17,6; 21,1.14; Cl 3,4; Hb 9,26; 1Jo 1,2; 2,19.28; 3,2.5.8; 4,9; Ap 3,18; 15,4. Essas formas e funções são derivações da raiz *phan-*, que significa “aparecer” (LOUW; NIDA, 2013, p. 351).

*Epipháneia* é um substantivo feminino que significa aparição, manifestação. Segundo Strong (2002, p. 1365) geralmente é “usado para referir-se à gloriosa manifestação dos deuses, e esperar a sua vinda para trazer ajuda”. No Novo Testamento, é usado para tratar da vinda de Cristo, tanto aquela que já aconteceu e mostra a luz da salvação que ele fez brilhar para a humanidade, como também aponta para o tempo escatológico final. Essa palavra aparece na LXX em: 2Sm, 7,23; 2Mc 2,21; 3,24; 5,4; 12,22; Am 5,22. Já no Novo Testamento, aparece 6 vezes: 2Ts 2,8; 1Tm 6,14; 2Tm 1,10; 4,1.8; Tt 2,13. O verbo *epipháino* aparece 4 vezes e apenas no Novo Testamento, com o sentido de mostrar, trazer à luz, aparecer, tornar-se visível, revelar-se (Lc 1,79; At 27,20; Tt 2,11; 3,4).

Já as palavras *deíknymi* e *deiknýo* (STRONG, 2002, p. 1272) são formas verbais que significam: mostrar, expor aos olhos; fornecer evidências ou provas de algo; quando seguido por *hóti*, indica mostrar por palavras ou ensinar (Mt 16,21). Esse verbo aparece bastante na LXX (Gn 12,1; Ex 15,25; 24,9.40; 33,5.18; Dt 3,24; 4,5.36; Sl 49,23; 78,11; Is 11,11; 30,30; Jr 45,21; Ez 11,25; Dn 10,1); já, no Novo

Testamento, ocorre 33 vezes (Mc 14,15; Lc 20,24; 22,12; 24,40; Jo 2,18; 5,20; 10,32; 14,18-19; 20,20; Hb 8,5; Ap 1,1; 4,1; 17,1; 21,10; 22,1.6.8).

O substantivo masculino *chrematismós* é igualmente importante para esse campo semântico, pois tem o significado indicativo de “resposta divina, oráculo” (STRONG, 2002, p. 1764). Aparece na LXX em 2Mc 2,4; 11,17; Pr 31,1; já, no Novo Testamento, encontra-se em Rm 11,4, introduzindo uma citação de 1Rs 19,18: “Mas que lhe responde o oráculo divino?...”. Louw e Nida (2013, p. 304) escrevem que essa palavra é uma derivação do verbo *chrematízo* que aponta para o sentido de “tornar conhecida uma revelação divina – dar a conhecer uma mensagem de Deus, revelar uma mensagem vinda de Deus”. No Novo Testamento, suas ocorrências estão em: Mt 2,12.22; Lc 2,26; At 10,22.26; Rm 7,3; Hb 8,5; 11,7; 12,25.

A última palavra dessa lista é bastante significativa para a literatura joanina: *sēmēion*. É um substantivo neutro que significa: “sinal, marca, símbolo; aquilo pelo qual uma pessoa ou coisa é distinguido de outros e é conhecido; prodígio, portentoso; uma ocorrência incomum, que transcende o curso normal da natureza” (STRONG, 2002, p. 1653). Strong (2002, p. 1653) ainda aponta que pode representar os “prodígios pelos quais Deus confirma as pessoas enviadas por ele, ou pelos quais homens provam que a causa que estão pleiteando é de Deus”. É a palavra que na LXX corresponde ao termo hebraico *’ôf*. No Novo Testamento, ocorre 77 vezes, dentre as quais, 23 vezes no IV Evangelho (Jo 2,11.18.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20,30), 13 vezes nos Atos dos Apóstolos, 7 vezes no Apocalipse (Ap 12,1.3; 13,13-14; 15,1; 16,14; 19,20). As demais ocorrências estão em: Rm 4,11; 15,19; 1Cor 1,22; 14,22; 2Cor 12,12; 2Ts 2,9; 3,17; Hb 2,4. No IV Evangelho, o *sēmēion* é um instrumento da autorrevelação de Jesus, manifestando quem ele é em relação a YHWH, com o objetivo de gerar a fé nos corações dos que veem seus prodígios e conduzir à acolhida a Ele.

Neste compilado das principais expressões que apontam para a autorrevelação salvífica de Deus na história de Israel, pode-se perceber que todas as palavras hebraicas listadas, encontram nos relatos do Êxodo um uso constante e expressivo. Isso revela a importância que o evento Êxodo tem para os israelitas; seja no conhecerem o Deus que se apresenta pessoalmente como “Eu Sou”; seja no fato de se reconhecerem como povo que a ele pertence, desde que se manifestou e os

libertou. Essa experiência de Israel com a autorrevelação divina no Êxodo merece um adequado desenvolvimento.

## 2.2 AUTORREVELAÇÃO DE YHWH NAS NARRATIVAS DO ÊXODO E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO POVO DE ISRAEL

Falar sobre uma tradição da autorrevelação de Deus para o povo de Israel consiste em perceber que, na história da formação desse povo, com todas as variáveis que construíram sua identidade, a relação com um Deus vivo, expressivo e dialógico é um elemento fundante e fundamental. Não seria forçoso afirmar que essa tradição é a pedra fundamental para tudo que vai sendo escrito no Antigo Testamento.

Dentre os vários textos que narram a relação de Deus com seu povo e buscam mostrar esse caráter comunicativo divino, certamente as narrativas do Êxodo se destacam por mostrar como os israelitas acolheram as múltiplas manifestações de YHWH em sua realidade, até chegar ao ponto de não conseguirem dissociar a sua identidade de povo de uma total dependência a sua divindade protetora.<sup>8</sup> Isso significa dizer que Israel só se reconhece como povo em relação à YHWH.

Os israelitas vão aos poucos tomando consciência de que foram encontrados por YHWH no deserto de sua história e, por ele, alimentados e conduzidos, passam a ser “povo de”, “povo para” e “povo em” Deus. Já não são mais escravos, mas uma nação que foi salva por um Deus extremamente superior aos deuses de seus opressores, reconhecido por todos em seus sinais e prodígios (Ex 14,15-31).

Para Macchi (2010, p. 215), a saída dos israelitas da terra do Egito é evento central para a teologia veterotestamentária e o livro do Êxodo, que compila as experiências desse povo com o seu Deus, pode ser qualificado como proclamação de uma boa-nova de salvação que dá sentido à fé de Israel (Ex 13,14ss): é verdadeiramente o “Evangelho do Antigo Testamento”.

---

<sup>8</sup> Para Römer (2016, p. 19), a palavra Israel tem vários significados: pode ser referência a uma tribo instalada nas montanhas de Efraim; pode designar um reino com a capital na Samaria, mas que não incluía os territórios ao sul da Palestina, era o chamado Reino do Norte; mas após a invasão assíria que destruiu tal reino, a expressão “Israel” passou a ser um termo teológico para designar o conjunto dos que veneravam o deus de Israel. O termo “israelita” assume este mesmo significado final.

Mckenzie (1983, p. 300) reflete a importância do que é relatado no Êxodo como sendo o grande ato salvífico de YHWH, que libertou Israel e o instituiu como povo, fazendo-o criar uma tradição de identidade que foi constantemente retomada em uma memória perpétua, perceptível em todo o Antigo Testamento: na celebração litúrgica anual da Páscoa, na qual se recitava os grandes acontecimentos da saída do Egito (HARRINGTON, 1985, p. 86); nas alusões dos livros históricos (Js 2,10; 24,26; Jz 6,8.13; 1Sm 4,8; 2Sm 7,23), nos vários salmos que proclamam os atos salvíficos de YHWH (Sl 78,12; 105,23; 106,8; 114,1; 135,8; 136,10); mas principalmente na tradição profética, que alude aos relatos do Êxodo como motivo de fé ou de infidelidade de Israel diante dos gestos salvíficos de seu Deus (Is 10,26; 43,16-17; 51,10; 63,11-12; Jr 2,6; 31,32; Ez 20,5-6; Os 11,1; Mq 6,4).

Nas narrativas do Êxodo, a crítica histórica e literária encontrou uma construção redacional que aponta para várias etapas da formação da identidade de Israel<sup>9</sup>: quando o povo já estava estabelecido em Canaã como reino e precisa se diferenciar de outras nações e reinos, mas principalmente nos momentos mais tensos de sua história, como a queda do reino do Norte sob os Assírios (722 a.C.), provocando a dispersão dos habitantes desse reino e misturando-os com povos pagãos, e a destruição de Jerusalém seguida do exílio babilônico (587 a.C.), evento que marcou profundamente os israelitas e ao qual se faz larga referência, direta ou indireta, em toda a literatura veterotestamentária.

Arens (2007, p. 77), considerando essas etapas que marcam a formação da identidade do povo de Israel, continua a reflexão sobre como os israelitas reconheceram o seu diferencial de povo entre os povos, considerando que isso só foi possível quando olharam para sua história como uma relação que YHWH possibilitou quando se autorrevelou, e tal relação é o núcleo a partir do qual gravita o sentido do Êxodo: “a identidade, aquilo que o distingue de outros, deve-se à própria história do grupo em questão”.

Ainda para Arens (2007, p. 77), a consciência da identidade própria e da história do povo são realidades inseparáveis. O que se encontra escrito nas narrativas do Êxodo é, pois, uma memória teológica dessa identidade e dessa

---

<sup>9</sup> Conferir mais detalhes sobre a crítica histórica e literária das narrativas do Êxodo em: GARCÍA LÓPEZ, F. **O Pentateuco**. Ave Maria, 2004, pp. 114-116; MACCHI, J. D. Êxodo. Em: RÔMER, T.; MACCHI, J. D; NIHAN, C. (Orgs). **Antigo Testamento: história, escritura e teologia**. Loyola, 2010, pp. 219-225; BOISMARD, M.-E. Êxodo. Em: LÉON-DUFOUR, X. (Org.). **Vocabulário de teologia bíblica**. Vozes, 1977, p. 327.

história de Israel, relidas a partir de sua relação com YHWH: Deus que se deixou conhecer nos antepassados, nas promessas que fez, em seu nome que deu a saber, na libertação que realizou e na aliança que estabeleceu (MACCHI, 2010, p. 226). Para Römer (2016, p. 43), segundo os capítulos 3 e 6 do Êxodo, “a relação entre YHWH e Israel não existia desde sempre; ela é antes de tudo, fruto de um encontro”.

Por isso, não é difícil enxergar, na teologia do Êxodo, o Deus que se autorrevela aos israelitas para guiá-los na construção de sua identidade de povo por ele conquistado. Os israelitas vão sendo orientados por Deus, através de seu servo Moisés, a crescer na consciência de que seu status de povo eleito por YHWH traz consigo a missão de proclamar a todos e em toda parte que Ele é o único, verdadeiro, digno de confiança e amor, ao qual se deve cultuar.

É por considerar tudo isso que se faz necessário desenvolver uma reflexão sobre as expressões monoteístas que aparecem nas narrativas do Êxodo, como redações que apresentam a importância da autorrevelação de YHWH como Deus que se estabeleceu como único e exclusivo para Israel e a aliança que firmou com esse povo em seu nome, para serem testemunhas de seu poder salvador perante as nações; isso sem desconsiderar que essas expressões monoteístas são construções literárias da teologia do período exílico babilônico, quando a fé no Deus Único e Verdadeiro foi gestada e amadurecida (Ex 3,7-20; 19,3-8; 20,1-5), mas inseridas nas narrativas do Êxodo como memória fundante da origem de Israel.

### 2.3. EXPRESSÕES DO MONOTEÍSMO NAS NARRATIVAS DO ÊXODO

Nas narrativas do Êxodo é possível perceber três expressões que apontam para o monoteísmo que será fundamental para a identidade de Israel: quando Deus se revela em intimidade com os antepassados do povo (Ex 3,6); na revelação do nome divino (Ex 3,13-15), pelo qual o povo deve reconhecer e invocar YHWH; e no decálogo (Ex 20,1-17), no qual ecoa o primeiro mandamento como a verdade mais importante para a religião israelita e reflete a convicção de fé que Israel adquiriu no tempo do exílio babilônico e sintetizou em seu credo monoteísta para combater os falsos deuses e proclamar que só YHWH é Deus, pois só ele tem poder para salvar; só ele se comunica e se relaciona com seu povo; só ele é fiel às promessas da

aliança que fez com seus amados. Antes de analisar esses três textos, faz-se necessário apontar algumas linhas gerais sobre o tema do monoteísmo.

No *Dicionário enciclopédico da Bíblia*, Bach (2013, p. 920) descreve o monoteísmo como “a crença num deus único e o culto a ele, excluída qualquer outra divindade. [...] Distingue-se do henoteísmo e da monolatria, que, embora reconheçam e venerem um deus único, não negam a existência de outras divindades”. Apesar disso, para Mckenzie (1983, p. 576), “em nenhum ponto da Bíblia aparece uma afirmação filosófica especulativa de monoteísmo; da mesma forma não podemos encontrar no AT o monoteísmo claro do NT”.

Já Reimer (2009, p. 56) reflete que, pela ótica da pesquisa histórica, “o monoteísmo hebraico é uma síntese teológico-cultural produzida pelo povo do antigo Israel ao longo de vários séculos dentro da chamada ‘era-eixo’ entre os séculos IX e V a.C.”. Nos relatos do Antigo Testamento, o monoteísmo já aparece indicado no Deuteronômio (Dt 4,35; 5,6-22; 6,4-6), quando retoma o decálogo do Êxodo (Ex 20,1-17). Também é um tema presente nos Salmos (Sl 95,5; 97,7; 115), mas que encontra, na tradição profética, particularmente na poesia do Dêutero-Isaías, sua representação mais importante (1Rs 18; Am 3,2; 5,8; 7,4; 8,9; Os 3,1; 11,1; 13,4-5; Is 40,19-20; 41,7; 43,9-13; 44,6-20). Os profetas agem como eco divino para a memória do povo da aliança e o recorda de seu compromisso de fidelidade para com o Deus verdadeiro, combatendo o culto a outras divindades.

O amadurecimento do monoteísmo em Israel vai acontecer durante os séculos VI e V a.C., principalmente no tempo do exílio babilônico (597-538 a.C.). Liverani (2014, p. 253) chama de “período axial”, especialmente o séc. VI, por ser um momento de reviravolta para Israel e grande parte do mundo antigo. Esse foi o tempo da redação de várias narrativas do Pentateuco em geral. Período este no qual o povo de Israel, novamente sob a opressão estrangeira, precisou conviver com a cultura e a religião dos povos mesopotâmicos, sendo necessário adaptar-se e reafirmar a sua fé no Deus dos pais.

Assim, “a manutenção e a afirmação da fé em YHWH se tornaram expressões identitárias durante esse tempo” (REIMER, 2009, p. 59). É nesse cenário do exílio que o Dêutero-Isaías vai elaborar a síntese monoteísta e declarar que Israel precisa testemunhar o único Deus perante as diversas nações:

As minhas testemunhas sois vós – oráculo de lahweh – vós sois o servo que escolhi, a fim de que saibais e creiais em mim e que possais compreender que eu sou: antes de mim nenhum deus foi formado e depois de mim não haverá nenhum. Eu, eu sou lahweh, e fora de mim não há nenhum salvador. Fui eu que revelei, que salvei e falei, nenhum outro Deus houve jamais entre vós (Is 43,10-12).

A redação do livro do Êxodo mostra a primeira expressão do monoteísmo, proposta nessa reflexão, ao indicar o vínculo comunicativo que YHWH estabeleceu já com os antepassados de Israel desde a primeira experiência que tiveram com Ele (Ex 3,6), reconhecendo-o por meio de uma relação de obediência e de culto exclusivo. Tal experiência está na base da aliança que Israel realizará com esse Deus. Embora fosse nos primórdios um Deus tribal em um mundo politeísta, a experiência dos patriarcas, passando pelo êxodo e se consolidando no tempo profético, faz os israelitas atestarem e proclamarem que seu Deus é o único.

Na expressão “o Deus de teus pais”, em Ex 3,6, apresenta-se uma questão importante, pois usa a palavra *'elōhîm* para identificar Deus. Essa palavra hebraica é um substantivo plural, usual para referir-se às divindades. Poderia dar a entender que vários deuses interagiram com Moisés na sarça a uma só voz; ou que os antepassados estavam ligados a uma espécie de “legião de deuses” que se comunicavam em uníssono. A expressão *'elōhîm* poderia sim indicar um remanescente politeísta, considerando que era a palavra para falar do panteão chefiado por *'Ēl*, o deus supremo, e das outras divindades consideradas seus filhos e filhas ou simplesmente submissas a ele. No entanto, essa palavra também é usada em relação a um simples ser divino (MCKENZIE, 1983, p. 210). McKenzie (1983, p. 210) observa que o uso dos títulos *'Ēl* e *'elōhîm* refletem as crenças panteístas do mundo semita e que os recursos linguísticos dos israelitas não eram vastos o suficiente para expressar a compreensão de Israel sobre o ser divino. Assim, os israelitas absorveram e adaptaram as noções e linguagem dos povos politeístas para expressar a sua própria fé em YHWH. No tocante à cena de Ex 3,1-6, Schwantes (2016, p. 68) procura desenvolver essa questão da expressão *'elōhîm* afirmando que:

Para os autores de nosso cap. 3 e em geral para os autores bíblicos, estes *'elohim* são Javé. Mais, simultaneamente, são faces diversas, específicas de Javé, de sorte que, vez por vez, precisam ser identificados e especificados como Javé. Já o nosso v. 1 insiste em não deixar dúvida: aquele monte junto ao qual Moisés pastoreia é de *há-'elohim*, é de “o Deus”. E quando a Moisés são manifestadas a

sacralidade do local e a identidade do *'elohim* (v. 5 e v. 6) ele aí reconhece “o Deus” (*há-'elohim*). Igualmente, desde o começo, está claro para o leitor e a leitora de nossa narração que esse *'elohim*/ “Deus”, este *há-'elohim*/ “O Deus” é Javé”.

Em síntese, embora a expressão *'elōhîm* apresente marcas politeístas de sentido, reformulados pela fé israelita em seu culto a YHWH, o contexto do diálogo de Moisés com *'elōhîm* consiste mais em um uso recorrente no hebraico, “mediante o qual o plural serve para intensificar ou expandir a ideia expressa no singular. Dessa maneira, tal plural estaria chamando a atenção para a inexaurível plenitude da deidade, para a plenitude da vida que existe em Deus” (MANLEY, 2006, p. 332).

Logo em seguida se nomeia quem são os pais ligados a esse *'elōhîm*: Abraão, Isaac e Jacó. As figuras que se tornaram ícones sobre as quais a fé de Israel também se apoia, pois eles são apresentados como os primeiros a reconhecer YHWH como o Deus verdadeiro. No verbete sobre Abraão no *Novo dicionário da Bíblia*, Jones (2006, p. 6) refere-se a certo monoteísmo embrionário que se pode perceber na fé dele, pondo-a em contraste com o politeísmo de seus ancestrais (Js 24,2). E continua afirmando que:

O Deus de Abraão, designava Javé por toda a Escritura e era o nome pelo qual ele se revelou a Moisés (Ex 3,15). O monoteísmo de Abraão, em meio a idolatria circundante (Js 24,3), o modo pelo qual Deus lhe apareceu (Ex 6,3), escolheu-o (Mq 7,20), bem como a fé de Abraão, formavam um tema constante de exortação e discussão (1Mc 2,52).

Este mesmo Deus de Abraão e de seus filhos é o que Israel reconhece como seu libertador e razão de sua identidade. Diante de sua revelação, sustentada nos sinais que realizou em benefício de seu povo, não pode proclamar outra coisa que não seja a soberania absoluta de YHWH e a inutilidade dos ídolos mudos e estáticos das demais nações (Sl 115).

Mckenzie (1983, p. 7) propõe que Abraão conhecia essa divindade como *'ēl šadday* e não como YHWH, como passou a ser conhecido e adorado por Israel, mas nunca foi um Deus diferente. Ele “é um Deus da justiça e retidão, que sanciona as obrigações morais. É um Deus que pode se aproximar de seus adoradores, cujas preces escuta”. Ele é um Deus proximal e que “exige confiança em suas promessas, em seu poder, em sua vontade de mantê-las”.

YHWH, ao ser apresentado no Êxodo como Deus dos pais, se mostra o Deus das promessas. Israel reconhece isso e passa então a proclamar, em sua

história e em sua profissão de fé, que só esse Deus dos pais fez promessas e as cumpriu na vida do povo que escolheu para lhe representar frente às nações; por isso Ele é o Único Deus (Dt 6,4).

A segunda expressão que fortalece o monoteísmo israelita é justamente o aprofundamento da primeira: a revelação do Nome divino. Em Ex 3,14-15, esse Deus dos pais tem um nome pelo qual quer ser reconhecido e invocado perenemente. Portanto, o monoteísmo de Israel se apoia em um Deus com um Nome que indica uma realidade comunicativa, relacional, autoproclamatória de sua existência única e de sua ação poderosa no mundo.

A própria resposta às questões levantadas por Moisés sobre o que responderá quando os israelitas perguntarem pelo nome de Deus, servirá para introduzir a proclamação da fé de Israel para si e para o mundo: o “Eu sou aquele que é”; o grande “Eu Sou” que envia Moisés (Ex 3,14); é “lahweh, o Deus de vossos pais” (Ex 3,15).

Não é por acaso que as fórmulas monoteístas que professam a fé de Israel, sempre começam com a reafirmação desse Nome divino, como um eco dessa revelação feita no Sinai. O quarto tópico deste capítulo será dedicado exclusivamente à compreensão e aprofundamento desse “Eu Sou”. Aqui, se pode ressaltar alguns aspectos que marcam a forma como o monoteísmo de Israel vê e apresenta seu Deus com base no Nome que Ele mesmo pronunciou. Para Liverani (2014, p. 255), “a enigmática auto-apresentação de YHWH a Moisés faz o papel de momento fundante para a religião javista”.

Ao mesmo tempo em que Israel vive a intimidade religiosa com esse Nome divino, também o manifesta às outras nações, sempre o associando a uma ação libertadora e ao cumprimento de promessas de plenitude de vida feitas aos seus antepassados. Por isso que a expressão: “Saberão que eu sou lahweh”, que pode ser assumida como refrão de exaltação do monoteísmo hebraico, tem sua origem nas narrativas do Êxodo (Ex 7,5.17; 10,2; 14,4.18; 16,6.12), pois o Nome divino dado a Israel será conhecido por todos os povos nos feitos que esse Deus operou na história dos israelitas, libertando-os e salvando-os da escravidão.

Esse Nome divino está diretamente ligado ao desejo libertador de Deus para seu povo, ao envio que faz de Moisés e a sua presença ativa para realizar a obra que deseja: “eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os

israelitas. [...] Eu estarei contigo; e este será o sinal de que eu te enviei: quando fizeres o povo sair do Egito, vós servireis a Deus nesta montanha” (Ex 3,10.12).

Segundo Drolet (2008, p. 178), a realidade que revela Deus como YHWH é o projeto da saída, da libertação de Israel no Egito. Por isso, a compreensão desse nome tem seu fundamento no contexto do Êxodo, ainda que depois se torne elemento identitário do monoteísmo israelita.

Assim, esse nome de Deus significa: “Eu Sou aquele que salva, [...] aquele que liberta, aquele que faz sair, aquele que faz passar” (DROLET, 2008, p. 178); todos os povos reconhecerão o sentido profundo desse nome por causa de sua ação. “Todo o texto é uma teofania espontânea de Deus, que tem por objetivo manifestar-se e anunciar o seu plano em favor dos escravos” (ANDIÑACH, 2010, p. 67). Quem é, então, esse Eu divino que fala e anuncia tantas mudanças? A pergunta de Moisés é coerente e precisa de uma resposta clara, que será também a resposta de Israel perante as nações para negar os ídolos: “qual é o seu nome?” (Ex 3,13).

A resposta divina é dada em expressões progressivas: “eu sou aquele que é”; “Eu Sou” é o que envia; YHWH, o Deus dos pais (Ex 3,14-15). A etimologia teológica dessa resposta mostra que Deus não se revela em um substantivo, mas numa construção verbal fundada na raiz do verbo *hyh*, aparecendo na forma do imperfeito, com o significado de “ser, tornar-se, advir”; Ele se apresenta de “forma dinâmica e não estática e inerte como um ídolo” (RAVASI, 1985, p. 42).

A religião de Israel compreendeu bem isso e, para evitar que a expressão hebraica de Ex 3,14, *’ēhəyeh ’āšer ’ēhəyeh*, como revelação do nome divino, fosse usada de forma mágica como nos cultos idolátricos, evitou pronunciar esse nome e substituiu a leitura do tetragrama YHWH para o termo *’ādōnāy*. Isso inclusive é retomado em forma de mandamento no decálogo (Ex 20,7). Aqui já se constitui outro traço característico do monoteísmo israelita: a sacralidade absoluta do nome divino impronunciável<sup>10</sup>.

Ravasi (1985, p. 42) esclarece que o *’ēhəyeh ’āšer ’ēhəyeh* é o mesmo que dizer que o verdadeiro Deus se nega a revelar a sua inacessível essência. Ele ainda desenvolve a reflexão mostrando que a experiência monoteísta de Israel com o

---

<sup>10</sup> É verdade que essa postura assumida por Israel contraria Ex 3,15, onde fica claro que o nome divino foi revelado para ser invocado de geração em geração. Essa questão sobre o nome impronunciável será desenvolvida na sessão 2.4.1.

nome de Deus é singular porque indica muito mais o início de um evento histórico de intervenção e salvação divina:

*YHWH* é, por isso, um termo abreviado que alude ao grande encontro no Horeb e ao início da libertação. O nome de Deus, e portanto sua realidade pessoal, não pode ser instrumentalizado pelo homem para fins de interesses humanos. Entretanto, o nome *YHWH* é repleto de significado porque evoca a intervenção de Deus na História nesse momento crucial. A Moisés, que pergunta: qual é o seu nome? Deus responde, mas sua resposta afirma que o homem não pode apropriar-se de *YHWH* ou ter controle sobre ele. Deus estará presente em Israel com sua força salvífica, não porque Israel tenha conhecido o seu nome secreto ou as técnicas aptas para torná-lo servo, dependente, mas somente porque, na sua misericórdia, *YHWH* quis revelar a sua presença a Israel” (RAVASI, 1985, p. 43).

Na terceira expressão do monoteísmo expresso no Êxodo, está o decálogo (Ex 20,1-17). Essas dez palavras de *YHWH* assumiram para Israel o sentido de lei básica e suprema para reger sua vida, tanto na relação com Deus como na relação com o próximo. Já em Ex 20,1 a narrativa indica que esses mandamentos são as palavras pronunciadas por Deus, dando ao que se segue o caráter de discurso divino diretamente pronunciado (LÓPEZ, 2004, p. 163). Por isso, deve ser ouvido, guardado e recordado por Israel permanentemente, mas também proclamado como sua verdade de fé em contraste com as nações e seus ídolos.

A primeira fala de *YHWH* é o sentido e a base para todas as outras, pois mostra em uma espécie de prólogo histórico a autorrevelação divina como consequência do grande dom do Êxodo que Deus ofereceu ao povo que considerou e constituiu como seu (RAVASI, 1985, p. 107). Ele se apresenta com o seu nome divino “Eu Sou *YHWH*...”, usando a forma verbal de primeira pessoa singular do verbo *hyh* (ser, estar, tornar-se), para depois se mostrar em um vínculo com Israel, mudando a fala sobre si para um pronome possessivo de segunda pessoa: “teu Deus”; “é um *Eu* que se transforma em *tu*, uma liberdade que se entrelaça com uma outra liberdade” (RAVASI, 1985, p. 107).

Em Ex 20,3-7 se encontra a base para a relação de fé de Israel com *YHWH*. O v. 3 com o primeiro mandamento é o mais importante, pois implica que os israelitas devem escolher pertencer e voltar todo o coração ao Deus que os libertou, o agente de sua salvação, e não recorrer aos falsos deuses, pois nenhuma divindade pode ser equiparada a Ele e a suas obras.

Para Ravasi (1985, p. 107), “essa negação de todo e qualquer panteão não é tanto uma formulação teórica de monoteísmo [...] É mais propriamente um monoteísmo intuitivo, acrítico, ‘afetivo’ e pessoal”. Os outros deuses são desprezados por Israel por não terem qualquer significado. Eles não são considerados como munidos de poder, nem empenhados em nenhuma atividade; por isso, YHWH não precisa rivalizar com eles (MCKENZIE, 1983, p. 577). O problema real está no coração do homem que se deixa iludir por ídolos vazios e falsos e rejeita o Deus vivo e verdadeiro.

É por isso que, ao se tomar a forma básica das três proibições iniciais do decálogo, “não ter outros deuses”, “não fazer imagem de Deus”, “não proferir o nome de YHWH em vão”, entende-se que elas expressam o impulso que determina a religião israelita: fazer de YHWH o único centro da vida de Israel. Essa é uma exigência vital e inegociável feita por Deus. Sobre isso, Schreiner (2012, p. 91) afirma que:

Tanto quanto sabemos, no antigo Oriente não havia nenhum deus que tivesse reivindicado adoração exclusiva. Povos ou indivíduos podiam cultuar, além da divindade pela qual tinham afeição especial, outros deuses em caráter ocasional ou permanente. No caso de Javé, isso estava fora de cogitação. Ele exigia que se servisse unicamente a ele, e a nenhum outro deus. Quando o povo ou um de seus integrantes ousava violar essa exigência fundamental, ele demonstrava zelo, não o aceitava, tinha sua ira provocada e respondia com castigo (Ex 20,5). Portanto, não era coisa fácil servir a Javé (Js 24,19), que queria ser o único para seu povo. Essa exigência fundamental se encaminhou com força irresistível para o monoteísmo inequívoco, enunciado, por exemplo por Dêutero-Isaías (Is 43,9-13; 44,6-8).

O primeiro mandamento de YHWH, exigindo de Israel “não ter outros deuses”, vai encontrar no *šema’ Yiśrael* (Dt 6,4) uma forma mais elaborada de monoteísmo; afirmando claramente que somente YHWH é Deus (Ex 20,3 e Dt 5,7 como intuição; Dt 4,35 e 6,4 como afirmação direta). Para Reimer (2009, p. 60-62), essa é uma das três ideias básicas que constituem a doutrina do monoteísmo israelita: juntamente com um culto anicônico (Ex 20,4; Dt 5,8) e uma adesão a Deus que exige uma postura ética (Ex 20,12-17; Dt 5,16-21). Todas essas ideias já se encontram contempladas no decálogo.

A proibição de produzir imagens de divindade em Ex 20,4, tema ligado ao primeiro mandamento, esteve fortemente representada e desenvolvida nas falas do

Dêutero-Isaías (Is 44) e pelo tratado anti-idolátrico do livro da Sabedoria (Sb 13-15). Na mentalidade da cultura simbólica oriental, a imagem consiste em uma realidade figurada. No entanto, o ser de YHWH não pode ser reduzido a um objeto manipulável, nem objetivado em uma estátua, pois é “um Deus pessoa, chefe, que peregrina com os seus fiéis” (RAVASI, 1985, p. 108). Por isso, McKenzie (1983, p. 577) acredita que “a proibição das imagens pode-se explicar facilmente como expressão da crença israelita no caráter único da realidade de YHWH: ele não era semelhante a nada nos céus ou na terra, nem era semelhante a nenhum outro deus”.

Diante dessa perspectiva, é possível entender a irritação de Deus com o povo diante da cena da fabricação do bezerro de ouro (Ex 32), pois o produziram e ainda ofereceram sacrifícios de comunhão ao ídolo. Segundo Ska (2018, p. 85), essa atitude de Israel significou renegar suas origens; negar que YHWH era o único Deus de Israel e, conseqüentemente, rejeitar sua própria identidade de *‘am YHWH*, povo de *Adonay*.

Por isso, a proibição da fabricação de imagens de Deus é colocada em sintonia com o primeiro mandamento como realidade importante para o monoteísmo israelita, pois “a religião hebraica tem como ponto de referência somente a palavra de Deus e o próximo como sinais vivos de Deus. A religião hebraica é dinâmica, pessoal e livre, não estática, objetual e mágica” (RAVASI, 1985, p. 109).

Já no tocante ao tema do próximo em sua relação com o monoteísmo israelita, é possível dizer que os primeiros três mandamentos apontam para a relação vertical com Deus, mas os outros sete indicam a relação horizontal com o único Deus através da relação com o próximo e da vida ética. Esse vínculo entre as duas partes do decálogo pode ser descrito como um só ato de fé em YHWH, já que “o ‘eu’ de Javé não deve ser separado do ‘tu’ do próximo, pois os dois constituem o ponto de referência fundamental das obrigações do israelita” (LÓPEZ, 2004, p. 164).

Para Drolet (2008, p. 363), quando o decálogo associa a relação com Deus e a relação com o próximo, “impede que tenhamos concepções falsas acerca de Deus. Revelando-se como defensor do homem, o Deus do Sinai se revelou como o Único e o Verdadeiro Deus”.

Por isso, considerando que o amor divino está no fundamento da Lei proclamada no Êxodo, a expressão desse único Deus que se revelou através de

Israel como sendo “Iahweh, o teu Deus” (Ex 20,1), não pode ser afirmada e testemunhada caso se negligencie o amor ao próximo, listado no decálogo em atitudes que precisam ser assumidas no cotidiano dos encontros e relações interpessoais. Viver uma vida que testemunha a fé comprometendo-se com a ética do amor ao próximo, segundo a aliança firmada com o único Deus verdadeiro, é o compromisso que Israel assume ao dizer que: “tudo o que Iahweh falou, nós o faremos e observaremos” (Ex 24,7). Esse novo modo de viver, com o qual o povo se compromete, é a bandeira que ostenta para tornar conhecido por todos o nome de seu Deus.

Neste tópico foi possível refletir sobre as expressões do monoteísmo nas narrativas do Êxodo, focando, principalmente, na importância do decálogo, enquanto reflexo redacional da maturidade da fé israelita no período exílico; assumindo que o único Deus verdadeiro é o mesmo que se revelou aos antepassados de Israel; e autoproclamou seu nome divino, pelo qual o povo deve reconhecê-lo e testemunhá-lo. Israel acolheu e tratou com extrema sacralidade esse nome divino, fazendo dele um tesouro para sua religiosidade que se expressa na tradição veterotestamentária. É justamente sobre o sentido do “Eu Sou” no Antigo Testamento que a próxima sessão irá tratar.

#### 2.4. O SENTIDO DO “EU SOU” PARA O ANTIGO TESTAMENTO

A revelação do nome divino a Israel é um dos pilares de sua constituição de povo e base para sua religiosidade. Os israelitas, que guardam a memória da libertação do Egito, revisitada nas lembranças das orações cotidianas e nos ritos celebrativos anuais, reexperimentaram o significado e a força desse nome revelado aos antepassados, principalmente nos momentos de novas experiências com a opressão, mais intensamente com o exílio na Babilônia.

O mesmo Deus que outrora se fez conhecer como atento, sensível, presente na história de seu povo amado e ativo em seus diversos gestos de salvação, não está indiferente aos sofrimentos daqueles com os quais estabeleceu uma aliança e dará novamente a conhecer seu nome, como lembra o Dêutero-Isaías (Is 52,6), mostrando-se como único capaz de libertar no exílio atual.

Nesta parte da pesquisa, será desenvolvida uma reflexão em dois momentos. O primeiro, apresentará a importância do nome divino para Israel que,

durante a formação de sua religiosidade, revestiu de sacralidade o tetragrama YHWH, a tal ponto que assumiu uma pluralidade de expressões que apresentassem o “Eu Sou” para a posteridade, mas mantivessem como impronunciável seu nome revelado na montanha sagrada. No segundo momento, mostrar-se-á como esse “Eu Sou” tem seu sentido desenvolvido mais profundamente na teologia poética do Dêutero-Isaías, usando a forma *'ānî hû'*, mas também na releitura que as tradições rabínicas fizeram dessa expressão na forma *'ānî wehu'*, para mostrar a autorrevelação de Deus e que se tornam a referência fundamental do autor do IV Evangelho ao apresentar os pronunciamentos do “Eu Sou” de Jesus, muito mais que o pensar que tais pronunciamentos se apoiem unicamente na expressão *'ēhəyeh 'āšer 'ēhəyeh* de Ex 3,14.

#### 2.4.1. Importância do nome de Deus e dos nomes para Deus na fé israelita

O nome, na tradição bíblica, tem valor simbólico e identitário, sendo uma realidade inalienável de todo ser que precisa ter sua existência apontada e tornada clara no mundo que está a sua volta (Gn 2,19). Segundo o *Dicionário Vine: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo Testamento*, a palavra *šēm*, traduzida por nome, pode também significar reputação, memória e renome, sendo que “esta palavra ocorre em torno de 864 vezes e em todos os períodos do hebraico bíblico” (VINE, 2002, p. 194).

Quando a reflexão sobre a importância do nome é dirigida a Deus, o que se pode dizer é que “o nome” (ou “os nomes”) que Ele deu ao seu povo conhecer (YHWH, *'ēl šadday*, *'ēl 'ōlām*, *'ēl 'elyôn*, *'ēl 'elōhē yiśrā'el*, *YHWH šəbā'ôt*, *'ādōnāy*, *'ēlōhîm*, etc) reflete algo de sua pessoa ou obra, mas jamais esgotam nem expressam a totalidade de seu Ser divino. Walton (2021, p. 74) desenvolve um pouco mais essa questão do significado e importância “do nome”, ou “dos nomes”, de uma divindade para os povos do Antigo Oriente, afirmando que:

Se as culturas antigas consideravam que algo existia ao receber um nome e uma função, o nome de uma divindade é mais do que apenas um apelido mediante o qual é possível invocá-la. Ele é a identidade do deus e molda sua “existência”. [...] Não é incomum uma única divindade ter muitos epítetos ou títulos diferentes. [...] A multiplicação de nomes é uma maneira de expressar o poder e a posição da divindade. Dessa forma, a pergunta de Moisés está relacionada com qual identidade de Deus é pertinente à missão para

a qual ele está sendo enviado. [...] Essa diversidade de nomes também aparece em Ex 6,2-3, em que Deus indica que havia alguns nomes manifestos aos patriarcas, mas ele não havia agido de maneiras que manifestassem a identidade vinculada ao nome Yahweh. Sua declaração não indica que os patriarcas nunca tivessem sido informados acerca do nome Yahweh, mas sim, que Deus não havia desempenhado aquele papel na experiência deles.

Seguindo essa mesma compreensão de Walton, sobre a revelação do nome de uma divindade que expressa através dele seu poder e posição perante seus fiéis, também Dodd (2003, p. 131) vê essa mesma realidade na relação que Israel tem com YHWH, quando este dá a conhecer o seu nome na expressão “Eu Sou”. Nessa revelação não está um simples mostrar-se de Deus, mas sim o seu agir singular na história de seu povo amado. Dodd descreve bem a importância do nome de Deus para o israelita, ao afirmar que:

para o hebreu monoteísta, o Nome de Deus equivale a um símbolo de sua divindade única, de sua glória e de seu caráter como justo e santo. Como tal, ele é usado em várias perífrases, retóricas ou reverenciais. “Conhecer o nome” de Deus, ou “saber que seu nome é YHWH” é uma expressão que sintetiza a atitude ideal de Israel (ou do indivíduo israelita) para com YHWH. É a missão do servo de Deus “declarar seu nome” aos outros homens (Sl 22,23). Na bela época que virá, será realizada a relação de Israel para com Deus: “Meu povo conhecerá meu nome” (Is 53,6; cf. Jr 16,21).

Assim, para a fé de Israel, conhecer o nome de Deus implicava em fazer memória de seu agir na história do povo que elegeu como seu e beneficiou abundantemente, reconhecendo que só Ele é Deus; ao mesmo tempo em que os próprios israelitas precisavam testemunhar e espalhar a reputação de seu Deus como único, poderoso, justo e santo. Essa é a realidade que ficou marcada no uso do “Eu Sou” de Deus na literatura poética do Dêutero-Isaías. Em síntese, para Israel o conhecimento do nome de Deus é uma experiência de fé primordial e implica, necessariamente, revelá-lo ao mundo.

É certo que os israelitas tiveram acesso à revelação do nome de Deus como YHWH, o “Eu Sou”, e, com Ele, estabeleceram um pacto de intimidade que lhes permitia invocar o nome divino (Ex 3,15). No entanto, durante a evolução religiosa desse povo, as formas de se dirigir a Deus e de se referir a Ele não ficaram restritas ao tetragrama. Muito pelo contrário, havia outras formas antigas pelas quais o Deus de Israel era reconhecido e foram mantidas na tradição israelita: *'el šadday*, Todo-

poderoso; 'ēl 'ōlām, “Deus eterno” (Gn 21,33); 'ēl 'elyôn, “Deus altíssimo” (Gn 14,18); 'ēl 'elōhē yisrā'el, “Deus, o Deus de Israel” (Gn 33,20); como também as formas que se tornaram mais comuns para substituir a pronúncia do nome YHWH, quando a religião de Israel desenvolveu um senso hiper-sacralizado em torno do tetragrama, assumindo formas alternativas como: 'ădônāy, “meu senhor”; 'ēlōhîm, “Deus”; além de outros epítetos referenciais como “Deus vivo”, “o Santo”, “O Excelso”, “O Justo”, “O Redentor”, “O Libertador”, “O Salvador”.

A questão que se coloca aqui é a da razão pela qual a fé de Israel foi progressivamente substituindo a pronúncia do nome YHWH por outras formas. Römer (2016, p. 34) reflete que as recusas à pronúncia do tetragrama são múltiplas, mas duas são as principais. A primeira é a de que para a mentalidade monoteísta não convém que o Deus único tenha um nome próprio, pois ele não precisa ser distinguido de outras divindades. Em segundo plano, está a necessidade de combater o uso mágico do nome divino. Sobre esse aspecto pesa o sentido de um dos mandamentos (Ex 20,7; Dt 5,11; Lv 19,12; 24,16).

O ponto alto dessa supressão da pronúncia do tetragrama está principalmente na religiosidade e na teologia desenvolvidas a partir do segundo templo, já no pós-exílio, e fortalecida no período intertestamentário<sup>11</sup>. Para Dodd (2003, p. 132), o judaísmo posterior ao período do Antigo Testamento se encarregou de suprimir a vocalização do nome YHWH do uso público, dando ao mesmo, progressivamente, o caráter de extremo poder e santidade que tem hoje para o mundo judaico. Criou-se, assim, a tradição do *šēm hammēpôraš*.

Essa expressão é um antigo nome tanaítico<sup>12</sup> do tetragrama e seu significado exato é obscuro. Bacher (2002, p. 262), em seu estudo sobre essa

---

<sup>11</sup>O período intertestamentário refere-se ao espaço temporal entre os dois Testamentos, tempo no qual foi construída uma forte tradição judaica proveniente do segundo templo, com reflexões orais e escritas que visavam fazer verdadeiras hermenêuticas do Antigo Testamento e chegaram até o período da redação dos textos do Novo Testamento, tendo-o certamente influenciado. Exemplos dessas tradições orais e escritas são atestadas nos vários textos judaicos de Qumrã e apócrifos do Antigo Testamento encontrados pelas pesquisas arqueológicas. Essa tradição intertestamentária foi particularmente difundida pelos mestres de Israel que eram chamados de Rabbîs, mas ainda não constituíam o rabinato enquanto instituição social. Esse rabinato só foi intaurado no judaísmo clássico, após a destruição do templo (70 d.C.). PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Literatura Rabinica*. Em: Aranda Pérez, G. **Literatura judaica intertestamentária**. Ave Maria, 2013, p. 377-378.

<sup>12</sup>É o termo utilizado para se referir aos sábios rabinos que deixaram seus ensinamentos e reflexões na mišná, criando-se em torno deles uma verdadeira tradição oral sobre a Lei, que só no final do séc. II foi compilada no livro Mišná. Tal tradição é colocada em paralelo com a própria Torah e em mesmo nível de importância. Os tanaítas são situados no período inicial do judaísmo clássico, desde Hillel e Shammai, no início de nossa era, até os rabinos e seus filhos no início do séc. III. PÉREZ

expressão, afirma que *šēm hammēpōraš* pode ser traduzido por “o nome preeminente” ou “o nome excelso”. O sentido de *mēpōraš*<sup>13</sup> pode ter sido compreendido à luz de *šēm mēyûhad*, outra expressão usada também em ambientes de tradição tanaítica para se referir ao tetragrama, e que significa “o nome mais reverenciado de Deus” (DAVIDSON, 2018, p. 736). Assim, essa tradição do *šēm hammēpōraš* denota “o nome de Deus que difere de todos os nomes aplicados a Ele, e é, conseqüentemente, o excelente nome, o tetragrama” (BACHER, 2002, p. 262); mas também consiste no “nome como distintamente pronunciado de acordo com suas letras e sons” (DODD, 2003, p. 132).

Embora não se saiba qual era a pronúncia original de YHWH, pois se perdeu no tempo a sua sonoridade, Unger (1988, p. 1072) acredita que há forte probabilidade de que o tetragrama tenha sido pronunciado antigamente *Yāhwēh*, como o *labe* dos samaritanos. Esse costume, que teve sua origem numa reverência, quase se perverteu em uma superstição, pois foi fundado em uma tradução errônea de Lv 24,16, que indicava na mera pronúncia do nome divino uma espécie de ofensa capital.

O que é certo sobre a tradição do *šēm hammēpōraš* é que se formou, em torno do tetragrama, uma religiosidade ritual especial, restringindo a pronúncia do nome sagrado a uma figura autorizada e em um momento singular de celebração. Römer (2016, p. 34) procura ilustrar essa realidade com o uso da tradição rabínica e da tradição religiosa samaritana:

Na *Mishná*, compilação de interpretações rabínicas desde os séculos I e II da era cristã, encontra-se a ideia de que o sumo sacerdote, no dia do Grande Perdão (*Yom Kipur*), pode, no Santo dos Santos do templo, pronunciar o nome divino (tratado *Yóma* 6,2), o que talvez reflita uma prática dos últimos decênios da existência do templo de Jerusalém, antes da destruição em 70. Entre os samaritanos, existe uma tradição segundo a qual o sumo sacerdote transmite a pronúncia secretamente ao seu sucessor.

Mettinger (2020, p. 39) aponta que os Rolos do Mar Morto também apresentam exemplos dessa mentalidade que busca resguardar a pronúncia do

---

FERNÁNDEZ, M., *Literatura Rabinica*. Em: Aranda Pérez, G. **Literatura judaica intertestamentária**. Ave Maria, 2013, p. 380.

<sup>13</sup> O particípio *mēpōraš* (da raiz *prsh*, “separar”, “explicar”) pode ter o sentido de “traduzir” como no aramaico de Esd 4,18. PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Literatura Rabinica*. Em: Aranda Pérez, G. **Literatura judaica intertestamentária**. Ave Maria, 2013, p. 487. Nesse sentido, a expressão *šēm hammēpōraš* poderia ser traduzida como: o nome explícito de Deus. Justamente para indicar que não deveria ser pronunciada a sua tradução.

nome divino, quando em alguns textos em lugar do tetragrama são colocados quatro pontos, para indicar sua sacralidade inenarrável. Também fala da *Mishná*, onde aparece o relato dos pecadores que perderam o direito à vida futura por várias razões, entre as quais está a simples pronúncia do nome santo. Essa já é uma tradição recolhida dos primeiros séculos da era cristã.

Assumindo essa postura restritiva da pronúncia do tetragrama, considerado sagrado e inalterável, foi preciso encontrar uma forma de falar de Deus na qual a expressão YHWH aparecesse. O que se fazia na sinagoga, ao encontrar o tetragrama sagrado em um texto, era assumir a medida substitutiva da palavra YHWH por uma que indicasse a soberania e a grandeza de Deus, mas que não tivesse o mesmo peso do tetragrama. A palavra escolhida foi *'ădônāy*, “o Senhor”. Graças a isso, nas traduções dos textos da Bíblia hebraica, onde aparecia o nome YHWH, geralmente, foi feita a substituição pela palavra “Senhor”. Na tradução dos LXX foi usada a palavra *Kýrios*.

Já entre os séculos VI e X d.C., os massoretas criaram uma distinção entre “o que está escrito” (*Kětîb*) e “o que se deve ler” (*Qěrê*), quando aplicaram as vogais de *'ădônāy* em YHWH. A ideia era simples, deveria ser pronunciado *'ădônāy* nos lugares onde aparecesse a escrita do tetragrama. Em outros momentos, se procurou fazer o mesmo artifício de substituição da pronúncia de YHWH pela palavra *'ēlōhîm*, mas todos esses esforços tiveram a mesma intenção: deixar claro que o tetragrama não deveria ser pronunciado. Alguns chegaram a usar as vogais de *'ădônāy* misturadas ao tetragrama, formando uma pronúncia estranha: “*Yahowah*” ou “*Yehowha*”. “Uma forma artificial que nada tem a ver com o nome bíblico do Deus de Israel” (METTINGER, 2020, p. 40).

Feito esse percurso de reflexão sobre a importância e sobre as nuances do nome divino para a fé de Israel, podem ser indicados alguns dos principais nomes e epítetos que aparecem na Bíblia para apresentar Deus:

### **Nomes com a base 'ēl:**

*'ēl*: significa Deus ou “deus”. Trata-se do nome mais amplamente conhecido entre os povos de língua semítica para se referir à divindade. Está presente na Bíblia Hebraica para falar do Deus de Israel e seu uso procura indicar o verdadeiro Deus (SCOTT, 1998, p. 68). No entanto, nas línguas semitas pode representar também

um deus no sentido lato, verdadeiro ou falso; até mesmo ser usado para designar uma imagem tratada como deus. Geralmente, é usado com um adjetivo ou predicado definidor, como em Dt 5,9: “Porque eu, o Senhor, teu Deus, sou Deus (*'ēl*) zeloso”. Essa palavra aparece em tabletes de *Ras Šamra* sendo usada como substantivo próprio do “alto Deus” cananeu, cujo filho era *Ba'al* (MANLEY, 2006, p. 335).

*'ēlōhîm*: É o plural de *'ēlōhah* (Deus) e tem uma diversidade de significados: Deus, deuses, juízes, anjos. É uma palavra mais frequente nas Escrituras do que *'ēl* e *'ēlōhah* para apresentar o verdadeiro Deus para Israel. É geralmente tratado como um plural majestático e quando é usado para identificar o Deus verdadeiro “funciona como sujeito de toda a ação divina revelada ao homem e como objeto de todo temor e reverência genuínos por parte do homem” (SCOTT, 1998, p. 72). Quase sempre está acoplado ao nome pessoal de Deus, YHWH (Gn 2,4-5; Ex 34,23; Sl 68,18-19, etc.).

*'ēl šadday*: sendo um dos nomes de Deus no Antigo Testamento, algumas versões procuram traduzir por “Deus todo poderoso”; ou simplesmente deixam sem traduzir<sup>14</sup>. Esse é o nome pelo qual Deus se revelou aos patriarcas e em Ex 6,3 se faz referência a ele. Usado como título divino aparece 48 vezes no Antigo Testamento; 41 apenas como *šadday* e 7 acompanhado de *'ēl* (Gn 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; Ex 6,3; Ez 10,5), sendo que a maior parte de suas ocorrências está no livro de Jó. Rabinos estudiosos procuraram traduzir *šadday* pela forma *she-day*, dando o significado de “aquele que é (auto-)suficiente” (HAMILTON, 1998, p 1529). Porém, essa etimologia rabínica parece já ser uma especulação de nível teológico (RÖMER, 2016, p. 84). Há uma possibilidade de que *'ēl šadday* possa ter seu significado remanescente do culto a uma deusa da fertilidade que foi integrado pelos israelitas na fé a YHWH. Isso porque a palavra *šad*, que significa peitos ou seios, aparece em um de seus contextos de sentido como uma bênção divina da fertilidade, como em Gn 49,25 (HAMILTON, 1998, p 1528). Hamilton (1998, p. 1529), defende que a proposta de tradução mais aceita, atualmente, consiste em identificar

---

<sup>14</sup> Entre as versões da Bíblia que não traduzem *'ēl šadday*, estão principalmente: a Bíblia de Jerusalém e a Bíblia King James atualizada (BKJ); já entre as versões que traduzem por “Deus todo poderoso”, estão: a Bíblia Tradução Ecumênica (TEB), a Bíblia do Peregrino e a Bíblia João Ferreira de Almeida atualizada.

esse nome com o vocábulo acadiano *šadu*, “montanha”. Sendo assim, *’ēl šadday* significaria o “Deus da montanha”; no sentido de morada de Deus.

*’ēl ’elyôn*: que significa “Deus altíssimo”, foi o nome adotado para Deus conforme era adorado por Melquisedeque (Gn 14,18-19). Há outras passagens da Escritura que usam essa identificação para Deus: Nm 24,16; Sl 7,17, combinando-a com YHWH; Sl 12,13; Dn 7,22.25, onde aparece com a forma plural aramaica *’elionin* (MANLEY, 2006, p. 335).

*’ēl ’elōhē yiśrā’el*: significa “Deus é o Deus de Israel”. Essa identificação para falar de Deus tem sua primeira referência em Gn 33,20, mostrando Jacó após o encontro-confronto com a personagem misteriosa, ao qual pede que lhe abençoe, e recebendo dela um novo nome: *yiśrā’el* (MANLEY, 2006, p. 337). Na cena, Jacó renomeado como Israel, pede que a personagem misteriosa lhe revele sua identidade (seu nome), mas essa não lhe dá a conhecer. Posteriormente, o nome divino será revelado aos descendentes de Israel. Estabelecendo-se em Siquém, Jacó ergueu um altar para “El, Deus de Israel”. Assim, a forma “Deus de Israel” se tornou muito comum em toda a Escritura.

Outras formas que usam *’ēl* para falar do Deus verdadeiro são construídas com a ajuda de adjetivos, predicativos ou construções que ressaltam aspectos importantes da ação divina perante seu povo: *há’ēl haqqādōš*, “O *’Ēl* Santo” (Is 56,16); *’ēl-šaddīq*, “*’Ēl* justo” (Is 45,21); *’ēl qannā*, “*’Ēl* zeloso” (Ex 20,5; Dt 4,24; 5,9; 6,15; Js 24,19); *’ēl ’ēhād*, “*’Ēl* único” (Ml 2,10); *’ēl yěšûa’ātī*, “*’Ēl*, meu salvador” (Is 12,2); *hā’ēl yěšûa’atēnû*, “O *’Ēl* da nossa salvação” (Sl 68,19-21); *’ēl mōšī’am*, “*’Ēl* salvador deles” (Sl 106,21); *’ēl mōšī’ô mimmitsraim*, “*’Ēl* que os fez subir do Egito” (Nm 24,8; 23,22).

### **Nomes com a base em YHWH:**

YHWH: para Manley (2006, p. 337), este é estritamente o único nome de Deus. É o tetragrama sagrado para os israelitas, formado a partir da revelação de Deus a Moisés na montanha sagrada (Ex 3,14). Sintetiza a expressão *’ēhəyeh ’āšer ’ēhəyeh* e tem seu sentido ligado à raiz do verbo hebraico *hāyâ*: ser, estar, tornar-se. A LXX traduziu essa frase com a forma *Egō eimi ho ōn*, usando o particípio presente masculino nominativo singular do verbo *eimi* (ser), podendo ser traduzido por: “Eu sou o que sou”, mas que acabou, também, sendo traduzido como “Eu sou o que é”.

Em grego, um particípio é um adjetivo verbal, comportando-se ora como adjetivo, ora como verbo. Aqui, o particípio *ho ðn* está se comportando como um adjetivo de “Eu Sou”, no uso substantivado, o que, literalmente, significa: “o sendo”. Como essa tradução soa estranha no português, cria-se, assim, uma oração relativa: “o que é”. Tal tradução permite compreender *ho ðn* com o sentido de “o que existe”. Já os textos do Dêutero-Isaías usarão outra expressão para falar do “Eu Sou” divino como o “Único Deus Existente”: *’ānī hū’*.

Segundo Payne (1998, p. 345), YHWH usado como nome de Deus é sua mais frequente designação nas Escrituras, tendo 5.321 ocorrências. Sua forma abreviada é *Yāh*, com 50 ocorrências, além de diversos nomes próprios construídos de formas abreviadas do nome divino. O tetragrama é tão importante para o Antigo Testamento que ocorre em todos os livros, exceto Eclesiastes e Ester (PAYNE, 1998, p. 348).

Muitas são as tentativas de traduzir o significado desse nome, mas consiste em uma empreitada desnecessária, já que Deus se deixa conhecer muito mais em suas obras do que em um sentido restritivo garimpado na etimologia de seu nome. Contudo, os estudos sobre o tetragrama trouxeram algumas possíveis compreensões de seu sentido (PAYNE, 1998, p. 346-348): **1.** Poderia ser apenas uma palavra muito antiga que teve sua pronúncia perdida, mas que se assemelhava ao verbo *hāwā* (*hāyā*). **2.** A explicação bíblica de Ex 3,14, busca apontar para um simples imperfeito (*Qal*) do verbo *hāyā*: “Eu Sou o que Sou”. **3.** Tenta-se ver a interpretação de Ex 3,14, com base na promessa divina a Moisés no v. 12, “eu serei contigo” (*’ēhəyeh ‘imamāk*), dando a entender que o sentido do v. 14 deveria ser: “Eu estou presente é o que eu sou”. Rad (2006, p. 178) pensa de forma semelhante quando alega que *hāyā*, subentendido no contexto de Ex 3,14, deveria ser compreendido como “estar presente, estar aí”; “não no sentido de um ser absoluto, mas no sentido de uma presença relacional atuante: “estarei aí para vocês”. Römer (2016, p. 37) assume essa mesma interpretação de Rad, embora cite também a compreensão de Martin Buber sobre essa passagem, ao interpretá-la como uma recusa de revelação personalista: “Eu Sou quem sou”<sup>15</sup>. **4.** Walton (2021, p. 74),

---

<sup>15</sup> Cf. RAVASI, G. **Êxodo**. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 43. Concorda com essa reflexão ao escrever que: “O verdadeiro Deus nega-se a revelar sua incognoscível essência. *lahweh* é, por isso, um termo abreviado que alude ao grande encontro do Horeb e ao início da libertação”.

retomando as reflexões de F. M. Cross, mostra a possibilidade de que o tetragrama seja uma forma causativa do verbo “ser/existir”, forma paralela ao verbo acadico *banu*, para mostrar o deus pessoal dando origem a um relacionamento com seu protegido. Nesse sentido, YHWH significaria “um Deus que cria” no sentido de “Deus que entra em um relacionamento”. 5. Por fim, as conotações no nome YHWH se concretizam na “aliança de paz”, quando o Deus que está presente no princípio da história, garante a Israel que estará presente também no fim de todas as coisas (Is 41,4). Essa é uma das conotações caras à expressão *’ānî hû’* que o Dêutero-Isaías assumiu como nome divino para tratar da autorrevelação. Essa forma será desenvolvida no tópico seguinte.

YHWH-*shalom*: “O Senhor é Paz”. Nome dado por Gideão ao altar que erigiu em Ofra (Jz 6,24).

YHWH-*šidqenu*: “O Senhor é nossa justiça”. Segundo Manley (2006, p. 337), “esse seria o nome pelo qual o Messias seria reconhecido” (Jr 23,6; 33,16).

YHWH *šēbā’ôt*: “O Senhor dos exércitos”, diferentes dos outros nomes, consiste em um título divino e aparece 284 vezes no Antigo Testamento (METTINGER, 2020, p. 219). Expressa a postura de YHWH como combatente e defensor de seu povo. Sua primeira ocorrência está em 1Sm 1,3, como o título mediante o qual Deus era adorado em Silo. Foi invocado por Davi no combate contra o gigante filisteu (1Sm 17,45) e em um cântico de vitória (Sl 24,10). “É comumente encontrado nos livros dos profetas (88 vezes só em Jeremias) e empregado para apresentar YHWH em todas as suas ocasiões como salvador e protetor de seu povo (Sl 46,7.11)”. (MANLEY, 2006, p. 337).

*’ādōnāy*: “Senhor”. É um plural especial de *’ādōn*; plural intensivo ou de majestade que sempre se refere a Deus. Aparece mais de 300 vezes, particularmente em Salmos, Lamentações e profetas posteriores (ALDEN, 1998, p. 18). *’ādōnāy* foi a palavra escolhida pela tradição judaica para substituir a pronúncia do tetragrama sagrado.

Esse percurso procurou refletir sobre a importância que o nome divino tem para a história de Israel e como esses vários epítetos estão constantemente presentes na tradição de fé desse povo. Sem dúvida, a expressão “Eu Sou” é muito cara à Escritura, principalmente quando entendida como o sentido do nome próprio

YHWH, ou como forma absoluta da autorrevelação divina, em discursos pessoais, dirigidos a seu povo amado.

No IV Evangelho, esse “Eu Sou” também é usado nos discursos de Jesus, seja em forma absoluta ou unido a predicativos, e tem forte peso de sentido, exigindo de um leitor atento que busque na tradição veterotestamentária a raiz de seu significado. Por bastante tempo se procurou enxergar em Ex 3,14 a base para entender as autoproclamações “Eu Sou” de Jesus no IV Evangelho, muito mais pela tradução que a LXX fez desse versículo com a expressão “*Egō eimi ho ōn*”.

No entanto, para a pesquisa mais recente sobre o “Eu Sou” de Jesus, a raiz de seu sentido está fincada na literatura do Dêutero-Isaías, no uso da forma *’ānî hû’*, e não em um suposto artifício do evangelista para fazer Jesus se apropriar do tetragrama sagrado YHWH. Assim, é preciso refletir sobre qual é a função e sentido desse *’ānî hû’* nesses textos proféticos, para revelar o sentido que o evangelista transferiu para o “Eu Sou” (*Egō eimí*) de Jesus.

#### 2.4.2 Função e sentido de *’ānî hû’* na autorrevelação veterotestamentária

O “Eu Sou” de Jesus no IV Evangelho, principalmente em sua forma absoluta, aponta também para a autorrevelação do Deus de Israel, mas tem um sentido mais profundo que só pode ser compreendido com o aprofundamento da expressão *’ānî hû’*.

Nesse tópico, será apresentado o sentido básico desse *’ānî hû’*; posteriormente o sentido profundo de seu uso na literatura poética do Dêutero-Isaías; para, enfim, compreender como esse *’ānî hû’*, bem como sua variação *’ānî wehû’* que foi assumida na liturgia da festa das Cabanas, se conecta com o “Eu Sou” de Jesus no IV Evangelho, sendo considerado a base fundamental para sua compreensão.

De maneira preliminar, essa expressão hebraica apresenta uma junção de dois pronomes pessoais que subentendem o verbo ser entre si. *’ānî* é o pronome pessoal independente na primeira pessoa singular: “eu”. Sobre *hû’*, pode ser pronome pessoal independente na terceira pessoa singular, “ele”; mas, também, aparece como pronome demonstrativo: “aquele”. Numa tradução literal *’ānî hû’* aparece como “Eu Sou Ele”, mas a tradição veterotestamentária, tanto no Dêutero-

Isaías como na tradução dos LXX, entendeu e assumiu a tradução da expressão como “Eu Sou”, usando-a como nome de Deus na forma absoluta de sua autoproclamação de existência. Esse *’ānî hû’* aparece com essa conotação também em Dt 32,39 e intensamente na poesia do Dêutero-Isaías (41,4; 43,10.13.25; 44,6; 46,4; 48,12; 51,12; 52,6).

Dodd (2003, p. 132), retomando as reflexões do SI 91,14-15 e Is 52,6 de um Rabino do II séc. d.C., Pinchas ben Jair, afirma que a expressão *’ānî hû’* começou a ser tratada como o nome de Deus, o *šēm hammēpōraš*, que deveria ser revelado aos israelitas na era vindoura. Dodd continua sua reflexão sobre o *’ānî hû’* escrevendo que:

A expressão *’ānî hû’* é usada diversas vezes no Deutero-Isaías com especial importância e solenidade, no sentido de “Eu Sou”, afirmando a auto-existência de Deus, p. ex., Is 48,12, *’ānî-hû’ ’ānî ri’sōn ’ap ’ānî ’ahārōn*: “Eu sou; Eu sou o primeiro; eu sou também o último”; 43,10: “Para que reconheçam e creiam e entendam *kî-’ānî hû’*. Os Setenta traduzem *’ānî hû’* por *Egō eimí*, e parece que tomaram a expressão como equivalente do nome divino. Em Is 43,25 traduzem *ānōķī ānōķī hū’ mōħeh pāšā’ekā* por *egō eimí egō eimí ho exaleiphōn tās anomías sou*: “Eu sou ‘EU SOU’, que apaga tuas iniquidades”. Também parece que entenderam o nome *YHWH* como tendo o mesmo sentido, pois em Is 45,18 (a não ser que tivessem um texto diferente) traduzem *’ānî Yhwh wə’ēn ’ōđ* por *egō eimi kai éstin éti*, e no verso seguinte parece traduzir *YHWH* duas vezes, uma vez por *egō eimi* e outra vez por *Kýrios*: *’ānî YHWH dōbēr šedeq*, torna-se *egō eimi egō eimi kýrios lalōn dikaiosýnēn*: “Eu sou ‘EU SOU’ o Senhor, que fala a justiça” (2003, p.132-133).

Na reflexão de Dodd, já surge o primeiro e mais importante significado de *’ānî hû’* tomado como nome divino: ser uma autoproclamação da existência de Deus; declarar a sua unicidade e soberania como o único existente, “O Verdadeiro Deus”. Aqui se compreende o porquê de a literatura do Dêutero-Isaías fazer tanto uso dessa expressão, pois o seu contexto é o do exílio babilônico e o confronto com as falsas divindades dos opressores de Israel.

Williams em seu estudo exaustivo sobre a interpretação de *’ānî hû’* na literatura judaica e cristã primitiva, dedicou o primeiro capítulo de sua obra a refletir sobre o sentido dessa expressão na Bíblia Hebraica e especialmente na poesia do Dêutero-Isaías. Ela mostra como *’ānî hû’*, nessa literatura profética, aparece como uma fórmula de revelação que posteriormente vai chegar ao Novo Testamento no “Eu Sou” de Jesus, que desempenha a mesma função.

'*ānî hû*' é uma expressão que sempre ocorre em contexto divino e apenas em uma ocasião foi proferida fora do mesmo, em uma declaração enfática atribuída a Davi (1Cr 21,17). Quando encontrada em discursos divinos, assume o papel de "fórmula de revelação para enfatizar o poder de Deus na criação e na história, seu relacionamento com Israel, sua exclusividade e presença eterna" (WILLIAMS, 2000, p. 5). (Tradução nossa)<sup>16</sup>.

No mesmo estudo de Williams (2000, p. 7) é demonstrado que '*ānî hû*' é tomado muitas vezes como substituto de '*ānî YHWH*', que, na Bíblia Hebraica, é a fórmula de revelação por excelência, pois o '*hû*' alude ao nome divino já expresso em seu contexto imediato. Igualmente, ela avalia que o '*hû*' na poesia dêutero-isaiana apresenta uma força contrastiva-enfática mostrando a comparação de YHWH com a experiência inferior das nações com seus próprios deuses (WILLIAMS, 2000, p. 18), pois o objetivo final das declarações '*ānî hû*' é proclamar a unicidade do Deus de Israel, podendo ser traduzida para o português com o sentido de "Eu Sou o Único".

Williams (2000, p. 23) referindo-se à poesia dêutero-isaiana como o principal ambiente das recorrências de '*ānî hû*', afirma que:

Uma das características mais distintivas da poesia de Dêutero-Isaías é a repetição de declarações 'eu' pronunciadas por YHWH. Estes aparecem em muitas formas: '*ānōkî/ānî YHWH*' (42,6; 43,11; 44,24; 45,5; 49,23); '*ānōkî/ānî YHWH 'ēlōhekā*' (41,13; 43,3; 48,17; 51,15); '*ānî 'ēlōhekā*' (41,10); '*ānî 'ēl*' (43,12; 45,22; 46,9); '*ānî rišōn*' e '*ānî 'ahārōn*' (44,6; 48,12; cf 41,4); e '*ānōkî/ānî-hû*'. As formulações dêutero-isaianas desse tipo, evidentemente pertencem a uma ampla tradição de declarações divinas autoproclamativas atestadas em outras partes da Bíblia Hebraica, embora tais fórmulas ocorram principalmente em fontes provenientes do período exílico (fonte P, o Código de Santidade, Ezequiel). (tradução nossa)<sup>17</sup>.

Os textos ajudam a identificar o sentido da aplicação de '*ānî hû*' na poesia dêutero-isaiana. Já se sabe que a expressão está a serviço de discursos divinos, como fórmula de revelação autoproclamativa da unicidade de Deus. Mas alguns outros aspectos vão sendo destacados:

<sup>16</sup> *Offenbarungsformel to emphasize God's power in creation and history, his relationship with Israel, his exclusiveness and eternal presence. (WILLIAMS, 2000, p. 05).*

<sup>17</sup> *One of the most distinctive features of the poetry of Deutero-Isaiah is its repetition of 'I' declarations pronounced by Yahweh. These appear in many forms: יהוה אני יהוה (42,6; 43,11; 44,24; 45,5; 49,23); אני יהוה (41,13; 43,3; 48,17; 51,15); אני יהוה (41,10); אני אל (43,12; 45,22; 46,9); אני ראשון e אני אחרון (44,6; 48,12; cf 41,4); e אני יהוה. Deutero-isaianic formulations of this kind evidently belong to a widespread tradition of divine self-declaratory statements attested in other parts of the Hebrew Bible, although such formulas mainly occur in sources stemming from the exilic period (P source, the Holiness Code, Ezekiel). (WILLIAMS, 2000, p. 23).*

Is 41,4: “*Quem o fez e cumpriu? Aquele que desde o princípio chamou à existência as gerações. Eu, lahweh (’ănî YHWH), sou o primeiro, e com os últimos ainda estarei*”.

É a primeira atestação de *’ănî hû* na literatura do Dêutero-Isaías, apresentado no contexto de um discurso de julgamento, no qual YHWH convoca as nações para servirem de testemunhas contra as reivindicações feitas em nome dos deuses babilônicos. As testemunhas são chamadas a reconhecer a identidade do verdadeiro Deus, reconhecendo que é ele quem dirige os eventos históricos. Dêutero-Isaías mostra a exclusividade e incomparabilidade de YHWH nos seus títulos divinos de “primeiro” e “último”, além do que a sua autodeclaração *’ănî hû* ganha força quando os próprios deuses das nações permanecem mudos e nada respondem aos questionamentos do Único Deus Verdadeiro. YHWH é o único que se revela guiando a história em intervenção ativa, do início ao fim, e acima de todos os supostos concorrentes, permanecendo até o fim com a última das gerações das que chamou à existência desde o princípio (WILLIAMS, 2000, p. 24-26).

Is 43,10: “*As minhas testemunhas sois vós – oráculo de lahweh – vós sois o servo que escolhi, a fim de que saibais e creiais em mim e que possais compreender que eu sou (kî-’ănî hû): antes de mim nenhum Deus foi formado e depois de mim não haverá*”.

Nesse contexto *’ănî hû* cumpre a função de uma declaração concisa da divindade exclusiva e autoridade suprema de YHWH, e atua como garantia aos exilados de sua futura atividade em nome dEle. O papel de Israel, como testemunha-chave da identidade do verdadeiro Deus, é vital nesse texto, pois confronta os temores dos exilados de que YHWH é impotente diante das conquistas babilônicas. YHWH procura remover a cegueira e a surdez espiritual daqueles que chama de “meus servos”, lembrando a esses as experiências passadas e seus atos salvíficos (Is 42,18-21). YHWH se apresenta na expressão *’ănî hû* como aquele que prevê o curso de todos os eventos da história e é responsável por todas as formas de libertação, já demonstradas na história de Israel. Aos exilados basta crer no poder supremo daquele que diz *’ănî hû* (WILLIAMS, 2000, p. 27-28).

Is 43,13: “*desde toda a eternidade eu o sou (’ănî hû); não há ninguém que possa livrar da minha mão; quando faço, quem poderá desfazer?*”.

Ainda em um típico discurso de julgamento, YHWH autoproclama sua identidade ligada à característica de Salvador exclusivo de Israel (v. 11) e concluindo a afirmação com a expressão *'ānî 'êl*, “Eu Sou Deus”, reafirmação de sua divindade exclusiva. O uso de *'ānî hû'* só aparece no v. 13, para mostrar que só YHWH dirige os eventos da história desde sempre. Tanto *'ānî hû'* quanto *'ānî 'êl* servem aqui como autoproclamações divinas da identidade de YHWH e declaram a força de sua ação, da qual ninguém pode escapar. Há duas interpretações possíveis para a afirmação que se põe logo após o uso de *'ānî hû'*: “não há quem possa livrar da minha mão” (v. 13). Pode ser positiva, alegando que nenhum poder pode roubar Israel da mão de YHWH; pode ser negativa, uma sentença que anuncia que ninguém pode livrar os babilônicos e seus falsos deuses das mãos do “Eu Sou”. Esse trecho estabelece a garantia de libertação dada por YHWH para Israel, concluindo seu discurso com palavras consoladoras para os exilados, ao afirmar que ninguém pode impedir o *'ānî hû'* de cumprir suas promessas (WILLIAMS, 2000, p. 28-29).

*Is 43,25: “Eu sou ('ānōkî 'ānōkî hū') o que apaga as tuas transgressões por amor de mim, e já não me lembro dos teus pecados”.*

É uma clara declaração de YHWH que perdoa os pecados de seu povo. Esse texto tem o formato de um “discurso de apelação do réu”, no qual o único Deus se defende contra as reclamações de seu povo de que foi abandonado e punido imerecidamente. YHWH escuta as acusações de Israel, mas declara que os sofrimentos são consequências de seus pecados (v. 26). Na forma *'ānōkî'ānî-hū'* que aparece aqui, o *hū'* aparece como pronome demonstrativo que anuncia ser YHWH o único que oferece perdão. A declaração enfática *'ānōkî 'ānōkî hū'* em Is 43,25, serve para acentuar o caráter salvífico que *'ānî hû'* tem na poesia dêuteroisaiana, mostrando que somente YHWH pode reverter a punição para seu povo e lhe conceder vida. Essa unidade mostra que a futura intervenção divina não dependerá de mérito de Israel, mas é pura bondade daquele que proclama o *'ānî hû'* (WILLIAMS, 2000, p. 30).

*Is 44,6: “Assim diz lahweh, o rei de Israel, lahweh dos Exércitos, o seu redentor: Eu sou o primeiro ('ānî rišōn) e o último ('ānî 'aḥārōn), fora de mim não há Deus”.*

Essa unidade não apresenta a expressão *'ānî hû'*, mas traz metáforas em tom autopredicativo que se unem a *'ānî*, estabelecendo assim o mesmo sentido autoproclamatório de *'ānî hû'* na poesia dêutero-isaiana. YHWH se apresenta como *'ānî rišōn* e *'ānî 'aḥārōn*, “Eu sou o primeiro e o último”. Essa figura de linguagem proclama o todo explicitando seu início e seu fim, enquanto sustenta a afirmação monoteísta de que não há deus além dele. Os deuses babilônicos permanecem mudos perante os pronunciamentos de YHWH e, tal silêncio, atesta a inexistência destes. O objetivo desse discurso é convencer Israel de que somente aquele que é *rišōn*, “primeiro”, e *'aḥārōn*, “último”, pode ser digno de fé; só Ele pode intervir em favor de seu povo como redentor e rocha protetora (v. 8). (WILLIAMS, 2000, p. 31). Para Mettinger (2020, p. 232), esse texto mostra um particípio divino *gō'ēl*, “redentor”, importante para a promessa divina de libertação em Dêutero-Isaías, como também outros particípios são usados para dar esse mesmo caráter: *mōšîa*, salvador; e verbos que se referem a Deus como criador. Há também o destaque para o título divino *YHWH šēbā'ôt*, *aquele que luta e age em benefício de Israel*.

*Is 46,4: “Até a vossa velhice continuo ('ānî hû') o mesmo, até vos cobrires de cãs continuo ('ānî) a carregar-vos: eu ('ānî) vos criei e eu (wa'ānî) vos conduzirei, eu (wa'ānî) vos carreguei e vos salvarei”.*

Faz parte da sessão maior, *Is 46,1-13*, que apresenta a impotência dos deuses babilônicos (*Is 46,1-2*) e os pronunciamentos do poder de YHWH que sustenta e liberta seu povo (*Is 46,3-4*). Enquanto os babilônicos são apresentados carregando seus falsos deuses e caminhando para o cativeiro, Israel é apresentado como o povo que é carregado por YHWH desde o princípio de sua vida até o dia de sua velhice. O uso de *'ānî hû'*, nessa unidade, mostra que o Deus verdadeiro é o único que se faz presente na história de seu povo e continuará a agir como Deus fiel. Esse *'ānî hû'* mostra o caráter imutável de YHWH em relação a Israel, como também o cuidado que Ele dedica a seus amados desde o passado, mas que se destacará ainda mais nas promessas de futuro renovado, expresso nos verbos precedidos por *'ānî*: conduzirei, carregarei e salvarei. Enquanto os deuses babilônicos não podem salvar suas próprias imagens, YHWH agirá plenamente em nome de seu próprio povo (WILLIAMS, 2000, p. 32-33).

*Is 48,12: “Ouve-me, Jacó, Israel, a quem chamei, eu sou ('ānî hû'); sou o primeiro ('ānî rišōn) e sou também o último ('ānî 'aḥārōn)”.*

'*ānî hû*' nessa unidade é usado em um contexto de convocação de Israel para que reconheça quem é YHWH e seu poder soberano. A declaração desse trecho mostra a atividade eterna de YHWH e prosseguirá focando em seu caráter de criador do céu e da terra (v. 13), como também o de dirigente dos eventos da história (vv. 14-15), para que seus atos salvíficos sejam cridos por Israel. A continuidade entre os atos divinos de criação e libertação que se apoiam na afirmação '*ānî hû*', aparecem costurados pelo uso tríplice do verbo *qārā*', "chamar". É no chamado de Israel (v. 12), do céu e da terra (v. 13) e de Ciro (v. 15), que o '*ānî hû*' da autopromoção divina revela que somente YHWH é o Deus eternamente ativo; e Ele está eternamente envolvido com sua obra de criação e salvação (WILLIAMS, 2000, p. 32-34).

*Is 51,12: "Eu, eu mesmo sou ('ānōkî 'ānōkî hū') aquele que te consola; quem te julgas tu para teres medo do homem, que há de morrer, do filho do homem, cujo destino é o da erva?"*

O contexto desse discurso divino é o de uma promessa de salvação. Os exilados suplicam a intervenção de seu Deus, na expressão "braço de *lahweh*" (v. 9), para libertá-los de suas angústias. A expressão '*ānōkî 'ānōkî hū*' volta a ser usada para dar ênfase na resposta divina transbordante de comprometimento com a salvação de seu povo. '*ānōkî hū*' aparece como variante de '*ānî hû*' e junto ao verbo *niḥam*, "consolar", para apontar que o discurso de YHWH convida seu povo a crer que ele é o único libertador e manifestará futuros atos de conforto em favor dos seus. Ao mesmo tempo que esse trecho anuncia salvação e conforto vindos de YHWH, também denuncia a falta de confiança de Israel, que se acovarda por medo das ameaças de mortais e esquece quem é o seu Deus; o "consolador de Israel" é aquele que realizou grandes sinais no passado e ainda os fará no futuro dos exilados (Ex 20,2) (WILLIAMS, 2000, p. 35).

*Is 52,6: "Por isso meu povo conhecerá meu nome, por isso ele saberá, naquele dia, que eu sou (kî-'ānî-hū') o que diz: Eis-me aqui"*

Esse versículo está dentro de um anúncio de libertação e salvação para Israel. Is 52,3-6 é considerado como sendo um acréscimo posterior, inspirado nas profecias originais dêutero-isaianas. Nos versículos 4 e 5, aparecem três estágios de escravidão vividos pelo povo: Egito, Assíria e, o atual, Babilônia. É alegado que a condição escrava do povo é, por si, uma desonra ao nome de YHWH, pois os

opressores se arrogam de terem mais poder que o Deus dos israelitas. A promessa do v. 6 é de que os exilados conhecerão o nome de YHWH, fazendo clara indicação de que esse conhecer é consequência direta de seu agir consolador, salvador e libertador. *'ānî hû'* aparece aqui em um papel secundário dentro da construção *kî-'ānî-hû' hamḏabbêr hinnênî*, sem o mesmo sentido de um discurso divino de autoproclamação, como nas unidades anteriores, mas sendo uma expressão enfática de que, no futuro, os exilados saberão que aquele que fala é também quem age. YHWH é, pois, aquele que está sempre presente na vida de seu povo e a autorrevelação de seu nome é indissociável de sua atuação salvífica. O nome divino que será revelado é sinal de salvação realizada na vida dos exilados e a salvação acolhida por Israel será a glorificação do nome divino entre os demais povos (WILLIAMS, 2000, p. 36).

A síntese que se pode fazer do sentido de *'ānî hû'*, na poesia dêutero-isaiana, consiste em mostrar que essa é uma forma absoluta de autoproclamação solene da existência exclusiva de YHWH; uma fórmula monoteísta que afirma sua unicidade e seu poder absolutos; sua imutabilidade e firmeza divina; seu domínio sobre a história no presente, passado e futuro; mas também, *'ānî hû'* se une a formas participiais que ressaltam a autorrevelação de YHWH como presença na vida de Israel, sendo o único que oferece perdão, consolação, redenção e salvação. O propósito de *'ānî hû'* é ser uma autodeclaração divina que diz ser YHWH o único Deus verdadeiro e poderoso; garantia de salvação e libertação, no qual Israel pode depositar sua segurança (WILLIAMS, 2000, p. 37-41).

Para Römer (2016, p. 213), nos textos do Dêutero-Isaías (Is 40-55) estão “a reflexão monoteísta mais avançada da Bíblia hebraica”. Não é por acaso que os vários textos do Dêutero-Isaías, nos quais *'ānî hû'* é usado, constroem uma atmosfera de afirmação radical do monoteísmo de Israel e um sopro de ânimo para os israelitas exilados, dando-lhes a certeza da presença, solidariedade, intervenção e poder salvífico de YHWH em benefício de seu povo amado. Essa manifestação e autoproclamação de YHWH como único Deus, expressa no *'ānî hû'*, é uma revolução teológica e equivale a uma nova revelação que se equipara ao acontecimento de Ex 3,14 (RÖMER, 2016, p. 214).

Embora *'ānî hû'*, da poesia dêutero-isaiana, e *'ēhəyeh 'āšer 'ēhəyeh*, de Ex 3,14, sejam expressões vitais para apresentar YHWH ao povo de Israel, é preciso

fazer a distinção entre as duas. As expressões se conectam na insistência em mostrar a presença ativa e contínua de YHWH no contexto de anúncio de libertação, seja do cativo no Egito ou no da Babilônia. Contudo, o que se encontra em Ex 3,14 parece situar mais um contexto de auto-apresentação de Deus, revelando seu nome e uma espécie de significado etimológico do mesmo, quando se considera a base formal da expressão vinda do *Qal* imperfeito de *hāyāh*.

Para Williams (2000, p. 53), *'ānî hû'* não tem relação direta com *hāyāh* ou o tetragrama, tendo em sua base declarações divinas que usam, por vezes, *'ānî* integrado em uma fórmula de autopredicação<sup>18</sup> (primeiro e último, o eterno, criador, o redentor, salvador, o que conduz, que perdoa os pecados, que consola) e *hû'* como pronome independente que manifesta a identidade soberana de YHWH como o único e grande sujeito em todas as realidades da história, dada a conhecer ao Israel exilado<sup>19</sup>. *'ānî hû'* do Dêutero-Isaías age, assim, como autoproclamação divina afirmando a unicidade e exclusividade de YHWH diante das divindades babilônicas. Mesmo com essa reflexão sobre o sentido da revelação do nome divino em Ex 3,14 e no Dêutero-Isaías, não significa que são expressões contrapostas, mas se pode pensar que no processo de evolução da língua hebraica e com o desejo de conservação impronunciável do nome revelado, *'ānî hû'* se tornou para a literatura profética uma continuidade da manifestação divina que se apresenta como *'ēhəyeh*.

A reflexão que vai sendo oferecida pelas profecias é de que o Deus único tem uma relação especial com Israel e nunca deixou de agir em seu benefício. Inclusive está agindo em seu exílio presente, manifestando seu poder, através do rei persa, e preparando para seus amados um novo êxodo, mais perfeito que o primeiro. Nas ações de YHWH em benefício do Israel exilado, Ele é glorificado e conhecido por todas as nações como “o Único Verdadeiro”.

Sobre essa relação estreita e profunda entre YHWH e Israel, na qual o nome divino é proclamado, glorificado e testemunhado, Dodd (2003, p. 133) faz referência

---

<sup>18</sup> Este mesmo esquema é usado pelo IV Evangelho quando apresenta as autodeclarações de Jesus, expondo sua identidade, usando o “Eu Sou” (Egō eimí) e várias imagens que se tornam autopredicativas: pão vivo, luz do mundo, pastor, porta; caminho, verdade e vida; videira verdadeira; ressurreição e vida.

<sup>19</sup> Ainda que Willyams proponha essa reflexão é importante ter em vista outra posição sobre essa relação entre *'ānî hû'* e *hāyāh*. As formas do pronome de terceira pessoa (masculino e feminino, singular e plural) também podem desempenhar a função do verbo *hāyāh*. Nesses casos, essas formas de pronome são chamadas de cópula. Isso é mais comum em siríaco, uma língua semítica derivada do aramaico, do que no hebraico. Nesse sentido, identificando em *'ānî hû'* uma cópula seria o mesmo que afirmar que ele é o correspondente de *'ehyeh* em outra fase da língua hebraica.

à tradição tanaíta, na qual vários rabinos<sup>20</sup> fizeram comentários de textos da Bíblia Hebraica, tomando uma forma variante de *'ănî hû'* para destacar esse vínculo: *'ănî wehû'*, “Eu e Ele”. Tal tradição atribuía a *'ănî wehû'*, o verdadeiro *šēm hammēpôraš*, considerando que essa expressão representava uma associação tão íntima de Deus com seu povo, que podia ser vista como uma quase-identificação. O sentido desse *'ănî wehû'* é, pois, mostrar que os benefícios de YHWH para com seu povo amado, são revertidos em benefícios de glorificação e exaltação do próprio Deus perante os povos descrentes; tudo o que YHWH faz por Israel, Ele o faz a si mesmo. O resumo dessa ideia é pontualmente sintetizado na seguinte afirmação: “enquanto, por um lado, o nome *'ănî wehû'* significa a solidariedade de Deus com seu povo em suas angústias, por outro lado implica o dever de Israel de tornar-se semelhante a Deus” (DODD, 2003, p. 133).

Williams (2000, p. 205) busca desenvolver o sentido desse *'ănî wehû'*, no capítulo sexto de sua obra, mas considerando que ela é uma expressão obscura que se apoia em uma tradição tanaítica inserida no contexto litúrgico da festa das Cabanas. Esse *'ănî wehû'* ocorre em um texto da mishná (m. Suk 4:5), atribuído ao rabino Yehudah, que interpreta a súplica do SI 118,25 substituindo *'ănî YHWH* por *'ănî wehû'*, durante o rito de procissão diária ao redor do altar na cerimônia do ramo de salgueiro de *Sukkôt*. Assim, o texto diz que:

Todos os dias [os primeiros seis dias da festa] eles davam uma volta ao redor do altar e diziam: 'Ó Senhor, livra-nos agora, nós te rogamos; Ó, livrai-vos agora, nós vos rogamos. R. Yehudah [diz]: *'ănî wehû'* e livra-nos agora; *'ănî wehû'* e livra-nos agora'. Naquele dia [o sétimo] dariam sete voltas em torno do altar (WILLIAMS, 2000, p. 205). (Tradução nossa)<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> R. Judah ben Ilai (c. 130-160 d.C) interpretando o Hosana do SI 118,25, na Festa dos Tabernáculos, onde aparece o nome de Deus e o substitui por *'ănî wehû'* como forma de evitar o nome sagrado, mas também de ressaltar a íntima ligação de YHWH com Israel. R. Abbahu (c. 300 d.C) comentando o SI 80,3 como uma súplica de salvação, posta em paralelo com o *'ănî wehû'* do SI 118,25, indicava que salvando Israel Deus salva a si mesmo. R. Aqiba (c. 135 d.C) interpretando 2Sm 7,23 deu à preposição *lěkā* na expressão “que resgataste do Egito”, o sentido de objeto direto do verbo resgatar (= *pādītā*), dando à tradução o sentido de “resgataste a ti mesmo do Egito”. Nesse sentido o *'ănî wehû'* indica a solidariedade de Deus com o seu povo. R. Abba Shaul (c. 200 d.C.) comentou Ex 15,2, lendo na expressão *wě'anwēhū* o *'ănî wehû'* como uma associação de caráter entre Deus e seu povo: como ele é misericordioso e benigno, assim serão os que lhe pertencem. DODD, 2003, p. 133.

<sup>21</sup> Each day [the first six days of the feast] they would go around the altar once and say: 'O Lord, deliver now, we beseech you; O deliver now, we beseech you. R. Yehudah [says]: והוא אני, and deliver now; והוא אני, and deliver now'. On that day [the seventh] they would go around the altar seven times.

Não é claro se todos os fiéis ou apenas os sacerdotes deveriam participar dessa cerimônia e proclamar a petição litúrgica, mas o fato é que o sentido desse *'ăni wehû'* que substitui a pronúncia do nome divino quer expressar a realidade na qual YHWH que liberta seu povo das angústias está a libertar a si mesmo, pois ambos estão em intimidade profunda. É assim que a exegese rabínica interpreta o Sl 80,3 à luz do *'ăni wehû'* ao dizer que a expressão “vem e salva-nos” deve ser lida como “salva-te [e nós]” (WILLIAMS, 2000, p. 206).

Nesse ponto, se reafirma o tema da solidariedade entre Deus e Israel e as interpretações midráshicas entendem claramente o *'ăni wehû'* como significando Israel (*'ăni*) e Deus (*hû'*), sendo que o uso do *wāw* cumpre a dupla função de indicar a unidade estreita dos dois envolvidos na relação, na qual ambos são beneficiados pelas ações salvíficas divinas; e de estabelecer um apelo ético para que o povo de Deus modele sua vida nos atributos daquele ao qual está unido (WILLIAMS, 2000, p. 207).

Além do sentido de unidade entre Israel e Deus, o *'ăni wehû'* era pronunciado em ambiente litúrgico também como alternativa para o nome divino, considerando as exigências de resguardar “o nome excelso” pela tradição do *šēm hammēpōraš*, já desenvolvida acima, mas outras tradições afirmavam que o sumo sacerdote poderia pronunciar esse nome santo no dia da Expição (m.Yom 3:8; 4:2; 6:2) e pelos sacerdotes do templo durante a pronúncia das bênçãos de Nm 6,24-26 (m.Sot 7:6) (WILLIAMS, 2000, p. 208).

Em geral, três coisas ainda podem ser ditas sobre esse *'ăni wehû'* que recebeu destaque na liturgia da festa das Cabanas. Primeiro, a tradição mishnaica e as interpretações rabínicas deixam claro que a expressão *wehû'* serve como uma designação para Deus, enquanto a expressão completa *'ăni wehû'* serve como invocação dirigida a Deus no contexto da liturgia do templo (WILLIAMS, 2000, p. 212). Segundo, apoiando-se nos textos de Dt 32,39 e na tradição do Dêutero-Isaías, mas também nas tradições midráshicas, a declaração litúrgica *'ăni wehû'* é uma espécie de mutação de *'ăni hû'* considerada como clara autodeclaração divina (WILLIAMS, 2000, p. 212). Terceiro, embora os sacerdotes tivessem a autoridade para pronunciar o teofânico *'ăni hû'*, parecem ter tentado disfarçá-lo com a adição do *wāw*, formulando o *'ăni wehû'* como uma nova expressão para designar Deus e

fortemente usada no período do Segundo Templo como uma interpretação para *'ānî YHWH* e *'ānî wehû'* (WILLIAMS, 2000, p. 213).

Certamente que tanto *'ānî wehû'* como *'ānî hû'* assumidas como fórmulas reveladoras divinas estão na raiz de sentido do "Eu Sou" absoluto de Jesus no IV Evangelho. Dodd (2003, p. 134) analisa que *'ānî hû'* em Is 43,10 parece encontrar eco na forma absoluta "Eu Sou" (*Egō eimí*) usada por Jesus em Jo 8,28 e 13,19, abrindo o sentido de que Deus deu seu próprio Nome ao Cristo para que ele o revele e manifeste sua glória no mundo. Outro belo paralelo que ressalta essa ideia está em Is 42,8 com Jo 12,23.28. Igualmente o sentido de *'ānî wehû'* pode ser percebido no "Eu Sou" de Jo 8,28, mostrando a solidariedade de Jesus com Deus, quando deixa claro que age e fala de acordo com o que o Pai lhe ensinou, e que aquele que o enviou permanece consigo. Para Dodd (2003, p. 135), "a substituição de Cristo por Israel na expressão de solidariedade está em harmonia com o costume cristão primitivo em geral, e em particular, com o do Quarto Evangelho".

É esse o sentido do "Eu Sou" que Jesus vai proclamar no Novo Testamento, assumindo o papel de pleno revelador do Deus de Israel (Jo 14,7-11; 17,3-6) e manifestando em si mesmo as promessas que outrora foram feitas na profecia dêutero-isaiana, convidando os judeus de seu tempo a crerem (Jo 10,22-39). Ainda para Williams (2000, p. 4), ao adotar essa fórmula como veículo de autotestemunho, ele quis expressar sua convicção de que "em sua vida se realiza a epifania histórica de Deus", pois o Jesus joanino tem como principal objetivo revelar o Pai e é retratado como aquele em quem a promessa de salvação de Isaías é cumprida (WILLIAMS, 2000, p. 9).

Concluída a reflexão sobre o sentido de *'ānî hû'* na literatura veterotestamentária, principalmente na poesia do Dêutero-Isaías, com todo o seu peso de fórmula de revelação e autoproclamação divina da existência do único Deus verdadeiro, soberano, salvador e libertador de seu povo, bem como sua ligação com o "Eu Sou" de Jesus no IV Evangelho. Agora, é preciso dedicar a reflexão sobre o sentido desse "Eu Sou" na literatura do Novo Testamento, especialmente na joanina.

### 3. A AUTORREVELAÇÃO DO VERBO ENCARNADO: REALIZAÇÃO DA MANIFESTAÇÃO DIVINA E DAS PROMESSAS SALVÍFICAS

O autor do IV Evangelho faz uso intenso da tradição veterotestamentária da autorrevelação divina em sua obra. Ele pensa e apresenta Jesus como o definitivo e pleno revelador de Deus para o povo de Israel. O Jesus joanino é, assim, o resplendor da glória de YHWH e a expressão de seu ser (Hb 1,3), aquele em quem se concretizam as promessas de condução, libertação, consolação e salvação presentes na poesia dêutero-isaiana.

Não é por mero acaso que o evangelista deu ênfase à autorrevelação de Jesus com a fórmula *Egō eimí*, "Eu Sou". Segundo Santos (1994, p. 62), a expressão aparece nos lábios de Jesus 26 vezes nos evangelhos, sendo que 21 estão no IV Evangelho e, pela forma como é usada, expressa quer a cristologia funcional (a pessoa de Jesus em relação à salvação do homem), quer a essencial (a pessoa de Jesus em sua relação única com o Pai).

Esse "Eu Sou" encontra suas elaborações mais fortes na forma absoluta, que retoma a tradição do nome divino, e em sete formas predicativas e figuradas que Jesus usa para referir-se a si mesmo: pão da vida (Jo 6,35.51); luz do mundo (Jo 8,12; 9,5); porta das ovelhas (Jo 10,7.9); bom pastor (Jo 10.11.14); ressurreição e vida (Jo 11,25); caminho, verdade e vida (Jo 14,6); e verdadeira videira (Jo 15,1.5). Todas essas proposições de autorrevelação apresentam a "glória do Unigênito do Pai àqueles que têm o senso da fé (Jo 2,11)" (SANTOS, 1994, p. 64). Na trama do Evangelho, no entanto, essas afirmações foram peças-chaves para os conflitos com as autoridades judaicas que não criam em Jesus como Messias e não admitiam um ensinamento sobre ele que o colocasse em igualdade essencial com o Deus de Israel; realidade que parecia ameaçar os fundamentos da fé monoteísta no Deus uno (BROWN, 1999, p. 49).

Para Konings (2000, p. 47), o ponto focal dessa tensão está na questão da identidade de Jesus, percebida e assumida de maneiras divergentes entre pessoas que coexistiam num mesmo ambiente. O autor do IV Evangelho tem consciência que se tornar cristão ou continuar a sê-lo era problemático nesse momento da história da comunidade, pois o grupo judaico hostil incriminava os cristãos de estar fazendo de Jesus um "outro Deus" (Jo 5,18; 10,33), já que não entendiam o mistério do Filho em sua comunhão com o Pai (KONINGS, 2000, p. 62).

Este capítulo tem como pretensão aprofundar o sentido do “Eu Sou” de Jesus no IV Evangelho, em seu aspecto de fórmula de revelação como também com seus predicativos que manifestam um projeto de salvação que YHWH realiza através de seu Filho Unigênito. Primeiro se faz necessário apresentar as várias funções semântico-textuais que o “Eu Sou” (*Egō eimí*) pode assumir, situando posteriormente o uso mais relevante dessa expressão direcionada a Jesus nos evangelhos, não alargando muito a apresentação de seu uso nos sinóticos, mas pontuando se o seu sentido se aproxima do exposto no IV Evangelho. Em seguida, expor o sentido do “Eu Sou” absoluto, como fórmula de revelação e autodeclaração divina nos lábios de Jesus, e sua importância dentro do projeto teológico do IV Evangelho. Feito isso, desenvolver a reflexão sobre como as autodeclarações “Eu Sou” de Jesus, acompanhadas de predicativos, são verdadeiras imagens e expressões salvíficas que cumprem plenamente em Jesus as promessas que outrora YHWH fez aos israelitas. Por fim, faz-se necessária uma breve reflexão sobre qual foi o nome divino revelado por Jesus aos seus discípulos. O nome no qual Jesus fundamentou sua autoridade divina e que revela aquele com o qual ele esteve em profunda intimidade para realizar sua obra salvífica.

### 3.1 AS VÁRIAS FUNÇÕES DO “EU SOU” (*EGŌ EIMÍ*) E SUA APLICAÇÃO A JESUS NOS EVANGELHOS

A expressão “Eu Sou” tomada em seu uso comum pode ser apenas uma construção linguística de identificação em primeira pessoa. No entanto, ainda que essa forma comum possa ser usada para YHWH e Jesus (Jo 4,25-26; 6,20; 8,18; 8,23; 10,36; 13,13; 18,5.6.8), já se refletiu anteriormente que o “Eu Sou” mais relevante, nos textos do Antigo e do Novo Testamento, para esses dois personagens em contextos de discursos diretos, está a serviço da tradição da autorrevelação divina, como fórmula de revelação.

O primeiro passo a ser dado aqui, antes de acessar seu sentido e peso teológico no IV Evangelho, está em especificar as funções gramaticais que “Eu Sou” (*Egō eimí*) pode assumir, além de identificar qual ou quais as mais relevantes nos evangelhos. Só então é possível discorrer, brevemente, sobre a aplicação que os

autores sinóticos fazem do “Eu Sou” de Jesus e se essa aplicação pode ter conexão com o sentido que o IV Evangelho procura apresentar.

### 3.1.1 A forma “Eu Sou” (*Egō eimí*) em suas várias funções literárias

A tentativa de compreender o sentido do “Eu Sou” colocado nos lábios de Jesus pelos evangelistas, principalmente no IV Evangelho, rendeu muitos e longos estudos. Para Brown (2020, p. 841) a expressão “tem tido um emprego solene e sacro no AT, no NT, no gnosticismo e nos escritos religiosos do paganismo grego”.

Já foi abordado anteriormente que o uso do “Eu Sou” como fórmula de revelação divina retoma expressões veterotestamentárias que destacam a auto-apresentação de YHWH e sua autoproclamação como divindade única e exclusiva: *'ēhəyeh 'āšer 'ēhəyeh* (Ex 3,14) e *'ānî hû'* do Dêutero-Isaías (ver 2.4.2). Por essa razão, o “Eu Sou” de Jesus no Novo Testamento não tem como evitar sua dependência do significado e da força do “Eu Sou” de YHWH no Antigo Testamento, pois suas raízes estão entrelaçadas.

No entanto, é preciso analisar as várias funções que esse “Eu Sou” pode assumir em contextos diferentes. Brown (2020, p. 841), citando um estudo de Bultmann que procurou classificar os empregos diversos de “Eu Sou” (*Egō eimí*) em literaturas variadas, aponta quatro formas:

- a. Fórmula de apresentação (*Präsentationsformel*): esse uso é, basicamente, para responder à pergunta: “quem és tu?”. A resposta é construída como nos exemplos: “Eu sou Sócrates”; pode se perceber essa forma também em Gn 17,1: “Eu sou *'ēl šadday*”; em At 9,5 é ainda mais expressiva essa apresentação: “Quem és, Senhor?” [...] “Eu sou Jesus...”; (*Tís ei kýrie; [...] hó de egō eimi lesous...*).
- b. Fórmula qualificativa (*qualifikationsformel*): corresponde a uma descrição do sujeito, respondendo à pergunta: “quem és tu?”; “Eu sou um servo”; em Ez 28,2, o rei de Tiro declara: “Eu sou um deus”.
- c. Fórmula de identificação (*identifikationsformel*): essa função do “Eu Sou” implica numa fala na qual o orador se identifica com outra realidade, podendo ser pessoa, objeto ou poder. O predicado age abarcando toda a

identidade do sujeito. Na mitologia egípcia, é possível encontrar exemplos; o deus Rá se identificando com Chepre: “Eu sou aquele que nasceu como Chepre” (SANTOS, 1994, p. 63); ou a citação de Bultmann de um conto da deusa Ísis, onde ela diz de si mesma: “Eu sou tudo o que já foi e o que será”. Mesmo sem o uso completo da expressão “Eu Sou”, a resposta de João Batista em Jo 1,23, aos que lhe perguntam sobre sua identidade, também pode entrar nessa fórmula: “Eu sou a voz do que clama no deserto” - (*egō phōnē boōntos en tē erēmō*).

- d. Fórmula de reconhecimento (*rekognitionsformel*): é a forma que busca diferenciar o sujeito dos demais, respondendo à pergunta: “Quem é aquele que...?” ou “quem é fulano?”; sendo que a resposta a ser dada é “sou eu”. Nessa construção do “Eu Sou” (*Egō eimí*), o “eu” consiste em um predicado. “Sou eu” também é a resposta básica para perguntas em grego, começadas por “*sý eí...*” (Mc 14,61-62). Para Santos (1994, p. 63), a compreensão de Bultmann sobre várias passagens com declarações “Eu Sou” no IV Evangelho, indica que seriam fórmulas de reconhecimento, mesmo que originalmente tenham sido fórmulas de apresentação ou qualificação: Jo 6,35.41.48.51; 8,12; 10.7.9.11.14; 15,1.5.

Focando a atenção no emprego de “Eu Sou” no IV Evangelho é possível destacar três tipos de uso feitos pelo autor: o simples; o absoluto e o predicativo. Malzoni (2018, p. 170-171) apresenta uma análise semântico-textual das formas como esse “Eu Sou” vai sendo usado no texto, especificando os três tipos:

*Uso simples ou declarativo*: aparece nove vezes e indica quando o sujeito faz uma declaração sobre si ou responde uma pergunta (Jo 4,25-26; 6,20; 8,18.23; 10,36; 13,13; 18,5.6.8). Para Brown (2020, p. 842), nesse uso é possível que um predicado seja subentendido mesmo quando não é expreso.

*Uso com predicativo*: aparece treze vezes e compreende as afirmações que Jesus faz sobre si a partir de uma imagem da vida cotidiana, com caráter metafórico e poético (Jo 6,35.41.48.51; 8,12; 10,7.9.11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5). Compreende-se, então, que:

Nessas proposições, Jesus se atribuiu um predicado de maneira exclusiva, razão pela qual, em português, elas são mais bem traduzidas por “Sou eu...”. [...] Essas proposições com predicativo são, quase sempre, acompanhadas de uma promessa. (MALZONI, 2018, p. 171).

Para Silva (1994, p. 64), os contextos dos discursos de Jesus constroem sete formulações metafóricas de tipo “Eu Sou” com predicados nominativos. Devido a algumas repetições do “Eu Sou” predicativo, dentro de suas perícopes, somaram-se treze ocorrências desse tipo no Evangelho. Isso não deve ser um mero acaso, pois se encontram relacionados com os sinais que lhes são antecedentes ou subsequentes. Esses casos têm um claro tom de autorrevelações nominais que manifestam a obra salvífica e a glória do Unigênito do Pai àqueles que nele creem, mas seu objetivo principal é revelar o Deus de Israel que age em Jesus e ao qual ele está plenamente unido (WILLIAMS, 2000, p. 7).

Nessa perspectiva, é possível pensar que, em sintonia com *’ānî hû’*, a fórmula de revelação do Dêutero-Isaías, e seus predicativos, que só pode ser pronunciado por YHWH (primeiro e último, o eterno, criador, o redentor, salvador, o que conduz, que perdoa os pecados, que consola), assim também a autoproclamação de Jesus e seus predicados (pão vivo, luz do mundo, porta das ovelhas, bom pastor, ressurreição e a vida; caminho, verdade e vida; videira verdadeira) não pode ser aplicado a mais ninguém além dele (SILVA, 1994, p. 64).

A esses sete casos de “Eu Sou” com predicativo nominal, Brown (2020, p. 842) aponta que outras duas passagens se aproximam em semelhante tom: Jo 8,18: “Eu sou o que testifica de mim mesmo”, ou o mesmo que dizer “eu sou a testemunha de mim mesmo”; e Jo 8,23: “eu sou de cima” ou “do alto”. No panorama geral, essas passagens indicam que as obras realizadas por Jesus são uma linguagem eloquente que legitimam sua identidade de enviado de Deus, vindo do alto e com autoridade para realizar sinais que o identificam com YHWH, o único que outrora realizou obras e sinais em benefício de Israel.

*Uso absoluto*: aparece quatro vezes e consiste no “Eu Sou” sem o predicativo (Jo 8,24.28.58 e 13,19). Esse uso atípico, já que o verbo ser não é intransitivo, tanto no português como no grego, exige buscar seu sentido na tradição veterotestamentária. Suas referências principais apontam para Ex 3,14, *’ēhəyeh ’āšer ’ēhəyeh* que foi traduzida como “Eu sou aquele que é” e principalmente as

formas hebraicas 'ănî hû' e 'ănî wehu' da poesia dêutero-isaiana e tradições judaicas tanaíticas, que inspiraram o "Eu Sou" joanino (MALZONI, 2018, p. 171).

Tratando sobre o uso absoluto do "Eu Sou", Santos (1994, p. 65) ainda acrescenta Jo 6,20, no contexto da caminhada sobre o mar revoltoso; e Jo 18,5.6.8, na cena da prisão no jardim. No entanto, em Jo 6,20 o "Eu sou" é claramente uma fórmula de reconhecimento para que os discípulos percebam que aquele que vem ao seu encontro não é um fantasma, mas o próprio Jesus (Mt 14,27; Mc 6,50). A cena da prisão também se usa da fórmula de reconhecimento, confirmando a resposta da comitiva que é questionada sobre a quem procuram; assim, o "Sou eu" está ligado à resposta dos soldados: "Jesus, o Nazareu" (Jo 18,5.7). Há uma auto-identificação com o uso de "Eu Sou" para gerar a diferenciação entre Jesus e os discípulos. É inegável que essas expressões têm um tom majestático, ainda que não tenham a mesma dimensão das formas absolutas em Jo 8,24.28.58 e 13,19.

Para Brown (2020, p. 841), as quatro ocasiões específicas do uso absoluto "Eu Sou" no IV Evangelho (Jo 8,24.28.58; 13,19) podem parecer incompletas à primeira vista. No entanto, os contextos nos quais são usadas, festa das Cabanas e preparação da Páscoa, como também as reações adversas que provocam nos ouvintes, mostram que há um uso exclusivo e reverente dessa expressão que certa tradição, provavelmente a do *šēm hammēpôraš*, procurou preservar, e que, na literatura joanina, tem função revelatória especial. Esse uso absoluto do "Eu Sou" joanino está, pois, intimamente ligado à tradição da autorrevelação do nome divino no Antigo Testamento, principalmente Is 43,10-11; 45,18; Dt 32,39; Ex 3,14; e no judaísmo rabínico tanaíta.

Apresentadas essas várias funções que o "Eu Sou" (*Egō eimi*) pode assumir em um texto e percebendo que, para os evangelhos, há três formas principais: a simples, a com predicado nominal e a absoluta; é possível afirmar que, dentre essas, apenas a função com predicativo nominal e a absoluta se destacam pela sua característica de fórmulas de revelação. O "Eu Sou" com predicados nominais é característico do IV Evangelho, mas seu uso absoluto é encontrado também nos evangelhos sinóticos. O próximo tópico vai tratar, brevemente, sobre a presença do "Eu Sou" absoluto nos demais evangelhos e se neles a expressão tem o mesmo sentido de fórmula de revelação que tem no IV Evangelho.

### 3.1.2 Jesus e o “Eu Sou” na tradição sinótica

Considerando que é um projeto de todos os evangelhos responder à pergunta “quem é Jesus?”, revelando sua identidade para comunidades e contextos específicos, também é preciso considerar o enfoque das mensagens teológicas dos autores enquanto realizam tal apresentação. Jesus, nos sinóticos e no IV Evangelho, é revelado como o Messias, Filho do homem que instaura o Reino de Deus; Filho de Deus, que vem ao mundo como revelador definitivo do Pai e realizador da obra de salvação por ele prometida outrora aos israelitas desde os tempos proféticos; apenas no texto joanino, contudo, ele é apresentado como a Palavra eterna que se encarnou (Jo 1,14).

Nesse tópico, o objetivo é analisar se o “Eu Sou”, na forma absoluta, aparece nos sinóticos com o sentido de fórmula de revelação e de autoproclamação do nome divino, semelhante a seu uso no IV Evangelho.

Brown (2020, p. 848) trata a questão do “Eu Sou” absoluto, seja como fórmula de revelação ligada ao nome de Deus ou na forma com predicado subentendido, afirmando que é possível que se baseiem em uma tradição primitiva do “Eu Sou” que também tocou os sinóticos, mas que no IV Evangelho se tornou um tema valorizado e fortalecido<sup>22</sup>. Para esse autor, embora não existam paralelos

---

<sup>22</sup> Para falar de uma tradição antiga do “Eu Sou”, usada pelos sinóticos e principalmente pelo IV Evangelho, também é preciso situar que ela aparece em outro livro do Novo Testamento ligado à literatura joanina: o Apocalipse. A expressão “Eu Sou” é usado em Ap 1,8.17; 2,23; 21,6; 22,13.16. Nessas passagens, é possível perceber a influência da literatura isaiana. Em Ap 1,8.17; 21,6 e 22,13 o “Eu Sou” é acompanhado de títulos que recordam a autoproclamação monoteísta em Is 44,6, sendo usados agora tanto para se referir a Deus como para o seu Cristo: alfa e ômega, primeiro e último, princípio e fim. Também o título Todo-Poderoso é igualmente caro para a tradição bíblica da autorrevelação divina. Já em Ap 2,23 o “Eu Sou” aparece como aquele que tem o conhecimento de todas as coisas, conhece mentes e corações, e, por isso, pode exercer o julgamento como em Is 11,2-5. Em Ap 21,6 o “Eu Sou” realiza a promessa anunciada em Is 12,3-6 e 55,1 de saciar com a água da vida os que têm sede, mesmo tema que aparece no diálogo com a samaritana em Jo 4,10. Para Prigent (2020, p. 649-651), Ap 22,16 mostra que Jesus é o inspirador da revelação e o autor do Apocalipse nunca perde a oportunidade de indicar a estreita comunhão entre o Pai e o Filho, seja atribuindo os títulos divinos a ambos ou afirmando que tanto o Pai como o Filho são os responsáveis pelas revelações feitas. O “Eu Sou” com o título de rebento de Davi é uma alusão tradicional a Is 11,1.10, lidas, no judaísmo e cristianismo primitivos, como profecias messiânicas. E uma forma de dizer que em Jesus se realizam as promessas divinas de outrora. Já com o título de Estrela da manhã há uma imagem messiânica que remonta à profecia de Nm 24,17 e aparece uma expressão semelhante também em 1Pd 1,19. O significado da imagem é de que a estrela que anuncia a aurora é mais que as outras, ela é notável e preciosa. Essa imagem ainda pode ser usada como referência ao Verbo encarnado, verdadeira luz de Deus que surge na humanidade (Jo 1,9), como também recordar a autodeclaração de Jesus durante a festa das Cabanas, em Jo 8,12: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida”.

sinóticos das expressões “Eu Sou” com predicativos nominativos, eles corresponderiam aos discursos de Jesus usando as imagens parabólicas para tratar de diversos temas.

Já Williams (2000, p. 214), em seu estudo *I am He*, procurando os vestígios da tradição da autoproclamação divina ‘*’ānî hû’* no Novo Testamento, fez uma análise de certas passagens de Marcos e seus correspondentes sinóticos nas quais é usado o “Eu Sou”, para entender se estão ou não retomando a fórmula do nome divino dêutero-isaiano.

Os textos sinóticos refletidos por Brown, Williams e Santos com “Eu Sou” absoluto são os seguintes: Jesus caminha sobre mar (Mc 6,50, Mt 14,27; com seu correspondente em Jo 6,20); o alerta escatológico que Jesus faz sobre os que tentarão usurpar o seu nome e dirão “Sou eu” (Mc 13,6; Mt 24,4; Lc 21,8); o interrogatório de Jesus perante o sumo sacerdote (Mc 14,62; Lc 22,70); e a manifestação aos discípulos após a ressurreição (Lc 24,36). Para Brown (2020, p. 847), nesses usos do “Eu Sou”, o predicado não aparece, mas pode ser subentendido, além do que o evangelista pode estar usando o “Eu Sou” em sentido duplo, profano e sagrado.

- “Eu Sou” e o caminhar sobre o mar (Mc 6,50; Mt 14,27; Jo 6,20): na cena, os discípulos estão em alto mar e sem a presença de Jesus na barca. O mar está bravo e ventos fortes se insurgem sobre a navegação, até que os discípulos avistam uma figura que se aproxima deles caminhando sobre o mar. É o próprio Jesus quem se apresenta para tranquilizá-los e usa a fórmula “Eu Sou” e os complementos: “tende confiança” e “não temais”. Mc 6,50 e Mt 14,27 compartilham uma narrativa semelhante, ao passo que Jo 6,20 usa um relato mais breve. Mateus ainda intensifica o seu relato com uma profissão de fé dos discípulos ao dizerem: “Verdadeiramente, tu és o Filho de Deus”.

Nesse relato, “Eu Sou” é utilizado num claro tom de fórmula de reconhecimento, na qual Jesus está deixando claro para os seus discípulos que se trata dele mesmo e não de um fantasma, como Marcos e Mateus destacam ser a primeira impressão dos que estão na barca. No relato joanino, os discípulos parecem já reconhecerem que é Jesus vindo ao seu encontro sobre o mar e o “Eu Sou” só confirma o que eles veem. É inegável que o relato, em suas três versões,

indica uma revelação teofânica. Nos sinóticos, o vento e o mar acalmados têm um papel vital, pois caracterizam esses relatos como “epifanias de salvamento no mar” (WILLIAMS, 2000, p. 215), e o “Eu Sou” de Jesus demonstraria que ele está se identificando com a revelação da vontade de YHWH de salvar, que agora está ocorrendo em sua ação de andar sobre o mar (WILLIAMS, 2000, p. 217). Esse relato tem as marcas das cenas de Ex 14-15 e mostra a salvação de Deus que cria um caminho através do mar para os seus amados (Sl 77,20).

Williams (2000, p. 221-228), contudo, vê também nesse relato os ecos da poesia dêutero-isaiana como uma tradição antiga que pode ter tocado os sinóticos, mas principalmente a narrativa joanina. Há, na poesia dêutero-isaiana, imagens de Deus permitindo que seu povo cruze o mar e esse “Eu Sou” usado nesse contexto poderia estar traduzindo a fórmula de revelação e autoproclamação divina do *’ānî hû’*.

As marcas isaianas se deixam ver em dois temas que entrelaçam a tradição antiga com o relato evangélico. O primeiro está nas palavras de tranquilização de Jesus aos discípulos, “não temais” (*mē phobeisthe*), que recordam os oráculos de salvação em Is 40,9; 44,2.8; 54,4, onde o próprio Deus convida Israel a não temer (*’āl tīrāh*), mas confiar nele, e o mesmo ocorre em contextos nos quais surgem declarações *’ānî hû’* (*Egō eimí* = “Eu Sou”): Is 41,10.13-14; 43,1.5. O segundo tema traz o “Eu Sou” vinculado à passagem pelo mar como uma realização possível apenas por causa da presença e agir de Jesus, fazendo os discípulos chegarem à outra margem; seu antecedente isaiano pode ser percebido na “proclamação divina de *’ānî hû’* e a promessa de libertação dos exilados através das águas, como a promulgação de um novo Êxodo” (WILLIAMS, 2000, p. 223): Is 43,2.10.13.16. Há uma promessa em Is 43,19 de que ao sair do mar o povo verá as “coisas novas” que Deus realizará em seu favor, um caminho no deserto no qual o próprio YHWH vai conduzir os seus. Igualmente em Is 51,10 se recorda os feitos de salvação de YHWH para o seu povo através da travessia do mar, fechando no v. 12 com a autoproclamação do *’ānî hû’* que promete consolo e convida os israelitas a não temerem nada.

Esse relato de Mc 6,50 seria mais que um simples resgate, mas Jesus aparece caminhando sobre o mar e dizendo o “Eu Sou” como a manifestação visível e a realização da promessa de YHWH que cria um caminho através do mar para

salvar seu povo e o guia para a terra destinada (Is 43,16; 51,10). Isso se percebe no relato joanino da cena, no qual o foco final está na chegada repentina dos discípulos à outra margem, guiados por Jesus e “chegando à terra para onde iam” ou “para onde queriam ir” (Jo 6,21). No entanto, Williams (2000, p. 223) reconhece que mesmo com certa semelhança temática, não há como comprovar que Mc 6,50 está retomando para si a tradição do *'ānî hû'* dêutero-isaiano e fazendo a autoproclamação do nome divino em uma cena de salvação como um novo Êxodo, ou se está apenas ecoando a imagem e os motivos de Ex 14-15.

- O “Eu Sou” absoluto também aparece no alerta escatológico que Jesus faz sobre os que tentarão usurpar o seu nome e dirão “Sou eu” (Mc 13,6; Mt 24,4; Lc 21,8). Para Brown (2020, p. 848), esse seria o caso de uso do “Eu Sou” nos sinóticos que mais se aproxima do uso joanino absoluto. Ainda que na versão de Mt 24,5 se procure suprir o predicado, ao dizer que o conteúdo dos discursos dos usurpadores da identidade de Jesus será “Eu sou o Messias”, em Marcos e em Lucas esse complemento está ausente. Brown (2020, p. 848) ainda acredita que, em Mc 13,6 e Lc 21,8, o contexto não pressupõe claramente um predicado; e a justaposição de “Eu Sou” e “meu nome” aproxima-o do emprego joanino do “Eu Sou”.

A reflexão de Santos (1994, p. 77) para esse texto aponta para duas possibilidades de interpretação de Mc 13,6, onde “Eu Sou” é proclamado. A primeira indicaria que o “Eu Sou” dos pseudo-messias seria uma caricatura do caráter divino das declarações de Jesus e estaria em sintonia com a forma predicada em Mt 24,5: “Eu sou o Cristo”. A segunda possibilidade aponta para falsas reivindicações parusíacas de impostores que tentariam usurpar o nome especial de Messias Jesus e se apresentariam assim, para afirmar que seu advento glorioso já chegou. Essa segunda possibilidade estaria em sintonia com Lc 21,8: “virão em meu nome, dizendo ‘Sou eu!’ e ainda: o tempo está próximo!”.

A questão aqui é se esses enganadores que aparecem pronunciando o “Eu Sou” estariam ou não usurpando a reivindicação de Jesus da fórmula divina de revelação, tal como ele a usa no IV Evangelho. Para Williams (2000, p. 239), a ideia de que esse uso do “Eu Sou” em Mc 13,6 representa uma falsa afirmação de divindade, permanece obscuro. No entanto, essa autora retoma relatos de Flávio Josefo sobre figuras messiânicas e profetas de sinais, que apontam para

personagens que buscavam reivindicar para si o cumprimento das esperanças messiânicas davídicas e da libertação de Israel nos moldes de um novo Êxodo, para serem reconhecidos como ministros autorizados por Deus no mesmo nível de Moisés e Josué. Mas não há relatos de líderes desses movimentos messiânicos e proféticos populares que tenham tomado para si uma autopromoção divina (WILLIAMS, 2000, p. 234-238).

Os relatos de Josefo sobre esses grupos messiânicos e proféticos estão em sintonia com a afirmação de Mc 13,22 sobre “falsos Messias” e “falsos profetas” que surgirão e realizarão sinais, enganando a muitos. No fim, o que esse “Eu Sou” (*Egō eimí*) pode representar nesse contexto é uma previsão de Jesus de que esses enganadores tentarão competir com ele pelo seu status único. Esses falsos messias e falsos profetas tentarão usar o “Eu Sou” como Jesus e até tentarão realizar sinais como Moisés e Josué, prometendo libertação, mas falharão; pois o único libertador que proclama o “Eu Sou” com autoridade divina é Jesus, o mesmo que os discípulos viram andar sobre o mar (WILLIAMS, 2000, p. 239).

- O “Eu Sou” vai surgir novamente no interrogatório de Jesus perante o sumo sacerdote (Mc 14,62; Lc 22,70). A análise de Brown (2020, p. 846) do uso do “Eu Sou” nesse contexto, num primeiro momento, aponta para a possibilidade de ter sido apenas uma resposta afirmativa perante a pergunta do sumo sacerdote: “Tu és o messias, o Filho do Deus bendito?”. Logo em seguida, avalia que a resposta “Eu Sou” provoca uma reação desmedida e uma acusação de blasfêmia. Tal acusação só teria coerência se Jesus estivesse reivindicando para si o nome divino e pronunciando o *šēm hammēpōraš*.

Segundo Williams (2000, p. 242), a questão colocada pelo sumo sacerdote envolve afirmações cristológicas e o “Eu Sou” de Jesus não pode ser compreendido sem os títulos que a pergunta traz: “És o Cristo, o Filho do Deus Bendito?” (*sí êi hó christós hó huiós tôu eulogētou*). Na versão de Lc 22,70 aparece “o Filho de Deus” (*hó huiós tôu theôu*). A versão do “Eu Sou” (*Egō eimí*) de Jesus em Mc 14,62 é certamente mais antiga que a de Lucas e o título “Filho do Deus Bendito” carrega nuances que transcendem a filiação davídica; consiste numa aceitação inequívoca de seu status messiânico (WILLIAMS, 2000, p. 246). Williams ainda aponta que alguns autores como Gottlieb Klein e Stauffer, procuraram ver, nesse uso do “Eu

Sou”, uma fórmula de revelação e até a forma do nome divino *’ānī hū’*, mas não há paralelos bíblicos e nem tradições rabínicas que comprovem isso. (WILLIAMS, 2000, p. 246-247).

A revolta do sumo sacerdote se dá porque a resposta “Eu Sou” de Jesus o faz apropriar-se da figura do Filho do homem, presente em Dn 7,13-14 e no SI 110,1, conhecida nos círculos judaicos como figura exaltada que está ao lado de Deus e agirá como juiz escatológico. O “Eu Sou” em Mc 14,62 equivale, assim, à revelação formal do segredo messiânico, trazendo pela primeira e única vez Jesus aceitando e admitindo publicamente os títulos de “Cristo” e “Filho do Deus Bendito” que lhe atribuem, mas na perspectiva de seu sofrimento, morte e ressurreição (WILLIAMS, 2000, p. 249-251).

- O último caso “Eu Sou” nos sinóticos é o da aparição de Jesus aos discípulos após a ressurreição (Lc 24,36). No texto, ele entra onde estão os discípulos e estes pensam ser um espírito. O “Eu sou” é tanto uma fórmula de reconhecimento, para que não restem dúvidas em seus corações sobre quem está diante deles, como também, pelo contexto pós-pascal, uma revelação de Jesus em sua condição de *Kýrios* (SANTOS, 1994, p. 77). De todas as passagens anteriores, que se abriam ao duplo significado da fórmula “Eu Sou”, esta não serve como elemento comparativo com as sentenças de revelação joaninas, pois se trata de uma ampliação textual secundária.

Por fim, o que se percebe é que os sinóticos e o IV Evangelho foram tocados por uma tradição mais antiga que fazia uso do “Eu Sou” absoluto de Jesus. No entanto, o sentido e o uso que os sinóticos fazem não são propriamente fórmulas de revelação e autoproclamação que retomam o nome divino, tais como aparecem no IV Evangelho, mas geralmente subentendem o status messiânico de Jesus. A expressão “Eu Sou” nos sinóticos que mais se aproxima da tradição dêutero-isaiana, presente no “Eu Sou” absoluto do IV Evangelho é a que ocorre no relato da travessia do mar em Mc 6,50, na qual poderia haver ecos do *’ānī hū’*, mas isso não se pode provar. A partir de agora, é preciso dedicar uma reflexão mais intensa sobre o sentido singular desse “Eu sou” absoluto na teologia do IV Evangelho.

### 3.2 SENTIDO DO "EU SOU" ABSOLUTO PARA O IV EVANGELHO

Certamente a declaração "Eu Sou" de Jesus no IV Evangelho é um dos elementos mais complexos de tal narrativa, pois o autor usa essa expressão em formas variadas; seja simples, absoluta ou com predicado. Mesmo em algumas passagens, como o relato da samaritana (Jo 4,26), o caminho sobre o mar (Jo 6,20) e a cena da prisão no jardim (Jo 18,5-6.8), que geralmente são identificadas na forma simples, com objetivo de expressar identificação ou reconhecimento, ainda paira certa impressão de ambiguidade. Será que o autor não está usando a expressão para dimensionar a revelação divina de Jesus, também nesses contextos?

Considerando que o centro do IV Evangelho é revelar que em Jesus a história da salvação inteira, passada e futura, está resumida e orientada para seu cumprimento (MAGGIONI, 2006, p. 266), sua hora; é certo dizer que o uso da expressão "Eu Sou" está a serviço da cristologia e consiste em uma forma do evangelista apresentar quem é Jesus em sua união singular com o Deus de Israel (MALZONI, 2018, p. 170).

Já foi tratado no primeiro capítulo a importância da tradição bíblica da autorrevelação do nome divino na fórmula absoluta "Eu Sou", seja relacionada com o nome de Deus, no tetragrama pronunciado em Ex 3,14, mas principalmente em seu aspecto de autopromoção monoteísta da soberania de YHWH, agindo em benefício do Israel exilado enquanto proclama 'ǎnî hû', expressão assumida pela tradição rabínica como nome divino e que foi traduzido pela LXX por *Egō eimí* (Eu Sou).

Aqui cabe a pergunta sobre a possível fonte na qual o autor do IV Evangelho baseou sua tradução do "Eu Sou" absoluto como *Egō eimí*, podendo atestar que ele estava pensando no 'ǎnî hû' e não no texto de Ex 3,14b. A discussão entre os estudiosos do IV Evangelho sobre qual foi a tradição da Bíblia Hebraica usada pelo evangelista como referência fundamental para sua redação não está fechada.

Há os que defendem o uso da LXX e, por isso, o "Eu Sou" absoluto joanino só poderia corresponder ao nome de Deus proclamado no Dêutero-Isaías, que nessa tradição grega traduz o 'ǎnî hû' por *Egō eimí*, enquanto o "Eu Sou" absoluto de

Ex 3,14b é traduzido pela expressão *ho òn*<sup>23</sup>. Há também os que defendem que o evangelista pensava num idioma semítico e escrevia em grego, mas que sua base da Bíblia Hebraica era a das tradições judaicas: targúmicas e rabínicas (WILLIAMS, 2000, p. 256-257). Apoiado nessa proposta, o “Eu Sou” absoluto do IV Evangelho teria sido pensado pelo evangelista, desde os primeiros momentos, segundo as reflexões das tradições judaicas que ofereceram as intuições teológicas do Dêutero-Isaías e foram atualizadas em Jesus como o realizador das promessas divinas proclamadas pelo *’ăni hû’* das profecias do tempo exílico<sup>24</sup>. Essa pesquisa se inclina mais para essa última proposta de reflexão<sup>25</sup>.

O mais importante, contudo, é reconhecer que o “Eu Sou” absoluto é uma fórmula de revelação em correspondência direta com a fórmula de revelação *’ăni hû’*, ainda que também desperte a memória do tetragrama e as razões de seu uso no Êxodo. O fato, porém, de o IV Evangelho encontrar suas raízes no Dêutero-Isaías, faz desse texto um verdadeiro “evangelho profético” (SANTOS, 1994, p. 74). Na fórmula “Eu Sou”, o evangelista parece querer mostrar a sua comunidade que Jesus é a própria autorrevelação de YHWH para os homens, sabendo que eles vão compreender a ligação de suas narrativas e discursos com o sentido e as razões dos textos proféticos isaianos.

Neste tópico, busca-se desenvolver o sentido teológico do “Eu Sou” absoluto para o IV Evangelho e sua ligação com a tradição da autorrevelação do nome divino. Inicialmente é preciso apresentar as passagens “Eu Sou” com possível duplo sentido: seja o uso simples, seja a indicação de revelação divina (Jo 4,26; 6,20;

---

<sup>23</sup> Representantes desse pensamento são: F. F. Bruce e H. Zimmermam.

<sup>24</sup> Representantes desse pensamento são: C. H. Dodd; C. H. Williams; R. Brown.

<sup>25</sup> PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Literatura Rabínica*. Em: Aranda Pérez, G. **Literatura judaica intertestamentária**. Ave Maria, 2013; ajuda a compreender que a tradição rabínica a qual se refere aqui como podendo ter influenciado a literatura neotestamentária é a *tanaíta*, pois corresponde aos primeiros séculos do judaísmo clássico (I a III d.C). Embora a *Mišná*, os *Midraxes* e os *Targumim* pertençam ao judaísmo clássico (período que vai de I a VIII d.C.) e só tenham conhecido sua edição final a partir do início do séc.III d.C, colocando em xeque a sua influência sobre o IV Evangelho, tem-se consciência de que as tradições orais que originam esses textos são bem mais antigas, remontando à época neotestamentária e mesmo até séculos antes de Cristo (p.378-379). A tradição mišnaica que originou o texto da *Mišná* (=repetir) era o sistema de ensino e aprendizagem oral, chamada também de *Torāh oral* (p. 385-422). A tradição em torno dos *Midraxes*, derivados do verbo hebraico *drsh* (=buscar, investigar), indica basicamente exegeses, interpretações e exposições do texto bíblico feito por alguém, geralmente um rabino (p.424-480). A tradição targúmica (*Targumim*=tradução) indica as traduções aramaicas da Bíblia. Tais traduções começaram na época pré-cristã, obviamente com o objetivo de tornar compreensível o texto para um público que já não podia entender o hebraico original e seu ambiente comum era a liturgia sinagoga, onde a tradução era feita inicialmente de forma oral e, posteriormente torna-se tradução escrita (p.481-507).

18,5.6.8). Feito isso, o foco consiste em aprofundar as passagens com “Eu Sou” absoluto (Jo 8,24.28.58; 13,19), e seu sentido cristológico como fórmula de autorrevelação divina.

3.2.1 Aquele que diz “Eu Sou”: Jesus se apresenta e se revela em Jo 4,26; 6,20; 18,5.6.8

O uso da expressão “Eu Sou” no IV Evangelho é mais frequente e mais significativo que nos demais evangelhos. Das 21 vezes em que ela aparece, sempre está em um contexto no qual Jesus, de alguma forma, se dá a conhecer, principalmente nas formas sem predicado que são as que mais lançam o leitor das narrativas joaninas a pensar na relação dessa expressão com a revelação do nome divino “Eu Sou”. No entanto, mesmo nas ocorrências de “Eu Sou” simples é possível perceber um caráter revelatório quando tomadas em seus respectivos contextos.

As ocorrências desse uso de “Eu Sou” com duplo sentido, funcional e revelatório, estão nas perícopes do encontro de Jesus com a samaritana (Jo 4,26), do caminhar sobre o mar (Jo 6,20) e da prisão de Jesus (Jo 18,5.6.8). Embora não pareçam ser cenas nas quais Jesus toma para si a fórmula do nome divino, nessas ocasiões, a expressão “Sou eu” é proclamada com forte teor de revelação, em sintonia com a teologia dêutero-isaiana. Por isso, antes de passar para os relatos de “Eu Sou” absoluto é preciso apontar o sentido dessas outras ocorrências da expressão “Eu Sou”.

“Eu Sou” no diálogo de Jesus com a samaritana (Jo 4,26) – essa narrativa mostra Jesus que sai da Judeia e se dirige à Galileia, precisando atravessar a Samaria. Nesse cenário de movimento, entra em uma cidade da Samaria chamada Sicar e para junto à fonte de Jacó. Malzoni (2018, p. 102) nota que, no relato, usa-se tanto a palavra fonte (*pēgē*) como poço (*freat*). A marcação temporal em Jo 4,6, “era por volta da hora sexta”, perto do meio-dia, voltará a parecer na cena da condenação de Jesus, em Jo 19,14. Uma mulher samaritana aparece para tirar água no poço e Jesus inicia um diálogo com ela, pedindo que lhe dê de beber.

A cena junto ao poço tem forte simbolismo matrimonial. Cenas de encontros junto a um poço são conhecidas na Bíblia por marcarem o início de uma relação de intimidade entre um homem e uma mulher, findando em casamento (Gn 24; 29,1-14;

Ex 2,15-22). O evangelista retoma essas imagens apresentando agora o casamento de Jesus com a Igreja, representada metaforicamente pela samaritana que é atraída pelas palavras do homem que lhe pede de beber e, assim, acaba por ser saciada pela presença divina que dele flui, acolhendo-o na fé. Por ser a imagem visível do Deus verdadeiro (Jo 14,9), esse homem sentado junto ao poço se tornará também o esposo da Igreja. Realmente, Jesus quer uma relação com a mulher, mas para oferecer a ela uma água diferente da buscada pela sua sede natural (Jo 4,14; 17,3).

No diálogo que avança, Jesus pede que ela chame seu marido (Jo 4,16) e ela responde que não tem marido. A questão dos múltiplos maridos que ela teve está ligada aos povos e deuses estrangeiros trazidos pelos assírios para a Samaria (2Rs 17,30-32.41), para fazer uma mistura étnica e religiosa que enfraquecesse o nacionalismo local. A samaritana reconhece que Jesus é um profeta e se desenvolve um diálogo sobre onde se deve prestar culto a Deus, em Jerusalém ou no monte Garizim. Jesus revela que chegará o tempo de um novo culto, que não depende de lugar físico, mas da fé que abre o espírito para a comunhão divina. No entanto, Jesus deixa claro que a salvação vem de Judá, pois dessa tribo vem o Messias (Jo 4,22).

A mulher afirma que quando o Messias vier, anunciará tudo. Segundo Malzoni (2018, p. 106), os samaritanos não tinham a literatura profética como parte de suas escrituras, onde está o desenvolvimento da figura do Messias. A expectativa deles baseava-se em um *Ta'eb*, "aquele que retorna", que aponta para a figura do profeta anunciado por Moisés (Dt 18,15), que revelaria todas as coisas e guiaria o povo por um caminho seguro. "É possível que o evangelista tenha acomodado a figura do *Ta'eb*, da expectativa samaritana, à figura do Messias, da perspectiva judaica" (MALZONI, 2018, p. 106).

Nesse ponto, aparece a parte mais importante para esta reflexão. Jesus pronuncia o seu "Eu Sou" simples e complementa dizendo que é ele (o Messias) quem fala com ela. Brown (2020, p. 386) diz que não é impossível que essa fala de Jesus apresente uma proposital ressonância de revelação divina. Também se pode perceber um paralelo entre a auto-apresentação de Jesus como Messias para a samaritana e para os judeus. Diante de Jesus e suas palavras, as expectativas teológicas e questionamentos da samaritana se converteram em fé e testemunho sobre ele (Jo 4,28-30.39-42), diferente da resistência dos judeus obstinados na

incredulidade e que, mesmo vendo as obras de Jesus, não creem em sua messianidade (Jo 10,24-26). Realmente os judeus veem no messias mais uma figura nacionalista régia (BRUCE, 1987, p. 105) e os samaritanos o enxergam mais como um profeta, revelador e restaurador em nível religioso-político (MAGGIONI, 2006, p. 317).

Para Beutler (2015, p. 122), que retoma a reflexão de Gail O'Day, aqui aparece a ironia joanina nas expectativas da samaritana e na auto-apresentação de Jesus, pois o messias não virá, mas já está presente; não é um desconhecido, mas aquele que fala com ela. “Jesus é o *Ta'eb*, messias vindouro dos samaritanos, mas também o messias dos judeus; e logo mais ele se revelará ‘o salvador do mundo’, como o proclamaram os samaritanos depois do encontro com ele (Jo 4,42)<sup>26</sup>.

Aqui se abre a questão da influência dêutero-isaiânica que ajuda a entender esse uso do “Eu Sou” em tom de revelação solene da pessoa de Jesus em sintonia com o Deus de Israel. Em Is 55,1 é anunciado o convite aos que têm sede, para que venham à água. É possível ver o paralelo com o contexto de sede e oferta de uma água definitiva no diálogo oferecida por Jesus à samaritana (Cf. também Is 58,11). Is 55,3 apresenta o convite de Deus para que o povo o escute e venha a ele, torne-se testemunha sua entre os povos (v. 4), como também o v. 6 convida a procurar YHWH enquanto ele se deixa encontrar e invocá-lo enquanto está perto. No relato joanino, depois da experiência com Jesus, a samaritana deixa seu cântaro, como que saciada pela água viva de suas palavras, para dar testemunho dele na cidade (Jo 4,28); ao que as pessoas vão ao seu encontro (Jo 4,30) e até pedem que ele permaneça com eles, ao reconhecê-lo como salvador do mundo (Jo 4,42). A proclamação do “Eu Sou” (*Egō eimí*) de Jesus é tanto o ápice do diálogo com a mulher, como também parece ter revelado aos samaritanos mais do que suas próprias expectativas messiânicas.

Já em Is 52,6 aparece a expressão *'ānî hû'* (*Egō eimí* = “Eu Sou”) pronunciada por YHWH, anunciando que seu povo conhecerá seu nome e que ele, que pronuncia “Eu Sou”, é o que está presente no meio dos seus e será reconhecido por eles. Esse texto é posto em paralelo com a auto-apresentação de Jesus à

---

<sup>26</sup> Cf. MALZONI, 2018, p. 103. Apresentam-se duas tradições de leitura para esse versículo. A primeira que diz: “o Salvador do mundo”. Está presente em grego nos papiros P<sup>75</sup> e P<sup>66</sup>, na Vulgata e em outros textos. A segunda leitura diz: “o Salvador do mundo, o Cristo. Está presente principalmente na tradição Bizantina grega e na Pechita síriaca”.

samaritana, quando se revela como o messias que está presente e a falar com ela. No final, o evangelista atesta que muitos samaritanos reconheceram o caráter salvífico de Jesus e, também, creram nele (Jo 4,39.41-42).

Assim, quanto a esse texto no qual aparece “Eu Sou” (*Egō eimí*), Beutler (2015, p. 122) afirma que os exegetas se perguntam se as palavras de Jesus, “Sou eu”, significam mais que sua identificação como Messias vindouro ao qual se referiu a mulher. Com toda certeza, há um tom de revelação solene na fala de Jesus. Segundo o mesmo autor, parece natural ver nessa expressão o “Eu Sou” da fórmula de revelação do Antigo Testamento. “Se esse sentido se confirmar, as palavras de Jo 4,26 transcendem o messianismo e desembocam na cristologia joanina em sentido pleno: Jesus se revela como o Deus presente no meio dos homens” (BEUTLER, 2015, p. 122).

“Eu Sou” *no caminhar de Jesus sobre o mar (Jo 6,20)* – passando para outra ocorrência em que Jesus pronuncia “Eu Sou” simples, mas com as características de proclamação solene, surge a narrativa do caminhar sobre as águas, quando vai ao encontro dos discípulos no mar agitado. Esse episódio foi tratado anteriormente, em relação aos seus paralelos sinóticos, principalmente em relação com Mc 6,50. Por isso, serão apenas recordados os pontos principais que marcam o uso do “Eu Sou”.

A narrativa é apresentada entre a cena da multiplicação dos pães e o discurso do pão da vida, quando as multidões vão ao encontro de Jesus. Por vezes, parece um relato independente e deslocado do conjunto temático, mas em comparação com os sinóticos (Mt 14,22-33; Mc 6,45-52) está de acordo com a tradição que apresentava esse feito de Jesus logo após o saciar da multidão com o sinal dos pães. Já para Beutler (2015, p. 170), é justamente a pronúncia do “Eu Sou” o elemento que conecta essa narrativa com a sessão do discurso do pão da vida, no qual Jesus continuará a revelar-se ao usar a fórmula “Eu Sou” com predicado. Nos sinóticos, o relato do caminho sobre o mar é posto na perspectiva de Jesus que vê as dificuldades dos discípulos e os socorre, já no texto joanino a perspectiva é dos discípulos que estavam esperando Jesus, mas resolvem seguir para o outro lado do lago sozinhos (BROWN, 2020, p. 486).

Mateos e Barreto (1999, p. 310) interpretam que os discípulos deixam Jesus e seguem sozinhos no barco por estarem em um momento de crise, pois ele se

negara a ser proclamado rei pela multidão. Assumindo essa postura, eles entram na noite, no reino das trevas, clara referência à oposição com a luz que é Jesus (Jo 8,12) e são quase destruídos nesse reino pelo vento forte e pelo mar que se encrespava. A vinda de Jesus ao encontro deles é centrada na proclamação do “Eu Sou” e na palavra de conforto para que não tenham medo. Para Brown (2020, p. 489) esse “Sou eu” pronunciado por Jesus tem a força do nome divino que o Pai lhe deu e pelo qual ele se identifica.

Enquanto nos sinóticos esse texto é revestido de caráter milagroso, com Jesus acalmando o mar bravio e o vento forte, típico dos relatos de salvamento no mar<sup>27</sup>; no relato joanino, o destaque é para a intenção dos discípulos de acolher Jesus no barco, mas repentinamente perceberem que chegaram ao lugar para onde iam. O texto joanino mostra-se assim como uma cena de epifania divina centrada na expressão “Eu Sou” e tendo-a como ápice da narrativa (BROWN, 2020, p. 488). Esse relato joanino, compreendido como um sinal de Jesus aos discípulos está a serviço da revelação cristológica sobre ele, para incitar a fé em quem os experimenta. Unido ao “Eu Sou” esse episódio só intensifica a percepção de uma manifestação divina.

Assim, esse “Eu Sou” (*Egō eimí*) simples, embora atue funcionalmente como palavra de reconhecimento para que os discípulos tenham certeza de que é Jesus quem vem sobre o mar, também está revestido de solenidade. Como a expressão tem grande peso cristológico, seu sentido mais preciso está em revelar que a majestade de Jesus se apoia no fato de que ele pode assumir para si o nome divino (BROWN, 2020, p. 489). O relato mostra que Jesus não se deixa proclamar profeta e nem rei pelas multidões (Jo 6,14-15), como talvez os discípulos quisessem, pois interpreta a si mesmo muito além desses apontamentos, “sinal de que ele só pode ser plenamente expresso pelo nome divino ‘Eu sou’” (BROWN, 2020, p. 489).

Essa cena mantém fortes relações com as tradições relativas ao Êxodo, o que a encaixa bem dentro do contexto da multiplicação dos pães e do discurso do pão da vida em um conjunto com tom pascal: páscoa, travessia do mar e a dádiva do maná. Brown (2020, p. 489) apresenta inclusive salmos que evocam essa realidade da passagem pelo mar como dom da presença de YHWH junto a seu povo (Sl 29,3; 78,24; 77,20; 107,23.25.27-30); como também tradições do *Midrash Mekilta* sobre o

---

<sup>27</sup> O texto chama de mar, mas se sabe que é o lago da Galileia (Jo 6,1).

Êxodo, mostrando Deus abrindo um caminho para si através do mar, e a tradição da *Haggadah* pascal que apresenta a fórmula do “Eu Sou” sendo usada com a ação divina que liberta Israel do Egito.

No entanto, também esse texto pode encontrar raízes na poesia dêutero-isaiana. Suas marcas estão nas palavras de Jesus que tranquilizam os discípulos, “não temais” (*mē phobeisthe*), que recordam os oráculos de salvação em Is 40,9; 43,1.25; 44,2.8; 51,12; 52,6; 54,4, nos quais o próprio Deus convida Israel a não temer (*’āl tīrāh*). Também é possível ver o uso de “Eu Sou” vinculado à passagem pelo mar como uma realização possível apenas por causa da presença de Jesus, que, novamente acolhida pelos discípulos, os faz chegar à meta (BEUTLER, 2015, p. 173): o barco “imediatamente chegou à terra para onde iam” (Jo 6,21); o correspondente isaiano para essa cena pode ser percebido na “proclamação divina de *’ānī hū’* e a promessa de libertação dos exilados através das águas, como a promulgação de um novo Êxodo” (WILLIAMS, 2000, p. 223): Is 43,2.10.13.16. Também Is 51,10 recorda os feitos de salvação de YHWH para seu povo através da travessia do mar, no v. 12 com a autoproclamação do *’ānī hū’* que promete consolo e convida os israelitas a não temerem nada; enquanto o v. 15 mostra YHWH que agita o mar e torna as ondas tumultuosas, mas como sinal de sua presença divina ressaltada na proclamação de seu nome: “Iahweh dos exércitos é meu nome”.

Acompanhando a opinião de Brown (2020, p. 490), não é possível saber se o evangelista estava pensando em algumas dessas passagens bíblicas específicas quando elaborou seu relato de Jesus caminhando sobre o mar, nem se era totalmente focado nas tradições do Êxodo ou do Dêutero-Isaías, mas os paralelos são inúmeros e o simbolismo de YHWH fazendo um caminho pelas águas para salvar seu povo, enquanto se revela, é muito forte no Antigo Testamento. Em Jesus, o evangelista parece retomar e intensificar esse tema e imagens, em tom de revelação evidente e solene.

Já o “Eu Sou” (*Egō eimí*) na prisão de Jesus (Jo 18,5.6.8) aparece como a terceira ocorrência da forma simples, mas com tom solene. O texto joanino tem um formato próprio para contar esse momento decisivo na vida de Jesus, rumo à hora de sua glorificação, diferente em muitos pontos dos relatos sinóticos. Não se fala de Getsêmani e nem de beijo dado por Judas, mas ressalta um jardim do outro lado do vale do Cedron onde Jesus costumava se reunir com seus discípulos, sendo o lugar

também conhecido por Judas. Destaca-se igualmente que Judas foi ao encontro de Jesus com uma grande comitiva: a coorte e guardas enviados pelos chefes dos sacerdotes e fariseus; munidos de lanternas, archotes e armas. Essa coorte está associada a “um destacamento romano de 600 soldados, um décimo de uma legião” (MALZONI, 2018, p. 273). O sentido seria indicar que a busca e prisão de Jesus foi empreendida por uma parceria do poder romano e judaico, para os quais Judas era apenas um guia para chegar ao “Nazareno” (BEUTLER, 2015, p. 410-411).

A cena acontece à noite e indica o domínio do poder das trevas, como também o claro contraste entre o grupo de Jesus e o grupo de Judas, representando o enfrentamento dos filhos da luz (Jo 12,36) contra os filhos das trevas. Nesse ponto, o autor faz uma nota que Jesus sabia tudo o que lhe aconteceria e por isso toma a iniciativa de se apresentar claramente (Jo 18,4) diante de seus perseguidores munidos de lanternas, tochas e armas (Jo 18,3). Essa consciência prévia de Jesus sobre os acontecimentos toca o tema da presciência divina e já aparece em Jo 13,19, ocasião na qual a fórmula “Eu Sou” é usada em forma absoluta.

O evangelista, ao apontar que Jesus “saiu”, ou “se adiantou”, para encontrar seus adversários, mostra que “ele entra no seu sofrimento não apenas com plena consciência daquilo que o espera, mas também com a decisão de não se opor ao seu destino” (BEUTLER, 2015, p. 411). Revelando-se para seus perseguidores, Jesus inicia um diálogo com eles, mostrando sua extrema liberdade e perguntando: “a quem procurais?” (Jo 18,4).

Ante a resposta deles, “a Jesus, o Nazareno”, surge o pronunciamento do primeiro “Eu Sou” desse relato (Jo 18,5). Embora a resposta de Jesus seja muitas vezes tratada como um uso simples de “Eu Sou”, apenas confirmando sua identidade aos seus perseguidores, a cena se desenvolve em tom de manifestação divina, pois a nota do autor, no v. 6, diz que, ao ouvirem o “Sou eu, recuaram e caíram por terra”.

Para Malzoni (2018, p. 274), o contexto sugere um caso limite entre a proposição “Eu Sou” simples e a forma absoluta, sem predicados diretos ou intuídos. Brown (2020, p. 1242) defende que os adversários de Jesus estão com o rosto por terra diante de sua majestade e resta pouca dúvida de que ele esteja tomando para si a proclamação do nome divino. Há várias cenas da tradição bíblica que mostram o cair como reação diante da revelação divina (Dn 2,46; 8,18; At 9,4; 22,7; 26,14; Ap

1,7). Assim, nesse tom de revelação divina, a atitude dos guardas lembraria a atitude de adoração diante da manifestação de Deus. Esse ponto da cena também pode ser uma retomada da tradição sapiencial dos Salmos que revelam a vitória de Deus sobre seus inimigos e sua ação protetiva para com seu servo, fazendo seus adversários recuarem e caírem derrotados: Sl 6,10; 9,3; 27,2; 35,4; 40,15; 56,9; 70,3.

Já para Mateos e Barreto (1999, p. 731), o “Eu Sou” está apenas na forma simples, mostrando que Jesus é o Messias e a queda dos soldados indicaria apenas a derrota do mundo. Em sua entrega livre, Jesus se mostra senhor da situação e prova que o chefe desse mundo não tem poder sobre ele, pois está protegido pelo Pai a quem está unido na fidelidade e obediência. Nesse recuo dos soldados diante do “Sou eu” de Jesus, também pode ser vislumbrada uma reação de admiração pela coragem e dignidade com a qual ele enfrenta a situação (MALZONI, 2018, p. 274).

Na segunda vez em que o “Eu Sou” é pronunciado nesse contexto, ele está ligado à identificação e autorrevelação de Jesus como instrumento protetivo para os seus discípulos (Jo 18,7-9). Assim, sua proclamação “Sou eu” é instrumento que garante que não se percam os que o Pai lhe deu (Jo 6,39; 17,12); e o evangelista indica que essas palavras de Jesus estão no mesmo nível da Escritura, agora em forma de cumprimento. Para Brown (2020, p. 1242), o uso de “Eu Sou” em Jo 18,8 mostra que “Jesus não usa a proteção do nome divino em seu favor, mas sim em favor dos que ele ama. Os discípulos se livram e deste modo se cumpre o tema de Jo 17,12, que proclamava a força protetora do nome divino”.

Na compreensão de Beutler (2015, p. 411), apoiada nos estudos de Williams (2000, p. 287-298), esse “Sou eu”, em Jo 18.5.8, tem sua raiz na fórmula de revelação e autoprocamação do nome divino, *’ānî hû’*, no Dêutero-Isaías, pela qual Deus se dá a conhecer, garantindo a solidez de suas promessas de salvação para Israel, além de expor a total derrota e a impotência de seus oponentes (os falsos deuses babilônicos): Is 41,4; 43,10.13.25; 46,4; 48,12; 51,12; 52,6 (Cf. também Dt 32,39). Nesse paralelo entre o *’ānî hû’* de YHWH e o “Eu Sou” (*Egō eimí*) de Jesus, fica claro que só aquele que autoprocama tal expressão é verdadeiro agente de salvação, pois está munido do poder para prever e controlar eventos passados, presentes e futuros (WILLIAMS, 2000, p. 296).

Por fim, pode-se tentar ver nessa cena da prisão de Jesus apenas um “Eu Sou” simples, de auto-apresentação de Jesus diante de seus perseguidores. Mas é inegável que o evangelista construiu uma cena na qual o uso da expressão se tornou ambíguo. No entanto, é possível assumir que o sentido teológico da cena ilustra que Jesus tem o poder de Deus sobre as forças das trevas, pois carrega em sua identidade o nome divino e o autoproclama como um estandarte de vitória sobre seus inimigos. Assumindo essa interpretação da cena, o “Sou eu” se torna o ápice de sentido de todo o acontecimento e não pode ser visto como o “parente pobre” das ocorrências de “Eu Sou” absoluto (WILLIAMS, 2000, p. 293).

Passados esses pronunciamentos iniciais de “Eu Sou” simples, mas com características solenes, abrem-se as proclamações de “Eu Sou” absoluto que são as mais importantes para a revelação cristológica do IV Evangelho por sua ligação com a tradição da autorrevelação do nome divino. Tais ocorrências do “Eu Sou” absoluto, em Jo 8,24.28.58 e 13,19, apresentam uma progressão de uso que revelam a divindade de Jesus em perfeita união com o Pai, com o qual compartilha tudo, até mesmo seu nome sagrado. É sobre o sentido desse “Eu Sou” absoluto que tratará o próximo tópico.

### 3.2.2 O sentido do “Eu Sou” absoluto em Jo 8,24.28.58 e 13,19

Para Zevini (1987, p. 209), as fórmulas de “Eu Sou” absoluto se apresentam em quatro momentos crescentes no Evangelho, com três no capítulo 8, que vão revelando Jesus enquanto está em confronto com as autoridades judaicas que lhe são adversas, até chegar à proclamação final em Jo 13,19, contexto pascal no qual prevê sua traição, rejeição e condenação, mas que consiste no caminho da glorificação que o Pai lhe assegurou. Dessa forma, a pessoa de Jesus vai sendo apresentada por essas sentenças “Eu Sou” absolutas em um contexto que apela para a fé de seus ouvintes, pois ao usar essa fórmula de revelação, ele se mostra como penhor da presença permanente e salvífica de Deus, mas deixando claro que essa salvação é para os que nele creem.

O contexto no qual Jesus pronuncia por três vezes o “Eu Sou” absoluto é o da Festa das Cabanas (*sukkôt*) ou das Tendões (em grego *skēnopegía*). Essa seção

do Evangelho vai de 7,1 até 10,21. Segundo Malzoni (2018, p. 143), era a festa mais popular entre os judeus no tempo de Jesus; sendo uma das três festas de peregrinação a Jerusalém. Celebrada no outono, durava sete dias, mais um dia de repouso. Além do tema da alegria, predominante nesses festejos, dois símbolos caracterizavam essa celebração: a água e a luz (MALZONI, 2018, p. 143). Essa festa celebrava uma pluralidade de realidades naturais e teológicas que podem ser notadas nos relatos do evangelista e nas próprias falas de Jesus<sup>28</sup>.

É neste tempo celebrativo e no ambiente de Jerusalém em festa que surgem posições divididas sobre Jesus, uns que o consideravam bom e outros como fraude (Jo 7,12); acontecem discussões sobre a origem do Cristo e de Jesus (Jo 7,25-30; 40-52), gerando atitudes diversas de fé e de rejeição, pois uns diziam que o Cristo viria de um lugar misterioso e desconhecido (Jo 7,27), mas Jesus era galileu e os fariseus afirmavam que de lá não surgia profeta (Jo 7,52). Para o evangelista, o mais importante com essas questões da origem do Cristo está em orientar os leitores para uma revelação cristológica que mostra a pessoa de Jesus em sua procedência do Pai, de junto de Deus (Jo 7,28-29).

Realmente, Jesus acaba por se revelar como o enviado de Deus e é reconhecido por muitos como o messias esperado pelos judeus (Jo 7,28-31), pois é verdadeiro Filho do Homem que proclama o “Eu Sou” com predicativo, assim como já havia feito no discurso do pão da vida, mas agora falando de si mesmo como “luz do mundo” (Jo 8,12), em plena sintonia com um dos símbolos de *sukkôt*<sup>29</sup>. No entanto, a compreensão dessa autorrevelação de Jesus só era possível pela fé que leva a acolhê-lo, que seus opositores não tinham e, por isso, se instaura uma longa

---

<sup>28</sup> Em linhas gerais, a ocasião festeja as seguintes razões: 1. Agradecer a Deus pela colheita do ano e suplicar por chuvas para as novas plantações; 2. Relembrar a proteção divina na travessia pelo deserto, rumo à terra prometida, quando o povo habitava em cabanas (Lv 23,43); 3. Lembrar a diversidade dos filhos de Israel, que juntos formam um só povo e é demonstrado na confecção do *lulav*, ramallete de ervas e frutos; 4. Enfatizar a salvação messiânica que chegará plenamente para Israel e toda a humanidade (SI 113-118), com a expectativa de que o Messias chegaria solenemente no último dia da festa; 5. Indicar o dom do espírito que tudo fecunda e renova e a luz de YHWH na criação, ressaltados na libação da água e nas luzes acesas na celebração; 6. Recordar, no último dia, o mais solene, a alegria e o amor pelo dom da Lei (TORQUATO, 2016, p. 133-137).

<sup>29</sup> O Filho do Homem é a figura que parece ser identificada com o “Eleito”, que é também chamado Messias. Esse Filho do Homem, em João, é o mesmo Filho de Deus; ele desceu do céu e de novo sobe para o céu (Jo 3,13; 6,62). Além disso, ele é representado simbolicamente pela luz, pão, videira. Esse termo “Filho do Homem”, no IV Evangelho, conserva o sentido de alguém que encarna em si o povo de Deus, ou a humanidade em seu aspecto ideal. Ele é o verdadeiro eu da raça humana, vivendo naquela perfeita união com Deus, que outros só podem atingir na medida em que estão incorporados nele; a mente, cujo pensamento é a verdade absoluta (Jo 14,6), que outros homens só pensam em seu seguimento; a verdadeira vida do homem, que outros homens vivem, participando dela junto com ele (Jo 14,6.20; 6,57) (DODD, 2003, p. 319-330).

polêmica em torno de sua identidade que culminará com o “Eu Sou” absoluto em Jo 8,58<sup>30</sup>.

Seus adversários acusam-no de que seu testemunho sobre si mesmo não é válido, ao que Jesus indica que seu testemunho é verdadeiro e se apoia nele e no Pai que lhe enviou (Jo 8,18). Jesus reivindica para si o favor da Lei, que em Dt 19,15 considera o testemunho de duas pessoas como válido num processo de condenação de alguém acusado de cometer iniquidade ou pecado. Considerando isso, pode-se dizer que “o testemunho que Jesus dá de si mesmo se baseia no pleno conhecimento que tem de seu próprio destino (Jo 8,14)” (MALZONI, 2018, p. 169).

Jesus vai ressaltando em todo o tempo sua comunhão e unidade com o Pai, gerando na fala dos fariseus o questionamento sobre onde está seu Pai. O fato de não reconhecerem quem é Jesus e de não conhecerem seu Pai, abre o tema da filiação que será particularmente importante para a autorrevelação no uso absoluto do “Eu Sou”. Falar dessa filiação indica pertença e comunhão (MALZONI, 2018, p. 169), mas justamente por rejeitarem a Jesus, os adversários não podem conhecer a Deus, permanecendo em seu pecado de incredulidade e auto sentenciando-se à morte, pois não terão acesso ao lugar para onde Jesus irá, o reino da vida de seu Pai.

A incredulidade e o fechamento de coração impediam as autoridades judaicas de entender a fala de Jesus que o revelava como aquele que veio de junto do Pai e para ele regressará na hora oportuna. Esse lugar misterioso de onde Jesus

---

<sup>30</sup> Se levamos em conta esses dados, então podemos dizer que as sentenças de Jesus “Eu sou” (em sentido absoluto: 8,24.28.58) são eco do ritual da festa dos Tabernáculos em virtude da substituição de ‘anna’ YHWH do Sl 118,25 por ‘anî wehû’, traduzido pela LXX como *Egō eimí*. Esse fato é importante porque sublinha o aspecto de revelação da festa nem sempre notado. Dado que o Templo de Jerusalém é o lugar da presença de Deus, as grandes festas do Templo se caracterizam como festas teofânicas. Nelas, os peregrinos, reunidos no Templo, experimentavam a presença de Deus. Isso se aplica especialmente à festa dos Tabernáculos, cujo caráter teofânico se manifesta nas proclamações divinas. O uso provável de Is 43 na liturgia confirmaria essa interpretação, bem como as tradições do Targum Palestinense a Lv 23,43 e os salmos utilizados durante a festa. O contexto local do Templo (Jo 7,14; 8,59) indica o pano de fundo litúrgico-teológico de Jo 8. Se os judeus faziam a experiência de Deus através da evocação dos eventos mais significativos de sua vida religiosa, o leitor do Evangelho de João é também chamado a realizar esse mesmo processo: através dos símbolos “luz do mundo”, “luz da vida”, “verdade”, “testemunho”, “palavra” o homem pode conhecer plenamente a Deus de um modo quase palpável. Aqueles que creem no discurso de revelação de Jesus, mesmo que seja com uma fé ainda incipiente (Jo 8,31), fazem a experiência de uma salvação indestrutível e se tornam verdadeiros discípulos. Depois dessa experiência, ou seja, após a aceitação total da pessoa de Cristo, o autêntico discípulo se manifesta como presença soteriológica no mundo e sinal do mundo futuro, precisamente porque sua vida foi transformada pelo encontro com o “Eu sou” (SANTOS, 1994, p. 72-73).

vem, torna-se mais expressivo quando afirma que veio do alto (*tōn ánō*), de Deus, usando a fórmula “Eu Sou” (Jo 8,23), e que seus adversários são de baixo (*tōn katō*), do mundo, por isso não o reconhecem (BEUTLER, 2015, p. 222). Eles são deste mundo e Jesus não, o que significa que eles comungam dos princípios da realidade adversa a Deus, oposta à luz (Jo 8,12), incrédula e fechada à vida (Jo 8,24) que o enviado do Pai veio trazer.

Quando pronuncia o primeiro “Eu Sou” absoluto em Jo 8,24, Jesus se autorrevela, reivindica o nome divino e se autoproclama doador de vida, prerrogativa de Deus, indicando que recebeu esses dons de sua total unidade com o Pai, assim como o poder de exercer o julgamento sobre os que não creem. É por isso que fica estabelecida uma antítese entre esse “Eu Sou” absoluto de Jesus e o pecado e a morte que imperam sobre os homens marcados pela incredulidade. Para Beutler (2015, p. 222), “o conteúdo da fé que lhes é solicitada se resume na expressão ‘Eu sou’”; sendo que, nessas palavras, está presente a fórmula com a qual Deus se revela a seu povo na antiga Aliança, principalmente no tocante à salvação escatológica (Is 41,4; 43,10.25; 45,18.22; 46,4.9; 48,12; 51,12; 52,6; Jr 24,7; Ez 6,7.13).

Para Brown (2020, p. 613), há uma insistência urgente na fala de Jesus para que seus ouvintes reconheçam quem ele é e creiam que nele está o nome divino e a força do Pai para dar vida; pois ao regressar para o alto não haverá mais possibilidade de serem libertados de seus pecados.

O segundo uso do “Eu Sou” absoluto, em Jo 8,28, indica que ao ser levantado na crucificação, ressurreição e ascensão, os que tem fé verão com clareza que ele é a transparência de Deus e traz em si o nome divino como selo distintivo, além do poder de levar a humanidade ao Pai com uma força atrativa singular (Jo 12,32)<sup>31</sup>. É no Cristo crucificado que está o sinal definitivo do amor salvífico de Deus para os que ainda não creem, por isso, pode-se compreender que “a cruz é a manifestação completa da glória divina no Filho” (BRUCE, 1987, p. 172). É no horizonte da vontade do Pai, de que o Filho salvasse o mundo, que a cruz surge como a extrema consequência do comprometimento de Jesus com essa missão. Mas se nem a cruz e ressurreição pudessem convencer os incrédulos, nada poderia

---

<sup>31</sup> O verbo elevar, *hypsōō*, usado em Jo 8,28, tem dois significados: levantar fisicamente sobre um pau ou glorificar, exaltar. Ambos os sentidos se realizam em Jesus (ZEVINI, 1987, p. 211).

fazê-lo. Assim, esse anúncio de elevação que Jesus faz, associado à sua proclamação do “Eu Sou” absoluto, mostra que “a cruz não é apenas um fato soteriológico, mas revelatório” (MAGGIONI, 2006, p. 369).

É possível ver no uso desse “Eu Sou” de Jesus (Jo 8,24.28) os sinais de Is 43,10, que diz: “as minhas testemunhas sois vós – oráculo de lahweh – vós sois o meu servo que escolhi, a fim de que saibais e creiais em mim e que possais compreender que ‘Eu Sou’”. O autor do IV Evangelho vislumbra em Jesus o sinal concretizado de que Deus entrou na história e de que sua presença salvífica é permanente. Por isso, aqueles que crerem no “Eu Sou” de Jesus se tornarão testemunhas da concretização das promessas divinas de outrora. Esta parte finaliza com a reafirmação da unidade de Jesus com o Pai, de que seu agir está em conformidade com o que aprendeu dele e, por isso, faz o que lhe é agradável (Jo 8,29). A nota final do evangelista ressalta que muitos creram em Jesus por causa de suas palavras (Jo 8,30).

A terceira ocorrência de “Eu Sou” absoluto nesse capítulo 8 está ainda dentro de uma controvérsia entre Jesus e as autoridades judaicas. Curiosamente, a reação adversa à fala de Jesus vem dos que tinham crido nele (Jo 8,31). Não compreendem a profundidade do discurso de Jesus sobre permanecerem em sua palavra, tornarem-se seus discípulos e atingirem a liberdade que a verdade lhes concederá (Jo 8,31-32). Seus ouvintes entendem a linguagem da liberdade em mero tom nacionalista e apelam para a filiação abraâmica, lembrando a promessa de Deus ao patriarca de que sua descendência formaria uma grande nação no filho de sua esposa Sara e não no filho da escrava Agar. Jesus, porém, elucida que a verdadeira escravidão não consiste nesses vínculos de descendência, mas na prática do pecado; assim como a autêntica liberdade é quebrar as algemas do pecado que escraviza o homem em pensamentos homicidas (Jo 8,37), mas só o Filho pode realizar tal feito de libertação e dar acesso ao verdadeiro Pai e sua casa (Jo 8,35-36).

Jesus mostra que seus adversários não agem como verdadeiros filhos de Abraão, pois não praticam as obras daquele a quem reivindicam a filiação (Jo 8,39-40). Em Jo 8,41 os adversários de Jesus dão um passo além e declaram que Deus é seu Pai. Essa imagem da paternidade de Deus para com Israel já aparece no Antigo Testamento em Ex 4,22; Dt 32,6; Is 63,16; 64,7 e Os 11,1. No entanto, “Jesus insiste

na noção de filiação enquanto pertença. De fato, quem procura matar o próximo não pertence a Deus, não é seu filho” (MALZONI, 2018, p. 173). A realidade é que esses adversários de Jesus se revelam filhos do diabo, pai da mentira (Gn 3,1-5) e homicida primordial (Gn 4,1-8), pois compartilham de seu agir na mentira e desejo assassino (Jo 8,59)<sup>32</sup>. Essa sessão apresenta certa reminiscência de Abraão como homem de fé, que crê na palavra de Deus, pondo-o em contraste com seus autodeclarados descendentes que deveriam manter essa postura crente, mas como adversários de Jesus mostraram o oposto e rejeitam a verdade de sua palavra (Jo 8,45-47).

Há mais uma crescente tensão quando Jesus afirma que não busca sua glória (Jo 8,50) e que aqueles que guardarem sua palavra não conhecerão a morte (Jo 8,51). Seus opositores voltam a fazer referência a Abraão e, agora, também aos profetas que já morreram, pois entendem a palavra de Jesus de forma literal. Interpretam sua fala como uma espécie de declaração de imortalidade e pretensão de estar acima do tempo, para poder se considerar superior a essas figuras célebres da história de Israel (BEUTLER, 2015, p. 231).

Certamente que Jesus não se referia à morte física, mas que sua palavra “é o antídoto para o pecado que o diabo introduziu no mundo” (BROWN, 2020, p. 635). Na realidade, o v. 58 irá colocar Jesus numa posição superior no tempo e no espaço a todas as figuras importantes de Israel, pois ele é aquele que está junto ao Pai e pode, como ele, autoproclamar o “Eu Sou”.

A fala seguinte de Jesus abre o desfecho dessa sessão, quando afirma que Abraão exultou por ver o seu dia; “viu e se alegrou” (Jo 8,56). Não é uma expressão de fácil compreensão, mas algumas possibilidades de sentido podem ser apontadas. Beutler (2015, p. 232) afirma que pode ser a influência de uma tradição judaico-rabínica na qual Abraão já previu os dias do Messias; que Deus lhe concedeu a graça de vislumbrar o mundo futuro. A expressão “exultou por ver o meu dia”, também parece ter forte conexão com a linguagem do Antigo Testamento sobre o “Dia de lahweh”, principalmente na literatura profética (Am 5,18), anunciando o dia de julgamento e salvação no tempo escatológico. Contudo, o sentido mais evidente

---

<sup>32</sup> Aqueles que querem tirar a vida do justo antes lhe tiram a verdade. Aqueles que seguem pelo caminho da mentira e da morte tornam-se filhos delas. Já quem toma o caminho da verdade e da vida torna-se filho de Deus, fonte da vida. Na Primeira Carta de João, há um texto muito próximo a esse versículo do Evangelho: 1Jo 3,7-15. (MALZONI, 2018, p. 173-174).

para a expressão está no paralelo de Jesus com Isaac em tom de prefiguração, pois no nome de seu Filho está a manifestação da alegria do patriarca. “Jesus aparece aqui como o descendente de Abraão por excelência. [...] Em Isaac, Abraão via o dia de Jesus” (MALZONI, 2018, p. 175).

Seus adversários percebem que a fala de Jesus não pode ser literal, “não tens nem cinquenta anos e viste Abrão!” (Jo 8,57). Por ignorarem a identidade de Jesus, ele proclama a expressão mais importante dessa longa controvérsia e no contexto exato no qual sua associação com a autoproclamação do nome divino não pode ser negada como fórmula de revelação: “antes que Abraão existisse, Eu sou” (Jo 8,58). Para Bruce (1987, p. 181), esse “Eu Sou” absoluto se conecta com o *'ānî hû'* de Is 41,4, que diz: “Eu, lahweh, sou o primeiro, e com os últimos ainda estarei (*'ānî hû'*)”.

Segundo Malzoni (2018, p. 175), essa terceira ocorrência do “Eu Sou” absoluto é uma afirmação da preexistência do Filho. Existindo desde sempre (Jo 1,1), encarnou-se (Jo 1,14) para trazer alegria ao mundo, por isso Abraão exultou por seu dia. Os próprios verbos usados para falar da existência de Abraão e de Jesus revelam a beleza das diferenças entre ambos. Abraão é *gínomai* (“vir a ser”, “chegar a existir”); Jesus, o Filho, é *eimi* (“ser”). Também no prólogo (Jo 1,1-3) *gínomai* é usado para a criação em seu devir, mas *eimi* é exclusivo para a Palavra que, desde sempre, “é” (MALZONI, 2018, p. 175). Nesse “Eu Sou” de Jesus, responde-se o questionamento das autoridades judaicas se ele é superior a Abraão. Sim, pois sua existência é anterior ao tempo e às criaturas.

Esse “Eu Sou” é o ápice da revelação divina de Jesus. Seja como fórmula de autoapresentação, como em Ex 3,14, ou autoproclamação de unicidade e soberania, como no *'ānî hû'* do Dêutero-Isaías, a verdade é que no pronunciamento de Jesus os dois sentidos se entrelaçam perfeitamente e manifesta-se que ele não é simplesmente o ser absoluto, mas “desde a eternidade está presente para os seus e para o mundo que ele veio salvar” (BEUTLER, 2015, p. 233).

Williams (2000, p. 266-275), vendo as marcas da teologia do Dêutero-Isaías nesse capítulo 8 e nas proclamações “Eu Sou” de Jesus, aponta para um contexto de crise e julgamento. A crise se mostra irreversível quando os pronunciamentos “Eu Sou” de Jesus (Jo 8,24.28.58) desempenham um papel decisivo na progressão de

seus oponentes, que vão da incompreensão de sua identidade à tentativa de matá-lo (Jo 8,59). O julgamento se dá a partir da expressão “Eu sou a luz do mundo”, pois a luz expõe a verdade e a falsidade, a fé e a incredulidade, a escravidão do pecado e as condições para ser livre.

O confronto de Jesus com os judeus adversos, nos quais o “Eu Sou” é pronunciado, principalmente em Jo 8,24.28, é visto por Williams (2000, p. 272) como uma reminiscência da oposição entre Deus e as nações estrangeiras com suas divindades, quando se instaura um discurso de julgamento (Is 41,1-4; 43,8-13; 44,6-8) e ambas as partes se confrontam na presença de testemunhas que vão reconhecer a identidade, una e suprema, do verdadeiro Deus.

Já as raízes dêutero-isaianas em Jo 8,58 podem ser percebidas em referência à preexistência eterna e soberana daquele que autoproclama *’ānî hû’* (*Egō eimí* = “Eu Sou”): Is 41,4; 43,10.13; 44,6; 48,12. No entanto, para interpretar bem Jo 8,58 em ligação com o Dêutero-Isaías, é preciso ir além da questão da preexistência divina atemporal e entender que a autoproclamação divina do *’ānî hû’* (*Egō eimí* = “Eu Sou”) como o “primeiro” e “último” tem seu sentido pleno na manifestação dos atos criadores e salvíficos de YHWH, presentes desde o começo até o fim de tudo (Is 46,4). Para Williams (2000, p. 278) ainda, o “Eu Sou” de Jo 8,58 não está apenas ocupado em estabelecer a preexistência de Jesus ou sua precedência sobre Abraão, mas serve como base para sua promessa geral de salvação. Essa compreensão fica ainda mais clara quando o evangelista passa das proclamações do “Eu Sou” absoluto para seu uso com os predicativos.

Por fim, ao se revelar com o “Eu Sou” absoluto, que reivindica o nome divino, Jesus expõe sua intimidade com o Pai, a qual sempre está se referindo e é chave para compreender sua autoproclamação “Eu Sou”. Ela não é usurpação da majestade de Deus, mas comunhão plena sem ferir a unicidade divina. É por não compreenderem isso que seus adversários avançam para lapidá-lo, como blasfemo (Lv 24,16). Como bem refletiu Brown (2020, p. 637), não se pode ter certeza de que Jesus fez tal reivindicação pública de sua divindade pelo uso do nome divino. O que se pode intuir é que o evangelista torna explícito algo que parecia implícito, principalmente considerando que as autoridades judaicas condenam Jesus por verem em sua compreensão de si mesmo e de sua missão algo que tocava a

blasfêmia. Também não se pode perder de vista o tempo no qual o texto foi escrito e as tensões entre judeus e cristãos em torno da identidade de Jesus e que precisavam ser bem esclarecidas. É por isso que se pode perceber, nessa pequena e profundíssima expressão, colocada pelo evangelista nos lábios de Jesus, uma espécie de credo da comunidade sintetizado na proclamação “Eu Sou”.

O “Eu Sou” absoluto e o prenúncio da traição (Jo 13,19) – a última ocorrência do “Eu Sou” absoluto é posicionada no contexto da páscoa de Jesus, quando se aproxima a hora de sua glorificação na cruz. O capítulo 13, no qual tudo se desenvolve, tem nos versículos 1-3 a mesma força expressiva que o prólogo (1,1-18) e funcionam como uma espécie de reinício do Evangelho. “O primeiro versículo é o mais solene de todos. Tem início a páscoa de Jesus. É chegada sua hora de passar desse mundo para o Pai e esse momento também é de amor pelos seus (Jo 13,1)” (MALZONI, 2018, p. 232).

O evangelista não mais se concentra nas controvérsias e tensões de Jesus com os judeus, mas em sua intimidade com os discípulos, chamados de “os seus”. A cena é construída em uma ceia, realizada antes da festa da Páscoa, mas o peso dado é ao gesto do lava-pés que Jesus realiza em benefício dos discípulos. Antes de desenvolver o gesto, o autor apresenta uma nota sobre Judas dizendo que o diabo já havia posto em seu coração o projeto de entregar Jesus (Jo 13,2). Essa menção está estreitamente unida com a proclamação do “Eu Sou” nessa seção, pois a intenção em Jo 13,1-10 é justamente tratar da relação de Jesus com seus discípulos e da predição de sua traição.

A palavra coração (*kardía*) é usada aqui, em sentido bíblico, para retratar a sede dos pensamentos e decisões. Significa que Judas já havia tomado uma firme decisão de entregar Jesus, como o seu mestre também tomara a decisão de levar a termo a obra do Pai, movido pelo seu coração obediente de Filho. Embora o leitor saiba quem é o traidor, pela menção em Jo 13,2, o ritmo das falas de Jesus aos discípulos é progressivo para revelar quem é esse que já foi envolvido pela noite da alma e se tornou servo do reino das trevas (Jo 13,10-11.18.21.26.30).

O desenvolvimento seguinte da narrativa coloca em questão o ato de lavar os pés dos discípulos, iniciativa livre de Jesus, como expressão de amor (Jo 13,4-5). Sua prontidão em servir, tomando para si a função que era reservada aos domésticos e aos escravos, será explicada em um ensinamento com tom de

testamento, em Jo 13,13-16 (BEUTLER, 2015, p. 323-324). Tal ação do “Mestre e Senhor” (Jo 13,13-14), reveste-se de novo sentido, pois não consiste em simples atitude de serviço humilde, mas “é em si uma ação simbólica que anuncia o poder purificador da morte de Jesus, graças à qual os discípulos se tornam ‘limpos’” (NICCACI; BATTAGLIA, 2000, p. 201). É no mesmo espírito de autodoação que deverá se realizar o serviço e amor dos discípulos, que aprenderam do Mestre como agir, para que vivendo assim sejam bem-aventurados (Jo 13,12-17). Por isso, eles foram previamente preparados e purificados (Jo 13,6-10).

No entanto, volta constantemente nessa seção o tema da traição, já explicitado em Jo 13,2. Em seu primeiro anúncio, foi tratado como incitação do diabo no coração de Judas e decisão assumida por esse. Na segunda referência, é tratado como impureza, pois o que lhe trairá não se deixa tocar pela purificação interior que os gestos de amor de Jesus trazem, já que o rejeitou<sup>33</sup>. A terceira referência (Jo 13,18) é a que antecede diretamente o pronunciamento do “Eu Sou” absoluto e apresenta o traidor como parte do grupo escolhido, mas como indivíduo que rejeita a felicidade dos que acolhem Jesus; há também uma interpretação da traição como cumprimento da Escritura, citando o Sl 41,10. Aquele que come seu pão, compartilhou momentos de sua missão, agora lhe entregará à morte, sinal de que não aceita mais a comunhão de vida com Jesus.

O tema recorrente do anúncio de traição fica mais bem especificado quando Jesus pronuncia o seu “Eu Sou” absoluto (Jo 13,19), revelando mais uma vez sua divindade e autoproclamando o nome divino enquanto mostra sua capacidade de prever acontecimentos. Essa predição de acontecimentos futuros é uma das principais características de YHWH na poesia dêutero-isaiana, para provar diante das nações que apenas o único Deus verdadeiro é capaz de anunciar o que está para acontecer e, quando estas coisas se realizarem, suas testemunhas crerão que só ele é Deus e nenhum outro existe perante ele (Is 41,26; 42,9; 43,10; 45,21; 46,10; 48,3-7; Cf. Ez 24,24). Para Brown (2020, p. 932), “a predição da traição da parte de Judas que é a ação que inicia o processo de morte e ressurreição de Jesus, ajudará os discípulos a crer no Jesus que foi elevado para o Pai”; aquele que é um com Deus.

---

<sup>33</sup> A palavra *katharós* em grego traz o sentido tanto de “limpo” como de “puro”, assumindo conotação física ou espiritual. Cf. MATEOS; BARRETO, 1999, p. 584. A impureza, na religião judaica, é caracterizada pela precariedade na relação com Deus.

Para Williams (2000, p. 285), essas predições de YHWH, mas que Jesus reivindica em sua autoproclamação "Eu Sou" em Jo 13,19, estão revestidas de promessas de futuros atos salvíficos. No Dêutero-Isaiás, são atos de libertação do cativeiro e, no Evangelho, é a libertação do pecado e o dom da vida que a elevação de Jesus na cruz trará (Jo 8,28). Ao anunciar para seus discípulos a predição de traição, Jesus quer levá-los a acreditar no seu "Eu Sou" como reconhecimento de que o Pai entregou todas as coisas em suas mãos (Jo 13,3) e que o caminho que conduz a sua morte é aceito por ele livremente.

Uma vez que Judas se torna filho do diabo (Jo 8,44), pois compartilha de suas intenções homicidas, e está em oposição ao Filho de Deus, que deseja dar vida aos que o buscam (Jo 6,37-40); aqui se estabelece o conflito escatológico entre Deus e Satanás, mas que, no pronunciar do "Eu Sou" de Jesus, já revela que o mal não triunfará sobre ele por causa de sua intimidade com o Pai (WILLIAMS, 2000, p. 285).

Jesus, que prediz sua traição e morte, é o mesmo que caminha livremente para a realização de tais eventos (Jo 10,17-18), pronuncia o "Eu Sou" como representante de Deus para tornar a salvação escatológica uma realidade para os que creem; entre estes, os discípulos são os primeiros a já experimentar e testemunhar previamente essa salvação na cena da prisão no jardim, quando dizendo o "Eu Sou" (Jo 18,5.8), Jesus não permite que nenhum daqueles que o Pai lhe deu se perca (Jo 18,9).

A conclusão desse tópico sobre o "Eu Sou" absoluto mostra que, nessa fórmula pronunciada por Jesus, está a afirmação de sua autorrevelação divina, atribuindo ao Filho o nome divino do Pai e mostrando a unicidade, soberania, superioridade, presciência e eternidade que compartilham. Em seu "Eu Sou", Jesus se apresenta como o revelador definitivo de Deus, no qual todos são convidados a crer para poderem testemunhar e receber a salvação escatológica que nele se realiza, pois ele é a irrupção de Deus na própria história dos homens. Também no IV Evangelho, Jesus ainda se revela com a fórmula de "Eu Sou" com predicativos que indicam seu modo de agir salvífico, essa fórmula ocorre em sete ocasiões associadas a belas e importantes imagens que serão vistas no próximo tópico.

### 3.3. AS AUTODECLARAÇÕES PREDICATIVAS DE TIPO “EU SOU” NO EVANGELHO SEGUNDO JOÃO.

Essa parte da pesquisa busca apresentar o sentido das várias autodeclarações de tipo “Eu Sou” com predicativos construídos com imagens poéticas que manifestam em Jesus a autorrevelação divina empenhada na salvação da humanidade. É por isso que a fórmula joanina “Eu Sou” só é bem compreendida em sintonia com dois grandes pilares da teologia do Evangelho: a cristologia e a soteriologia. É uma fórmula de revelação divina que ecoa a autoapresentação e a autoproclamação de YHWH no Antigo Testamento, cumprindo também os efeitos que esse mostrar-se de Deus tem na vida do homem: ser sinal de sua presença, ação e comprometimento salvífico em benefício dos que Lhe reconhecem e acolhem.

O uso do “Eu Sou” associado a múltiplas imagens encontra um sentido mais profundo quando situado na cristologia geral do Evangelho que apresenta o Verbo divino encarnado (Jo 1,14), enviado por Deus aos homens para revelá-lo e realizar sua obra salvífica, mas que precisou se fazer ver e ouvir para cumprir tal missão. Essas imagens somadas à fórmula de revelação “Eu Sou” (*Egō eimi*) enfatizam a missão de Jesus em suas várias nuances de agente salvador.

A encarnação do Verbo como descida de junto de Deus para habitar entre os homens e os conduzir para a salvação<sup>34</sup>, lembra a linguagem da autoapresentação divina a Moisés, quando YHWH manifesta seu desejo de libertar e salvar Israel, usando verbos que indicam revelação e ação salvífica (Ex 3,7-8): vi, ouvi, conheço suas angústias, desci a fim de libertá-lo, fazê-lo subir desta terra para uma terra boa. Essa linguagem ressalta que a revelação divina e a soteriologia estão entrelaçadas e atuando simultaneamente. Deus se manifesta salvando e concede vida abundante se deixando conhecer. Essa realidade perceptível no Antigo Testamento foi retomada pelo autor do Evangelho na pessoa de Jesus.

No IV Evangelho, são sete imagens que expõem a salvação prometida por YHWH desde o Êxodo, passando pela literatura profética, até chegar ao evento Jesus. Assim, a salvação divina encarnada nele se mostra como: Pão da vida (Jo

---

<sup>34</sup> A afirmação do Prólogo joanino é de que a Palavra se fez carne e habitou na realidade humana (Jo 1,14). Para Haubeck e Siebenthal (2009, p. 568), a palavra *eskénōsen*, que geralmente é usada com o sentido de habitou ou morou, é um aoristo do verbo *skēnōō* que pode ser traduzido por “morar em tenda”.

6,35.48.51); luz do mundo (Jo 8,12); porta das ovelhas (Jo 10,7.9); bom pastor (Jo 10,11.14); ressurreição e vida (Jo 11,25); caminho, verdade e vida (Jo 14,6); videira verdadeira (Jo 15,1.5).

Para Malzoni (2018, p. 171), o “Eu Sou” que constrói essas expressões de autoafirmação com predicativos, tem sua melhor tradução para o português na forma “Sou eu”, pois Jesus os atribui a si de maneira exclusiva. É importante dizer que essa fórmula de revelação não quer ser uma definição essencial de Jesus em si mesmo, mas indica o que ele é em relação aos homens para os quais foi enviado: “a fonte da comunhão indestrutível com o Pai e de vida eterna” (SANTOS, 1994, p. 65). Nesse sentido, é preciso compreender que, na simbiose de imagens com a pessoa de Jesus, o evangelista está chamando a atenção de seu leitor para crer nas realidades que só ele pode dar: saciedade, iluminação, liberdade, ressurreição e vida abundante. Tudo isso porque ele é o dom de Deus para os homens. Porém, “somente aqueles que reconhecem pela fé a relação única de Jesus com o Pai são capazes de compreender como ele é a fonte da vida eterna, como explicam as várias metáforas (luz, pastor, ressurreição, etc.)” (SANTOS, 1994, p. 79).

Beutler (2015, p. 29-30) parece concordar com esse aspecto de Jesus revelador e doador dos dons divinos de salvação presentes nas sentenças de tipo “Eu Sou” com predicativos, isso porque ele indica que há uma estrutura nessas autoproclamações de Jesus, afirmando que:

Essas sentenças iniciam-se com a “autopredicação” do revelador (“Eu sou...”). Segue-se, depois disso, um convite e uma promessa, ou eventualmente uma ameaça. Como exemplo sirva Jo 6,35: “Eu sou o pão da vida (autopredicação); quem vem a mim (convite) nunca mais terá fome, e quem crê em mim nunca mais terá sede (promessa). Já E. Schweizer suspeitava, para as imagens usadas nas autopredicações, precipuamente modelos veterotestamentários e judaicos (BEUTLER, 2015, p. 30).

Realmente, é possível encontrar pontos claros de inspiração veterotestamentários para essas imagens que Jesus usa como seus predicativos de autodeclaração. A tradição da Sabedoria divina já usa metáforas para personificá-la, mas também o próprio YHWH aparece associado a várias imagens e simbologias que podem ter sido retomadas pelo evangelista para manter o sentido teológico de promessa e realização entre o Deus de Israel e Jesus, seu enviado definitivo.

Assim como Jesus se apresenta como luz (Jo 8,12), YHWH aparece em Êxodo como coluna de nuvem luminosa que acompanhava os israelitas durante o dia, protegendo do calor, e na escuridão da noite, guiando seu caminhar (Ex 13,21-22), sinal claro de proteção e salvação (Ex 14,19-20; Sl 27,1; 56,13; Jó 33,30; Br 5,9); também em Is 42,16 ele se apresenta como aquele que guia os cegos e transforma as trevas em luz. Jesus é o Pão da vida (6,35.48.51), da mesma forma que Deus se faz doador de vida ao alimentar seu povo no deserto (Ex 16). Em Is 55,1-3, YHWH aparece como aquele que convida seu povo a saciar suas necessidades e o Sl 23,5 mostra que ele prepara uma mesa farta para seus amados.

Jesus se apresenta como a porta das ovelhas, pela qual os que são seus entram e saem, sempre encontrando vida; YHWH também aparece como aquele que faz o povo sair da escravidão do Egito e do exílio Babilônico, para ter vida, enquanto possibilita que os israelitas entrem na terra da salvação (Ex 23,20-33; Is 49,8-12; 62,10). Ele é o pastor de Israel, como recordam os textos proféticos e dos salmos: Is 40,11; Jr 23,1-3; Sl 23; 118,20. Principalmente o texto de Ez 34, que revela o zelo de Deus por seu povo, prometendo vir apascentar os seus em pessoa (Ez 34,11-16) e se colocando à frente do seu rebanho, para reuni-lo (Ez 34,13; Is 66,18-19) e protegê-lo dos perigos e dos falsos pastores. Esses são tanto os falsos líderes de Israel como os falsos deuses nos quais o povo insiste em colocar sua confiança (Is 56,9-12). Em Jo 10,1-16, o evangelista retoma em Jesus essas imagens em tom de concretização dos oráculos proféticos. Em Jesus, descendente de Davi, o Deus rei-pastor se revela presente guiando seu povo para a vida abundante.

Jesus também se autodeclara ressurreição e vida (Jo 11,25) e esta é a principal característica de YHWH no Antigo Testamento. Ele é doador e origem de toda vida (Gn 1; 2,7), mas também é aquele que vivifica até o que já perdeu a vitalidade (Ez 37,1-14; Sl 104,10). Essa linguagem de ressurreição e vida é a mais direta e clara para tratar do tema da salvação que só pode vir de Deus, do único e verdadeiro, o mesmo que age em Jesus. No Dêutero-isaiás, é muito usada a imagem de YHWH salvador e redentor de Israel, o único que pode lhe conceder condições para viver: Is 48,17; 49,8-17; 51,1-5; 52,7-12.

Em Jo 14,6, Jesus se apresenta como caminho, verdade e vida. Essas imagens também encontram seus correspondentes em YHWH. O Antigo Testamento

insiste na imagem do caminho de YHWH (Ex 23,20; 33,13; Dt 5,32-33; Sl 18,30; Is 40,3; 42,16; 43,16.19; 49,11; 51,10), que exige dos israelitas que se mantenham fiéis em trilhá-lo e está estreitamente ligada ao ouvir sua palavra (KONINGS, 2000, p. 310), fonte da verdade (Sl 25,5; 31,5; 86,11; 119,30.35.86.142.151; Is 65,16; Jr 10,10), e deixar-se guiar por ela para poder viver (Dt 17,11-20; Js 1,6-9; Sl 27,11; 86,11; 119,30.33.37; Is 48,17).

Da mesma forma que as imagens anteriores, também a metáfora da videira em Jo 15,1.5, tem seus correspondentes veterotestamentários com o Deus de Israel. Neste caso, a videira é usada como metáfora para Israel e tem YHWH como seu agricultor e cuidador (Sl 80,15-16). É comum a imagem de Israel como a planta amada por Deus, plantada por ele em terra boa para poder prosperar e frutificar. No entanto, essa planta não consegue crescer, nem produzir sem o auxílio e as iniciativas de YHWH em seu benefício (Nm 24,6; Is 5,2; Jr 11,17; Cf. Mt 15,13; 21,33; Mc 12,1; Lc 20,9).

Além dessas tentativas de estabelecer contatos entre as imagens das autodeclarações predicativas de Jesus com imagens associadas a YHWH no Antigo Testamento, também a estrutura do "Eu Sou" com predicados que expressam salvação podem ser identificados nos textos do Dêutero-Isaías. O *'ānî hû'* (*Egō eimí* = "Eu Sou") é usado para falar de YHWH como o misericordioso, que apaga as transgressões de Israel (Is 43,25); o redentor (Is 44,6); criador e salvador (Is 46,4); e o consolador (Is 51,12). São atributos intimamente ligados à autoproclamação do "Eu Sou" divino, que se faz conhecer da maneira mais perfeita enquanto agente salvífico dos israelitas exilados. Os predicativos metafóricos de Jesus, influenciados pela inspiração profética, têm o mesmo intuito revelador e de comprometimento soteriológico.

Considerando que esses pronunciamentos de "Eu Sou" com predicativos metafóricos são cristológicos e indicativos da missão salvífica de Jesus; é preciso passar por cada um deles, buscando perceber seus principais elementos revelatórios e seu sentido para a teologia do Evangelho<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Para a indicação inicial das sentenças de tipo "Eu Sou" com predicativos, nossa tradução do texto grego para tais ocorrências será "Sou eu", dando o sentido de que tais predicados são exclusivos para Jesus, ressaltando as dimensões cristológicas e soteriológicas dessas expressões no IV Evangelho, sendo mais que uma sentença na forma simples de apresentação pessoal e diferente da forma absoluta que indica menção direta ao nome divino. A edição do texto grego do Novo

“Sou eu o Pão da vida” (Jo 6,35.48) e “Sou eu o pão vivo descido do céu” (Jo 6,51) – o contexto no qual ocorre, por três vezes, essa autodeclaração de Jesus é o da segunda ocorrência da páscoa dos judeus. É uma seção relativamente longa: Jo 6,1-71. O cenário é Cafarnaum e não Jerusalém, às margens do lago da Galileia ou Tiberíades. Para Malzoni (2018, p. 125), a seção pode ser dividida em quatro partes. As duas primeiras são narrativas: Jesus sacia a multidão (Jo 6,1-15) e o seu caminhar sobre o mar (Jo 6,16-21); segue um longo discurso de Jesus sobre o Pão da Vida (Jo 6,22-59), no qual faz a proclamação “Eu Sou”; por fim, volta uma narrativa apontando a crise que se instaurou entre os discípulos, fazendo alguns abandonarem Jesus (Jo 6,60-71).

O todo dessa cena lembra claramente a linguagem e as ideias fortes do Êxodo. Há um cenário pascal, uma travessia pelo mar, além da revelação e da oferta do verdadeiro alimento enviado por Deus para nutrir seu povo. Na parte do discurso de Jesus, em Jo 6,22-59, há uma nota de tempo que aponta ser o dia seguinte ao do sinal da multidão saciada. Jesus está na sinagoga de Cafarnaum, e seus interlocutores são a multidão e as autoridades judaicas.

Jesus pronuncia o primeiro “Eu Sou” predicativo no Evangelho em Jo 6,35, justamente para dizer que ele é o verdadeiro alimento vital que Deus mandou ao mundo para dar vida a todos os que creem nele (Jo 6,37-40). Isso, depois da multidão lhe pedir mais um sinal para poder crer nele, esquecendo o que Jesus fizera no dia anterior. Enquanto essa multidão ainda se prende ao maná como Pão do céu enviado por Deus (Sl 78,24), parecem querer que Jesus repita o sinal do maná à semelhança de Moisés, para poderem reconhecê-lo (ZEVINI, 1987, p. 174); mas ele revela que o verdadeiro Pão do céu é o Pão de Deus; aquele que desceu do céu e dá vida ao mundo (6,33). Esse Pão não é uma coisa, mas uma pessoa, o Filho do Homem (Jo 3,13), o mesmo que se encarnou (Jo 1,14).

Seguindo o esquema de autopredicação, convite e promessa apontado por Beutler (2015, p. 29-30) para essas proposições, no v. 35, o convite está em ir até Jesus e crer nele, ao que se segue a promessa: não terá mais fome e não terá mais sede (cf. Jo 4,14). “Como a Sabedoria, Jesus convida aquele que tem fome e sede para que venha, coma e beba (Pr 9,5; Eclo 15,3; 24,21)” (MALZONI, 2018, p. 135).

Para Dodd (2003, p. 437), na tradição rabínica, o pão é um símbolo constante da Torá. Receber esse pão indica conhecer a Deus e, na tradição judaica, foi Moisés quem entregou a Torá, simbolizada no maná, ou seja, esse pão que alimenta interiormente o povo com a presença de Deus. O que Jesus está revelando em sua autopredição de “Pão vivo” é que não é mais o “Pão da Torá” que leva ao conhecimento de Deus e à vida eterna, mas é o próprio Jesus, Verbo encarnado, dom pessoal de Deus para a humanidade, quem oferece essa dádiva sublime (Sb 9,13-18; Br 3,28-38). Já a repetição da sentença “Sou eu o Pão da Vida”, em Jo 6,48 deixa claro a limitação desse antigo pão que o povo cria ser seu alimento perfeito. Mas a prova de sua limitação é que os comensais pereceram (Jo 6,49). No entanto, o que é oferecido por Jesus, em si mesmo, garante vida abundante e permanente. Nessa parte do discurso se ressalta fortemente a dimensão eucarística do texto, pela insistência no uso do verbo *esthíō* (comer, devorar). Esse verbo indica que aqueles que se aproximam de Jesus precisam reconhecer a necessidade de alimentar-se dele mesmo, nutrir-se de sua vida (carne e sangue), pois só ele oferece o alimento pleno de vida divina. Em Jesus, as realidades antigas são plenificadas, pois ele não só dá o Pão de Deus, mas é o verdadeiro Pão da vida (BEUTLER, 2015, p. 177). Agora ele pode repetir o último pronunciamento de autopredicação, revelando claramente qual é o Pão que veio do Céu, de junto de Deus: “Sou eu o pão vivo descido do céu” (Jo 6,51).

“Sou eu a luz do mundo” (Jo 8,12) – é a segunda autodeclaração predicativa de Jesus. É no contexto da festa das Cabanas que essa proposição é pronunciada<sup>36</sup>. Essa é claramente uma expressão solene de revelação, inclusive dentro de um cenário litúrgico no qual o nome divino era pronunciado ritualmente na forma de *’ānī wehū’*, para expressar a união íntima entre Deus e Israel (DODD, 2000, p. 454). Dentro da simbologia própria da festa, que destaca a água e a luz, essa palavra de Jesus pode ter sido inspirada pela cerimônia de iluminação do pátio das mulheres, exatamente onde se encontrava o “tesouro do Templo”, local em que Jesus está ensinando (Jo 8,20). Na primeira noite da festa, eram acessos quatro grandes candelabros de ouro nesse lugar e sua luz ia se expandindo por toda a cidade (NICCACI; BATTAGLIA, 2000, p. 142). Na beleza dessa cena de uma

---

<sup>36</sup> O tema da festa e sua importância já foi desenvolvido anteriormente para contextualizar as formas de “Eu Sou” absoluto (Jo 8,24.28.58). Ver o tópico 3.2.2.

Jerusalém se iluminando em profunda alegria, Jesus revela qual é a verdadeira luz, que nunca se apaga (Jo 1,9), e qual a razão verdadeira de alegria para o povo: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12).

A metáfora da luz remete a uma imagem clássica para falar da sabedoria divina (MALZONI, 2018, p. 168): Pr 8,22; Sb 7,26. Igualmente o Sl 27,1 proclama o caráter salvífico de Deus expresso na metáfora da luz, ao dizer: “O Senhor é minha luz e salvação, a quem eu temerei”. E, possivelmente, inspirado na literatura profética do Dêutero-Isaías, o autor do Evangelho apresenta Jesus como a revelação de Deus que traz luz, vida e salvação ao mundo (Is 42,6-7; 45,18-22; Sb 18.1-4), pois é o autêntico servo de YHWH e sua testemunha definitiva (Is 49,6). Essa mesma expressão de Jesus tem paralelos internos no Evangelho, principalmente, com o prólogo (Jo 1,4-5; 9-11), com o diálogo com Nicodemos (Jo 3,19) e com a cura do cego de nascença (Jo 9,5); além de assumir o mesmo tom e sentido das afirmações de “Pão da vida” (Jo 6,35.48) e “água viva” (Jo 4,10). Só Jesus oferece esses dons divinos, pois eles estão concentrados em seu próprio ser e agir perante os homens.

A imagem da “luz do mundo”, luz salvadora que vem de Deus está em sintonia com o dom da Torá e com a teologia da festa das Cabanas. Compreendida como a Lei do Senhor para orientar a vida do povo, a Torá é luz de Deus no mundo, afastando os corações das trevas do erro. Jesus, Verbo encarnado (Jo 1,14), se autoproclama a única Palavra-luz divina de Deus que pode dissipar as trevas e gerar a vida em toda sua claridade (Jo 1,4-5.9-12; 8,12). Por isso, após a sua declaração autopredicativa, faz o convite, “quem me segue”, concluindo com a promessa: “não andarás nas trevas, mas terá a luz da Vida” (Jo 8,12).

“O verbo *peripatêin* “caminhar, andar” é usado em sentido figurado para indicar o modo de viver. As “trevas” ou o “dia” (Jo 11,9) são apresentados como o ambiente no qual o homem se move e age” (NICCACI; BATTAGLIA, 2000, p. 142). Assim, a promessa para o que segue Jesus de que “terá a luz da vida”: equivale a dizer que “caminhará na luz...”. Por fim, a autodeclaração que Jesus faz, no cenário da festa das Cabanas com a fórmula de revelação, deixa claro que ele é luz para o mundo e não apenas para Jerusalém. Ele não é apenas a centelha luminosa de uma

tocha ou uma luminária que tem brilho limitado e logo se apagará, mas é a Luz que clareou a aurora da criação e agora quer fulgurar naqueles que o acolhem na fé.

“Sou eu a porta das ovelhas” (Jo 10,7) e “Sou eu a porta” (Jo 10,9) – é a quarta autodeclaração de Jesus com “Eu Sou” predicativo. O contexto ainda é o da festa das Cabanas e essa fala de Jesus encontra-se dentro de um discurso (Jo 10,1-21) construído em torno das figuras do pastor, do ladrão, do mercenário e do rebanho, focando nas ações de cada um e nas relações entre eles. Para Tuyá (1964, p. 1168), o texto se apresenta como uma *paroimia*, que traduz a expressão hebraica *mašal* usada para uma sentença proferida como enigma, parábola, alegoria ou provérbio. Beultler (2015, p. 248) afirma que, nesse texto, se encontram harmonizados dois gêneros literários que o transformam em “um discurso figurativo que exige explicação”. É um texto com gênero literário misto e que foi tratado pela exegese moderna como sendo uma “parábola alegorizante” (TUYA, 1964, p. 1168-1169), pois seus primeiros versículos são apresentados em forma parabólica, mas pela falta de compreensão do auditório (Jo 10,6), os versículos seguintes são desenvolvidos alegoricamente para explicar o ensinamento inicial.

Esse texto de Jo 10,1-21 está ligado ao relato da abertura dos olhos do cego de nascença, pois Jo 9,34 termina com a afirmação de que os fariseus cegos pela incredulidade, supostos pastores do povo, expulsam o homem que teve os olhos abertos por Jesus, que creu nele (Jo 9,38), tornando-se parte de seu rebanho<sup>37</sup>. Para Dodd (2003, p. 465-468), os capítulos 9 e 10 ecoam a profecia de Ez 34, com a sentença de condenação sobre os maus pastores de Israel, que não se preocupam com a vida das ovelhas de YHWH, mas as sacrificam em seu benefício; assim como

---

<sup>37</sup> Esse texto sobre o cego de nascença que tem os olhos abertos por Jesus apresenta uma recorrência de “Eu sou” simples. O ex-cego se auto-identifica em Jo 9,9, diante das dúvidas de seus vizinhos e conhecidos sobre sua identidade, ao dizer: “Sou eu mesmo”. Curiosamente, nessa perícopes de Jo 9,1-41 está o mais longo trecho dos evangelhos em que Jesus está ausente (MALZONI, 2018, p. 181). Do v. 8 ao v. 35 o personagem que se destaca é o ex-cego, que aos poucos vai crescendo na compreensão de quem é aquele que abriu seus olhos: é “o homem chamado Jesus” (Jo 9,10), ele “é profeta” (Jo 9,17), ele “veio de Deus” (Jo 9,33), até sua profissão de fé em Jesus “Filho do homem” (Jo 9,35-37): “Creio, Senhor!” (Jo 9,38). Nesse processo de iluminação da fé que o ex-cego vai experimentando está a imagem da comunidade cristã que, iluminada na fé em Jesus, é animada a representá-lo perante o mundo que insiste em viver cego pela incredulidade. Para Maggioni (2006, p. 382) a verdadeira discussão na perícopes é sobre identidade de Jesus, mas quem fala em nome dele é o ex-cego, que também representa a comunidade cristã em confronto com as autoridades judaicas. Por isso, a questão da identidade do ex-cego, respondida com a sentença “Sou eu mesmo”, é a resposta da comunidade cristã que pronuncia legitimamente um nível de “Eu sou” que revela a identidade de Jesus nas obras que ele realizou em seu benefício.

a promessa divina de vir pessoalmente reunir e apascentar seu rebanho para lhe garantir a vida.

Em Jo 10,7-10, o foco está no uso do “Eu Sou” pelo qual Jesus se identifica com a porta das ovelhas por duas vezes, e na afirmação de que seus predecessores são ladrões e assaltantes (Jo 8,44; 10,10)<sup>38</sup>. A frase “Sou eu a porta das ovelhas” (Jo 10,7) revela que “Jesus se apresenta como a passagem obrigatória” (KONINGS, 2000, p. 232); é porta tanto para as ovelhas, que têm a vida garantida na adesão a Ele (Jo 10,9-10), como também é a porta que legitima o acesso dos verdadeiros pastores escolhidos por Ele para receberem a chave do redil e o direito de representá-lo diante do rebanho (Jo 21,15-17)<sup>39</sup>. Sobre a questão de quem são esses predecessores aos quais Jesus se refere, Tuya (1964, p. 1171) aponta duas possibilidades de resposta: **a.** seriam os falsos messias que surgiam com a iniciativa de salvar e libertar o povo, mas apenas no âmbito político-estrutural; **b.** seriam os fariseus, pois não aderiam a Jesus como o Messias de Deus e ainda boicotavam o ingresso do povo à fé nEle. Certamente que essa última alternativa tem maior coerência com a crítica do IV Evangelho aos maus pastores de Israel que guiam, como cegos, o povo, condenam o autêntico Pastor (Jo 19,14-16) e conduzem seu rebanho para a morte e a destruição.

Essa linguagem de Jesus como porta (Jo 10,7.9) é indicativo claro de salvação. “Trata-se de uma imagem de liberdade, pois as ovelhas entram e saem pela porta, e Jesus, enquanto pastor, as conduz” (MALZONI, 2018, p. 187). É o modo do evangelista afirmar que aquele que passar por Cristo alcançará os bens da

---

<sup>38</sup> Em Jo 10,1-6, apresentem-se os ecos da profecia de Ez 34 para revelar Jesus como realização do oráculo do Deus-pastor. Os dois pontos que merecem destaque na parte parabólica são justamente o lugar por onde se entra no redil das ovelhas e a voz de quem as chama. No mundo semita, o lugar de guardar as ovelhas era geralmente um redil ou “pátio comum” (Jo 10,1.16; 18,15), onde se misturavam vários rebanhos; contudo, o acesso era irrestrito aos pastores. Na hora de conduzir os animais o diferencial estava na voz do pastor que era reconhecida pelo seu rebanho, fazendo-o sair do recinto. Esse acesso livre do pastor ao redil aponta para sua identidade como cuidador e responsável pelo bem-estar do rebanho, diferente dos *kléptēs*, ladrões, e *léistēs*, salteadores, que apenas querem fazê-lo perecer. O reconhecimento da voz é sinal da familiaridade que as ovelhas têm com aquele que se tornou uma presença singular para elas no jeito de se comunicar, já no fato de se pôr diante delas e as conduzir para fora do redil, está o reconhecimento da autoridade do pastor Jesus sobre o rebanho. Seu jeito de pastorear é pela palavra que anuncia, que evita que se percam os que a escutam, e pelas obras que realiza diante dos homens, cumprindo a vontade do Pai no mundo (Jo 17,18-21) (TUYA, 1964, p. 1170).

<sup>39</sup> BROWN (2020, p. 670-671) propõe duas possibilidades de interpretação da autoproclamação “Eu sou a porta das ovelhas” (Jo 10,7): **a.** Jesus como a porta pela qual o pastor se aproxima das ovelhas e, por isso, seria uma crítica aos fariseus que evitam a porta e se comportam como ladrões e assaltantes, pois não querem o bem das ovelhas; **b.** Jesus como porta não para o pastor, mas para as ovelhas. Uma porta abrindo passagem para a salvação.

vida divina e da salvação messiânica, pois esse entrar e sair representa comunhão e unidade com Jesus-porta-Pastor (ZEVINI, 1987, p. 242). Por isso, o convite dessa sentença é entrar e sair por Jesus, indicando união a ele pela fé e oferecendo, nesse vínculo, um passe livre para a pessoa acolher a promessa que ele faz: “ser salvo” e “encontrar pastagem”, metáfora para plenitude de vida (Sl 23; 118,20; Is 49,4-10; Ez 34,13; Mt 7,13-14; 25,10-12; Lc 13,24-26).

“Sou eu o bom pastor” (Jo 10,11.14) – é a outra autodeclaração predicativa de Jesus dentro do mesmo discurso do capítulo 10. Depois de se apresentar como porta que possibilita às ovelhas o acesso à salvação e denunciar os que estão empenhados apenas em destruir o rebanho; agora Jesus se dedica a revelar o caráter do Bom Pastor.

A segunda parte do discurso do Pastor é desenvolvida em Jo 10,11-18 e aí chega a seu auge. Jesus usa para si a metáfora do “bom pastor” com a fórmula de revelação divina “Eu Sou”, trazendo para si a tradição do Deus-Pastor, já conhecida através da literatura veterotestamentária, e que era igualmente uma imagem com valor messiânico (Gn 49,24; Sl 23; 78,52-53; Ez 34,23-31; Is 40,11; Jr 3,15; 23,35; Mq 5,3; Zc 13,7-9). Essa proposição “bom pastor” tem um propósito claro de insistir na missão de Jesus de conduzir, cuidar e proteger aqueles que o seguem. Desta vez, não há promessa acompanhando essa autodeclaração (MALZONI, 2018, p.188), mas se insiste mais nas características benéficas da personalidade e do agir desse pastor que Jesus é. Ele recebe o qualificativo *kalós*, que geralmente é traduzido por “bom”. Para Israel, esse adjetivo é um dos atributos de YHWH, mas a palavra *kalós* tem um arco de significados muito maior: “lindo, excelente, formoso, admirável, bom, nobre, digno, precioso e competente” (TAYLOR, 1980, p. 108). Konings (2000, p. 234) prefere usar a expressão “pastor exemplar”, lembrando que Jesus é o protótipo de pastor. Tal adjetivo sublinha a obra positiva e salvífica de Jesus para a qual convergem todos os dotes do pastor messiânico (ZEVINI, 1987, p. 243).

Essa sua característica de “bom pastor” se desenvolve em dois aspectos essenciais, que o colocam em contraste com o mercenário e o lobo: “dá a vida pelas ovelhas” (Jo 10,10-11.15.17-18) e as conhece (Jo 10,14-15). Esse “dar a vida” indica que o pastor verdadeiro está comprometido com seu rebanho em nível extremo, dando tudo de si e colocando sua vida em risco para garantir-lhes segurança e bem-

estar (1Sm 17,34-35; Jo 18,7-9). Para Malzoni (2018, p. 186), em Jo 10,11.15 aparece o termo *psyché*, “alma”, que daria um belo sentido, em tradução literal, de que “o bom pastor coloca a sua alma em favor das ovelhas”; alma entendida como sua força vital ofertada livremente (Jo 19,30). Assim, essa característica do pastor em “dar a vida”, tem seu ápice no ato voluntário de entrega e retomada de sua vida (alusão à paixão, morte e ressurreição), como expressões de amor e generosidade (Jo 10,17-18), mas também da soberania de Jesus sobre si mesmo (MALZONI, 2018, p. 188).

Sobre a característica de conhecer suas ovelhas, o verbo *ginōskō* que é característico do IV Evangelho, tem a conotação de conhecimento por experiência de união e intimidade. É usado 4 vezes nesse contexto, especificamente para falar da relação do bom pastor com suas ovelhas e referir-se à relação de Jesus com o Pai, mostrando que ele é o elo entre as ovelhas e o Pai (Jo 10,14-15). No mundo semita, esse “conhecer” ultrapassa o saber abstrato e intelectual, e indica a experiência concreta de uma coisa ou o relacionamento íntimo com uma pessoa (NICCACI; BATTAGLIA, 2000, p. 167). Assim, esse conhecimento do Cristo e, por meio dele, do Pai, é inevitavelmente a vida eterna (Jo 17,3). O evangelista conclui o discurso em Jo 10,19-21 afirmando que as palavras de Jesus causaram divisão entre as autoridades judaicas, os supostos pastores de Israel (MALZONI, 2018, p. 188).

“Sou eu a ressurreição e vida” (Jo 11,25) – é, possivelmente, a autodeclaração de Jesus, com a fórmula de revelação “Eu Sou” predicativa, mais forte e mais clara em seu sentido salvífico e como garantia do dom supremo de vida abundante para os que nele creem. O contexto no qual Jesus faz esta autorrevelação é o da ressurreição de Lázaro, em Betânia. Esse último sinal realizado por Jesus, antes de sua paixão, é narrado entre a celebração da Dedicção, no inverno (Jo 10,22), e a festa da páscoa, na primavera (Jo 11,55). O sinal teria ocorrido perto do final desse intervalo de três a quatro meses (BROWN, 2020, p. 711). Para Beutler (2015, p. 269), os capítulos 11 e 12 formam uma seção principal própria no Evangelho, sendo uma passagem da pregação de Jesus diante do povo para os momentos que abrem os relatos de sua paixão. Desaparece a figura do Batista como testemunha de Jesus (Jo 10,42) e assume esse papel a figura de Lázaro, com o sinal que nele foi realizado. Jesus começa sua última

jornada para Jerusalém, rumo a sua páscoa definitiva (Jo 11,55). O próprio relato da ressurreição de Lázaro prenuncia simbolicamente a morte e ressurreição de Jesus, como ápice e consumação de sua glorificação, terminando com a afirmação da decisão das autoridades judaicas de matá-lo (Jo 11,53). Para Malzoni (2018, p. 197) esse relato é o meio do Evangelho, pois o confronto com as autoridades já não está em relevo, mas continua subentendido, e a Paixão de Jesus ainda não se iniciou, mas já foi anunciada como realidade iminente.

Os personagens que aparecem na narrativa são Jesus, seus discípulos, os três irmãos de Betânia (Lázaro, Marta e Maria) e os judeus que foram consolar as irmãs em luto pela morte do irmão. No texto, é dito que Lázaro estava doente (Jo 11,1), que Jesus toma conhecimento dessa enfermidade e já reconhece que ela não é para a morte, mas para a glória de Deus e para a glorificação do Filho (Jo 11,4). As palavras de Jesus indicam que ele prevê um rumo diferente para a situação de seu amigo, diferente dos temores de Marta e Maria (MALZONI, 2018, p. 202). Ao decidir voltar para a Judeia, para encontrar Lázaro, os discípulos reagem por saberem que tentaram apedrejar Jesus nesse lugar (Jo 11,8). Mateos e Barreto (1999, p. 478), afirmam que essa é a atitude do pastor modelo, que não teme se expor ao risco para socorrer os que ama.

Jesus fala a seus discípulos sobre a morte de Lázaro com o eufemismo do sono que precisa de sua ajuda para ser despertado (Jo 11,11), mas depois diz claramente que “Lázaro morreu” (Jo 11,15). A ocasião desperta certa alegria em Jesus, principalmente por causa dos discípulos, pois será circunstância propícia para se manifestar e impulsionar-lhes a fé, como também em outros que o acolherem. O evangelista indica que Jesus encontrou Lázaro já sepultado há quatro dias (Jo 11,17). Para a tradição rabínica, a alma das pessoas falecidas deixava definitivamente a companhia do corpo do quarto dia em diante, para dizer que a morte era definitiva (BRUCE, 1987, p. 208). Jesus se revela, assim, como aquele que tem o poder absoluto sobre a morte; traz para a luz e para o dia, aquele que já parecia estar irreversivelmente no domínio da morte.

No encontro de Jesus com Marta (Jo 11,17-27), irmã de Lázaro, está o centro do relato e sua reflexão mais importante. É aqui que a autodeclaração “Eu Sou” será usada. Para Beutler (2015, p. 280), Marta fala com Jesus no tempo irreal do passado, apegada ao que ele podia ter realizado em benefício de seu irmão: “se

tivesses estado aqui” (11,21). Jesus a convida a crer que seu irmão ressuscitará e ela interpreta essa afirmação como uma linguagem de consolação afetuosa, remetendo-se à fé judaica ortodoxa da ressurreição do último dia, no futuro escatológico<sup>40</sup>. No entanto, Jesus quer ajudá-la a atingir um nível de fé que a faça reconhecer que o dom vital que vence a morte é realidade do presente, naquele que está diante dela e proclama: “Eu sou a ressurreição. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá. E quem vive e crê em mim jamais morrerá. Crês isso?” (Jo 11,25-26).

Para a crítica textual, as palavras iniciais de Jesus em Jo 11,25 tem duas formas antigas de leitura. Uma longa e atestada pelos papiros P<sup>66</sup> e P<sup>75</sup>, além das grandes tradições textuais que são a Bizantina, Vulgata e Pechita, sendo a mais difundida, que diz: “Sou eu a ressurreição e a vida”; outra mais breve, presente no papiro P<sup>45</sup> e no manuscrito Siro-sinaítico, que diz: “Sou eu a ressurreição” (MALZONI, 2018, p. 201). O sentido dessa autodeclaração de Jesus é o de manifestar que ele é a presença, a força e o doador da vida divina, no agora e no futuro, para todo aquele que crê que o Pai lhe concedeu o domínio sobre a vida, para dá-la a todo homem (Jo 5,21), e sobre a morte, para afastá-la de todo o que o acolhe (Jo 5,25; Cf. Jo 6,40.54)<sup>41</sup>. Por isso, a pergunta de Jesus a Marta, “Crês isso?” (Jo 11,26), tem uma resposta em forma de profissão de fé que representa a síntese da profissão de fé da comunidade joanina (Jo 11,27; 1,14).

A estrutura desse “Eu Sou” predicativo está acompanhado de duas promessas. Dodd (2003, p. 471-472) propôs uma bela forma de pensá-las em partes<sup>42</sup>: **a.** “Eu sou a ressurreição”, corresponde a “quem crê em mim, ainda que morra, viverá”. Ainda que prove a morte física, terá a vida eterna desde o momento de sua páscoa, por ter se unido, na fé, à fonte da vida que é Cristo. **b.** “Eu sou a vida”, corresponde a “quem vive e crê em mim jamais morrerá”. Significa que a situação daquele que está no mundo e acolhe a Cristo é cheia de esperança e

---

<sup>40</sup> A teologia da ressurreição no último dia aparece pela primeira vez no início do séc. II a.C., em Dn 12,2. Foi amplamente aceita pelo povo no tempo de Jesus, com exceção dos saduceus. No I século A.D., se tornaria parte das orações oficiais do judaísmo com uma das Dezoito Bênçãos: “Tu, ó Senhor, és eternamente poderoso, pois dás vida aos mortos” (BROWN, 2020, p. 719).

<sup>41</sup> “Em 6,40 e 54, o aspecto da ressurreição que foi enfatizado era o da escatologia final; em 5,24-25 era o da escatologia realizada”. Essa última harmoniza bem com a cena da ressurreição de Lázaro, narrada como um chamado de Jesus para que seu amigo saia dos domínios da morte e escute a voz da vida em pessoa que o guia de volta à luz dos viventes (BROWN, 2020, p. 719).

<sup>42</sup> Outros autores concordam com essa proposta de Dodd. Ver: BROWN, 2020, p. 719; MALZONI, 2018, p. 204; BRUCE, 1987, p. 211; NICCACI; BATTAGLIA, 2000, 179; LÉON-DUFOUR, 1996, p. 292.

certeza de que, após a finitude corporal, não incorrerá na perdição eterna. Esses versículos tratam tanto do presente quanto do futuro e garantem a quem adere a Jesus se tornar, desde o presente, um ser vivente, pois nele está o germe da vida eterna (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 292).

Por fim, os predicados de “ressurreição” e “vida” descrevem o que Jesus é em relação aos homens naquilo que lhes oferece. E o predicado “ressurreição” com a fórmula de revelação “Eu Sou”, também quer mostrar que “a compreensão do que vem a ser a ressurreição passa necessariamente por Jesus. Para demonstrá-lo é que vai ressuscitar Lázaro” (MALZONI, 2018, p. 204).

“Sou eu caminho, verdade e vida” (Jo 14,6) – é uma das autodeclarações predicativas no contexto da última ceia de Jesus com seus discípulos. A seção que marca esse momento de intimidade de Jesus com seus discípulos, partilhando seus momentos finais antes de se realizar a hora de sua glorificação, começa no capítulo 13 e seguirá até o final de sua oração pelos que creem (Jo 17,26). Esse contexto é tomado por longos discursos de Jesus, com poucas interações dos discípulos e intervenções do narrador, fazendo da cena uma experiência de despedida em forma de testamento espiritual, isto é, palavras de ânimo, encorajamento e edificação da fé (Jo 13,12-17; 14,1-6). Konings (2000, p. 309) vê, principalmente, em Jo 14,1-4 semelhanças com a despedida de Moisés, que anima o povo a entrar na Terra Prometida (Dt 1,29; 31,6.7.23; cf. Js 1,6.7.9). Agora, porém, é a paixão de Jesus que abrirá o caminho para a verdadeira habitação do novo Israel.

Para Dodd (2003, p. 519), o capítulo 14 se une ao anterior pelo tema da partida de Cristo (Jo 13,33; 14,2.4). O diálogo-discurso de Jesus é dominado pela ideia do ir e vir, com verbos que dão essa conotação: *hypágō*, ir embora, partir; *poréuomai*, ir, partir dessa vida; *érchomai*, vir de um lugar, surgir, mostrar-se. Eles aparecem, pelo menos, quatorze vezes, tendo Cristo como sujeito. Assim, o diálogo-discurso cumpre o papel de interpretar a morte e ressurreição de Cristo; perceptível pelo leitor, que vê o panorama do Evangelho, mas que ainda permanece como fala enigmática para os discípulos, e será compreensível apenas após a glorificação de Jesus.

No v. 1, ouve-se um apelo para que os discípulos tenham coragem e confiança. Já nos vv. 2-3, indica-se a razão para essa confiança: Jesus partirá, mas vai lhes preparar um lugar junto ao Pai e voltará para os levar consigo. A palavra

usada por Jesus para falar desse lugar é *monái*, “moradas”; que compartilha a mesma raiz do verbo permanecer, *ménō*, importante para a teologia do Evangelho (Jo 15), evocando tanto o lugar como a situação do discípulo em união com Jesus e o Pai (BROWN, p. 991). No v. 4, muda-se o tema e o destaque não é mais o lugar que Jesus prepara para si e os que o acolheram, mas sim o caminho para acessar os mais excelentes bens divinos.

No v. 5, Tomé entra em cena como interlocutor e representa a situação da comunidade joanina que precisa ver em Jesus a via para o dom da vida eterna que Deus oferece em seu Filho. Não é mais a Lei e nem mesmo a pertença ao judaísmo, mas é o próprio Jesus, segundo o evangelista, o acesso irrestrito às promessas de YHWH para Israel. Em sintonia com a pergunta de Pedro em Jo 13,36, a fala de Tomé está presa à ideia de que o caminho é apenas meio funcional para chegar onde Jesus estiver, mas, como ignoram seu destino final, não enxergam o caminho que Jesus afirma já ser conhecido por eles (Jo 14,4). É a ironia do evangelista mostrando o descompasso entre o que Jesus revela e a incompreensão dos que o escutam.

Eis, então, que ele pronuncia seu “Eu Sou” predicativo revelando-se como “O caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6), em um tom que indica uma trilha, um processo de conhecimento e unidade que passa por Jesus e tem seu destino no Pai. Seguida de uma atestação que se une à autodeclaração em certo tom condicional: “ninguém vem ao Pai senão por mim”. O Pai é o destino de Jesus, foi dele que se deu seu advento (Jo 1,1-2.14) e é para ele seu regresso, mas abrindo acesso também para todos que queiram. Beutler (2015, p. 347) aponta que esse texto joanino tem inspirações dos Sl 42-43, que são o lamento do justo perseguido e um cântico de peregrinação, principalmente no Sl 43,3 que fala da “casa de Deus”, de “moradas”, além do tema do caminho para Deus como ligado ao tema da verdade: “envia-me tua luz, tua verdade: elas me guiarão levando-me à tua montanha sagrada, às tuas moradas”.

Nessa autodeclaração predicativa, a palavra principal é “caminho”. Por ela se conectam os sentidos de “verdade e vida”. Konings (2000, p. 310-311) lembra que esses termos têm grande importância para a Escritura e para a tradição judaica. Caminho, na Bíblia, assume o sentido de modo de proceder, fidelidade ao Deus verdadeiro, e sabedoria no fazer opções de vida e conduta moral: Dt 8,6; 9,2; Sl 1,6;

Is 40,3; Mc 1,3; Mt 7,13-14. A própria doutrina moral judaica é chamada “o caminhar”, *halaká*; também a comunidade de Qumran se intitulava “o caminho”. Há igualmente vários textos que se referem ao “caminho da verdade”: SI 86,11; 119,30; Tb 1,3; Sb 5,6. Os escritos de Qumram opõem o caminho do espírito da verdade ao caminho do chamado espírito da iniquidade (1QS 4,15-16). Sobre o “caminho da vida”, há referências em Js 21,8, falando dos caminhos da vida e da morte; o SI 16,11 que fala do desejo que o homem tem de conhecer o caminho da vida, e a tradição sapiencial mostrando a Sabedoria que oferece o caminho da vida aos homens (Pr 5,6; 6,23; 10,17). Em At 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22, “o caminho” é sinônimo de salvação, caracterizando a comunidade cristã e seu modo de viver. Já no texto de Hb 10,19-20 é possível encontrar um belo paralelo com Jo 14,6, pois o autor da Carta “trata do caminho novo e vivo inaugurado por Jesus pelo qual se adentra no santuário, através do véu, ou seja, de sua carne” (MALZONI, 2018, p. 244).

É necessário apresentar as várias propostas de estrutura de sentido dessa sentença predicativa, quando Jesus diz ser “o caminho, a verdade e a vida”. Brown (2020, p. 994-995), procurou sintetizar as propostas em: **a.** explicações nas quais o caminho se dirige a um alvo que é a verdade e/ou a vida: I. Às vezes se fala no “caminho e na verdade” como os que conduzem à vida (ideia assumida pelos padres gregos); II. Há outra proposta que aponta para um semitismo no qual “verdade” é apenas uma descrição adjetiva do caminho, formulada da seguinte maneira: “Eu sou o verdadeiro caminho para a vida”<sup>43</sup>. III. Os padres latinos apoiaram a ideia de que o caminho conduz para a verdade e a vida, como realidades divinas e escatológicas. IV. Já os teólogos modernos entendem que o caminho não está separado do alvo da verdade e da vida. A verdade seria a realidade divina manifestada, e a vida seria essa realidade partilhada pelos homens. **b.** Explicações nas quais “o caminho” é predicado primário, e a verdade e a vida são elucidações do caminho, dizem que: Jesus é o caminho porque é a verdade e a vida. Essa é a proposta assumida por Brown.

Há também a proposta de Tuñi-Vancells (1989, p. 100), que parece colocar a ênfase no predicado “verdade”. Para este autor, Jesus é a revelação do Pai

---

<sup>43</sup> MALZONI, 2018, p. 243, concorda com essa perspectiva.

(verdade) e manifesta o que escutou dele; por isso, acaba trazendo nessa revelação a vida como caminho de acesso ao conhecimento de Deus.

Por fim, o sentido proposto aqui para esse “Eu Sou” predicativo, reconhece que Jesus é “o caminho” para o Pai; mediador do conhecimento e da visão de Deus que é a fonte da verdade e da vida, mas que recebe tudo do Pai e com o qual compartilha tudo na unidade (DODD, 2003, p. 521); por isso, o Filho é igualmente a verdade e a vida.

“Sou eu a videira verdadeira” (Jo 15,1) e “Sou eu a videira” (Jo 15,5) – é a última autodeclaração predicativa no Evangelho, com o uso da fórmula de revelação “Eu Sou”. Ela abre uma nova perícope que consiste em um grande discurso direto de Jesus, mas, neste caso, sem nenhuma interferência com falas de discípulos ou do narrador. O texto tem a divisão em duas partes, regidas por um verbo principal em cada uma: Jo 15,1-8, onde se encontram as proclamações “Eu Sou”, está orientada em torno do verbo “permanecer”, (*ménō* = que também pode significar: ficar, habitar, viver) e aparece aqui 7 vezes; Jo 15,9-17 gravita em torno do verbo “amar” (*agapáō* = usado com o sentido de demonstrar ou manifestar amor) e aparece aqui 5 vezes. Quanto ao gênero literário é uma *paroimía*, como no capítulo 10. Corresponde aos esquemas de comparações semitas chamados de *māšāl*, mas, neste caso, com maior ênfase em elementos alegóricos. Beutler (2015, p. 362) chama de “discurso figurativo”.

Nas duas vezes que a sentença “Eu Sou” é usada (Jo 15.1.5), há um paralelo em ambas. Em Jo 15,1 Jesus é a “videira verdadeira” em relação ao Pai que é o agricultor. Ele não é apenas o dono da videira, mas aqui está a imagem do Deus viticultor (*geōrgos*) que planta e cultiva o mundo e a humanidade (DODD, 2003, p. 529), como em Gn 2,9. Em Jo 15,5 Jesus é a “videira” em relação aos seus discípulos que estão unidos a ele como ramos ao tronco da planta que lhes nutre e faz produzir frutos. Em Jo 15,1-2, o Pai limpa a “videira” (*katháirei*), cortando os galhos que estão secos para que não obstruam a produção da planta, e poda os galhos bons para que continuem a dar frutos. Em Jo 15,3, os discípulos são aqueles que estão limpos (*katharoi*), “purificados”, pela palavra de Jesus (Jo 15,3; 13,10-11) e podem produzir frutos (Jo 15,4). Esse limpar como purificação, remete à ideia de puro no Antigo Testamento que é sinônimo de santificado, dedicado a Deus (KONINGS, 2000, p. 325).

A imagem da videira, nesse discurso figurativo, evoca, primeiramente, vida, seiva e frutos, e é clara manifestação do que a presença divina realiza na vida de quem a acolhe. O adjetivo “verdadeira” (*alethiné*) é próprio do dualismo joanino que distingue o que é de baixo do que é do alto. Esse adjetivo também indica revelação e testemunho de que só é possível em e por Jesus dar os frutos que o Pai deseja: fé e amor. A segunda perspectiva que essa alegoria joanina indica é a de uma cristologia que dá sentido à eclesiologia. Para Maggioni (2006, p. 430-431), no IV Evangelho, nunca se fala da Igreja diretamente, mas sempre a observando em Cristo. É somente por causa de Jesus que a Igreja, novo Israel e nova videira, está à altura da expectativa de Deus e Ihe pode ser fiel<sup>44</sup>.

Essa metáfora adquire um sentido mais profundo quando vista à luz de suas ressonâncias bíblicas. Na literatura veterotestamentária, a vinha é a clássica imagem do povo de Israel. Para Dodd (2003, p. 529), a principal referência do evangelista para apresentar essa imagem está no Sl 80, que expressa a oração do salmista pedindo a YHWH que socorra a vinha que ele mesmo tirou do Egito e plantou para que se espalhasse pela terra (Sl 80,9-12), mas que agora se encontra devastada (Sl 80,13-14.). Também nesse Salmo, a videira é associada à imagem do Filho do Homem (Sl 80,16-18), da mesma forma que Jesus a usa de maneira personalizada para si. Já para Brown (2020, p. 1055-1058), outras referências da literatura profética e sapiencial apontam para essa imagem da vinha: no símbolo da fertilidade (Is 27,2-6); na vinha improdutiva que desagrada YHWH (Jr 2,21; 5,10; 12,10-11); no cântico da vinha em Isaías (Is 5,1-7), que foi retomado na tradição sinótica (Mc 12,1-11; Mt 21,33-46; Lc 20,9-19); também cabe aqui a imagem da Sabedoria como videira, apresentada em Eclo 24,17-21; além de outros textos sobre a metáfora da videira: Os 10,1; 14,8; Jr 6,9; Ez 15,1-6; 17,5-10; 19,1-14. Também Konings (2000,

---

<sup>44</sup> Na alegoria joanina, a videira “não é antes de tudo o povo messiânico, mas Cristo”. No AT, Deus tinha uma vinha, em Jo o Senhor mesmo é esta vinha, e é por isso que ela pode dar finalmente os frutos esperados. A prece do salmista (Sl 80) foi atendida além do esperado. Relacionar as imagens eclesiológicas com Cristo é típico de Jo: ele nunca fala da Igreja observando-a de modo direto, mas observando-a em Cristo. A realidade cristológica é sempre mais fundamental para a realidade eclesiológica. O *vós sois* só pode ser pronunciado em virtude do *Eu sou* de Cristo. Se Jo pode afirmar que a videira está agora na altura da expectativa de Deus, é unicamente porque Jesus é a videira (e os discípulos, na medida em que permanecem com nele). É justamente isso, Jesus não é somente o dom de Deus, mas também a resposta do homem. Nele, dom e resposta se unem e se encontram em seu cumprimento. Na cruz, um Deus morre por nós (dom) e ao mesmo tempo um homem morre (resposta). O Pai encontrou finalmente em Jesus a obediência e o amor que se esperava. (MAGGIONI, 2006, p. 430-431).

p. 325-325), apresenta ainda textos do Novo Testamento que se referem a este tema: Mt 20,1-6, os operários da vinha; e Lc 13,6-9, a vinha infértil.

Tanto Dodd (2003, p. 530) como Brown (2020, p. 1059-1060) ainda enxergam nesse “Eu Sou” como “videira verdadeira”, uma imagem e uma referência eucarística. O contexto no qual a imagem é usada está na proximidade da morte de Jesus e lembra a referência da semente que morre para dar fruto (Jo 12,24). Para os primeiros cristãos, essa imagem despertava lembranças das narrativas da última ceia, principalmente, pela referência ao conteúdo do cálice como “fruto da videira” (Mc 14,25; Mt 26,29) e que certamente não se refere a mero sinônimo de vinho, mas ao sacrifício de Jesus que dá vida a seus amados (Jo 13,1). Também é possível comparar Jo 15,1-17 com a seção eucarística de Jo 6,51-58. Assim, em Jo 15,5 onde é dito “aquele que permanece em mim e eu nele”, poder-se-ia ver um eco de Jo 6,56, “aquele que come de minha carne e bebe de meu sangue, permanece em mim e eu nele”. Também o “Eu sou o pão vivo” (Jo 6,51) e o “Eu sou a videira verdadeira” (Jo 15,1) cumpririam, no Evangelho joanino, o díptico eucarístico que se percebe nos sinóticos ao dizerem: “isto é meu corpo” e “isto é meu sangue” (BROWN, 2020, p. 1060).

Outro aspecto importante dessa perícopa é a dimensão coletiva e individual da metáfora joanina da videira. Embora a imagem da vinha represente um coletivo, o povo de Israel; não era estranho, no Antigo Testamento, a associação dessa imagem com uma pessoa. Isso já é feito em Ez 17, que reporta a imagem da videira a um rei da casa de Davi. Portanto, no predicado da “videira” são assumidos pelo evangelista as realidades principais da cristologia e da soteriologia (MAGGIONI, 2006, p. 431), mas também está sintetizado, na pessoa de Jesus, a mais alta imagem da eclesiologia joanina (BROWN, 2020, p. 1056). De acordo com Jaubert (2014, p. 104), Jesus é a videira, pois representa o novo Israel, vinha verdadeira e fiel ao Pai, que não o decepciona. Com ele está a sua Igreja, como se fossem uma só coisa: o Jesus eclesial, cujos ramos lhe permanecem fiéis pela fé e pelo testemunho do amor (KONINGS, 2000, p. 325).

Para Jaubert (2014, p. 103-104), embora Jesus não se apresente como a vinha, mas como a videira, a imagem que deve prevalecer não é a de uma planta pequena e raquítica e sim a da árvore da vida, a grande árvore cósmica que se encontra em outras religiões e que se desenvolve dos abismos até os céus, para

além do tempo e do espaço, a qual tudo e todos estão unidos. Uma planta cuja seiva já simbolizava a Palavra ou a Sabedoria de Deus agindo em seu povo.

À videira que é Jesus, árvore da vida, cabe “permanecer” unido (Jo 15,4). Esse verbo não indica só ficar junto, mas também habitar, morar (Jo 1,38-39). Tem um significado de sustentação espiritual e vínculo existencial (como em Fl 4,13 e Gl 2,20 se encontra o mesmo sentido, ainda que o vocabulário seja diferente). Para Beutler (2015, p. 365), “os comentadores veem no realce da necessidade do “permanecer” em Jesus e em sua Palavra um reflexo da situação vital das comunidades joaninas diante da divisão incipiente e diante da ameaça de fora”. Por isso, é repetida uma segunda vez o “Sou eu a videira”, para recordar à comunidade que é preciso renovar a fé em Jesus, pois sem ele não é possível ser e nem fazer nada (Jo 15,5).

Finalmente, esse último “Eu Sou” predicativo traz em seu esquema tanto um convite como uma ameaça. Os vv. 5-6 retomam o v. 1 e o desdobram em uma promessa (v. 5bc): “quem permanece em mim, e eu nele, produz muito fruto, porque sem mim nada podeis fazer”; e uma ameaça (v. 6): “quem não permanece em mim é lançado fora como o ramo, e seca. Com outros ramos é recolhido, lançado ao fogo e queimado” (BEUTLER, 2015, p. 364). Ser lançado ao fogo lembra um discurso de juízo e condenação, pois, no Antigo Testamento, a madeira da videira não serve para outra coisa que não seja dar frutos e um galho seu que não produz só pode ser usado para combustível (Ez 15,1-8); o mesmo, alerta o autor, faz aos membros da comunidade que rejeitarem a Jesus, embora o objetivo do discurso seja animar para a vida de comunhão com ele.

Resumindo todo esse percurso de reflexão, é possível concluir que os tipos de “Eu Sou” predicativos buscam revelar quem Jesus é em relação à humanidade e ao que lhe pode oferecer, sendo o único capaz de distribuir os dons divinos ao se tornar: pão da vida, luz do mundo, porta das ovelhas, bom pastor, ressurreição e vida, caminho, verdade e vida; videira verdadeira. Esses “Eu Sou” predicativos também são verdadeiros artigos de fé da teologia joanina, presentes no Evangelho para apresentar Jesus em seu caráter cristológico e soteriológico, enquanto apontam para sua unidade com o Pai. É justamente nesse clima de unidade com o Pai, numa oração pelos que creem, que Jesus afirma ser a figura autorizada por Deus para manifestar o nome divino a seus discípulos e para agir no mundo com a força desse

nome (Jo 17,6.11-12.26). O último tópico dessa pesquisa vai tratar do sentido desse “nome” ao qual Jesus se refere.

#### 3.4. “MANIFESTEI O TEU NOME ÀQUELES QUE DO MUNDO ME DESTE” (JO 17,6); “PAI SANTO, GUARDA-OS EM TEU NOME, QUE ME DESTE” (JO 17,11)

A reflexão proposta aqui, em sintonia com a pesquisa sobre o “Eu Sou” (*Egō eimí*), não é de análise de todo o capítulo 17, pois seria demasiada extensa. O foco é compreender o sentido dos vv. 6, 11-12 e 26 em que, no texto, se faz menção direta ao nome divino que Jesus carrega em si, podendo revelá-lo e agir nele.

O texto de Jo 17,1-26 é o último grande discurso de Jesus antes de sua prisão. É uma perícopé que começa com a intervenção do narrador que ressalta o gesto de Jesus que ergue os olhos para o céu (Jo 17,1), significando uma atitude orante. É um texto que se dedica a mostrar a profunda união entre o Pai e o Filho, além de expressar o desejo de que os discípulos, sinal da comunidade cristã, tenham essa mesma unidade com ele e com aquele a quem manifestou com palavras, obras e, até dando a conhecer seu nome. Nesse texto, mostra-se claramente a passagem da cristologia para a eclesiologia: da glorificação de Jesus pelo Pai, passa-se para a glorificação de Jesus no testemunho da Igreja sobre ele (MAGGIONI, 2006, p. 446).

De fato, vários temas que apareceram em todo o Evangelho ressoam aqui sintetizados, unidos e amadurecidos: revelação; glorificação; doação da vida eterna; origem eterna do Filho; acolhida da palavra da verdade; Jesus como enviado do Pai; proteção divina; vitória sobre o mundo; alegria; unidade mútua entre o Pai, o Filho e os discípulos entre si; o testemunho de fé que os discípulos darão; o amor de Deus infundido nos que creem em Jesus (BEUTLER, 2015, p. 399).

Sobre a divisão do texto, há várias propostas. Dodd (2003, p. 536-537) a pensa em quatro partes: Jo 17,1-5, a missão do Cristo e a mútua glória do Pai e do Filho; Jo 17,6-8, o ministério de Cristo e seus resultados; Jo 17,9-19, os discípulos em sua situação no mundo após a partida de Cristo; e Jo 17,20-26, oração pelos que creem no presente e no futuro. Beutler (2018, p. 388) também propõe quatro partes, mas com algumas variações: Jo 17,1-5; 6-19; 20-23; e 24-26 que seria uma seção própria de encerramento. Brown (2020, p. 1155-1156), apresenta a divisão

tríplice, que parece equilibrar as extensões de cada parte, mas também se apoia no “por quem” Jesus reza em cada uma delas: em Jo 17,1-8, reza por sua própria glorificação; em Jo 9-19, reza pelos discípulos que o Pai lhe deu; em Jo 20-26, reza por aqueles que crerão através da pregação dos discípulos.

Tomando a tríplice divisão, o tema do nome divino que Jesus revela está presente em todas as partes. Considerando isso, Malzoni (2018, p. 270) aponta que os dois temas que perpassam todo o capítulo são justamente a revelação do nome de Deus (Jo 17,6.26; mas também 11-12) e a unidade daqueles que creem em Jesus (Jo 17,11.21.23).

Já foi indicado que o vocábulo “nome” (heb: *šēm*; greg: *ónoma*), na tradição bíblica, expressa mais do que simples identificação do indivíduo (ver 2.3.1). Significa a pessoa inteira, seu ser, sua presença e seu agir (KONINGS, 2000, p. 352). Em Jo 17,6, enquanto reza pela glorificação mútua dele e do Pai, Jesus afirma que manifestou o nome de Deus àqueles que do mundo lhe foram dados. Aqui, o verbo que abre o versículo é *phaneróō* (manifestar), próprio do campo semântico da revelação divina, para indicar o que se dá a conhecer claramente. Considerando que esse capítulo 17 é o único no Evangelho no qual se diz que Jesus revelou o nome de Deus àqueles que do mundo lhe foram dados, referindo-se especialmente a seus discípulos, pode-se dizer que a tarefa da revelação aqui é fazer o nome divino conhecido naquele que é seu portador autorizado por Deus na humanidade e que, munido da força desse nome, pode comunicar o dom da vida eterna aos que lhe reconhecem (Jo 17,3). Esse anúncio do nome de Deus faz parte da tradição da autorrevelação divina como um tema constante no Antigo Testamento e na tradição rabínica, mas também aparece desenvolvido em textos gnósticos. Tal nome de Deus que se tornou acessível por Jesus, representa também a glória e o poder de Deus que devem ser reconhecidos na obra realizada pelo Filho (NICCACI; BATTAGLIA, 2000, p. 230).

Na segunda parte do capítulo, enquanto Jesus faz sua prece pelos discípulos, aparece nova menção ao nome divino nos vv. 11-12. No v. 11 está a prece de Jesus para que o Pai “guarde” os discípulos em seu nome, já no v. 12 está um balanço da missão de Jesus, que afirma ter guardado os discípulos no nome divino. Em ambos aparece a expressão “que me deste”, como indicativo do nome divino; mas há variantes textuais para cada versículo, que lê “os que me deste”,

referindo-se aos discípulos que o Pai confiou a seu Filho (MALZONI, 2018, p. 265-266). O sentido que esse nome assume agora é o de força protetora para os discípulos que ainda estão no mundo que lhes é hostil. Esse “guardar no nome divino” representa manter os discípulos na presença de Deus e equivale também ao que se pede no v. 17, “santifica-os na verdade” (NICCACI; BATTAGLIA, 2000, p. 231). No v. 12, Jesus aparece como aquele que tem o poder e a autoridade do nome divino a seu dispor, mas não o usa para seu próprio bem e sim para cuidar dos que a ele estão unidos. Essa realidade será demonstrada de maneira dramática no uso do “Eu Sou” na cena da prisão de Jesus (Jo 18,6-9); e esse aspecto do poder protetor do nome de Deus já é um tema conhecido em outros lugares da Escritura: Sl 20,1; 54,1 Pr 18,10.

Na terceira parte do capítulo, quando Jesus reza por aqueles que crerão através da pregação dos discípulos, novamente fala do nome que lhes deu e dará a conhecer. O verbo usado agora é *gnōrizō* (fazer conhecer), para indicar que a revelação do nome de Deus está no âmbito da intimidade com o Pai, possibilitada apenas por Jesus e com a finalidade de fazer seus discípulos provarem o amor que é oferecido pela manifestação divina no mundo. Essa revelação de Jesus, que dá a conhecer o amor do Pai, está estampada em toda sua vida, desde a encarnação, manifestando a presença e a identidade de Deus em seu próprio ser e agir; mas alcançará seu ápice na hora de sua glorificação, a cruz (BEUTLER, 2018, p. 399): “quando tiveres elevado o Filho do Homem, então sabereis que Eu sou e que nada faço por mim mesmo, mas falo como me ensinou o Pai. E quem me enviou está comigo” (Jo 8,28-29). Assim, o nome de Deus que Jesus manifestou aos discípulos e será proclamado no eloquente sinal da cruz, irá se perpetuar no anúncio de seu mistério pascal pelos que nele creem, por obra do Espírito Santo (Jo 16,12-15.25), a muitos outros que crerão e participarão da glória do Cristo.

Para além do sentido desses versículos, o capítulo 17 faz levantar a seguinte questão: qual foi o nome que Jesus revelou? A primeira referência que vem à mente é o “Eu Sou” de Ex 3,14b, que aparece como o nome divino dado a Moisés para revelar Deus aos israelitas e sintetiza o tetragrama YHWH, pelo qual eles deveriam reconhecê-lo e invocá-lo (Ex 3,15). Embora esse evento singular para a história de Israel seja ligeiramente despertado na memória do leitor do “Eu Sou” joanino, a pesquisa atual enxerga uma correspondência maior dessa expressão com

o “Eu Sou” da poesia dêutero-isaiana que influenciou fortemente o IV Evangelho. Mesmo assim, não se pode dizer que o evangelista tenha ignorado completamente a memória afetivo-teológica da autorrevelação do nome divino no Êxodo enquanto escrevia o “Eu Sou” proclamado por Jesus.

Brown (2020, p. 1163) propõe que o nome manifestado pelo Jesus joanino (Jo 17,6) é o “Eu Sou” absoluto, nome que se tornaria totalmente evidente na sua glorificação (Jo 8,28). Esse mesmo “Eu Sou” está em sintonia com a promessa de Is 52,6: “Por isso meu povo conhecerá meu nome, por isso ele saberá, naquele dia, que eu sou o que diz: eis-me aqui”. Já foi referido que esse “Eu Sou” absoluto na teologia do Dêutero-Isaías não é a repetição da proclamação do tetragrama YHWH (Ex 3,14b), mas uma evolução de seu sentido presente na expressão *'ānî hû'* (ver 2.4.2). Com essa expressão *'ānî hû'*, Deus se manifesta numa autoproclamação monoteísta como o único Deus verdadeiro e isso também aparece em Jo 17,3.

Nesse sentido, Brown e Dodd em seus comentários ao IV Evangelho, como também Williams em sua pesquisa sobre o *'ānî hû'*, compartilham da mesma ideia de que o “Eu Sou” joanino retoma o “Eu Sou” dêutero-isaiano. Ainda para Dodd, o nome de Deus mais expressivo seria a variante de *'ānî hû'*, pronunciada na festa dos tabernáculos e que mostra a intimidade e unidade entre Deus e Israel: o *'ānî wehu'*, “Eu e Ele” (DODD, 2003, p. 454)<sup>45</sup>. Sendo que o outro tema forte do capítulo 17 é o da unidade, esse seria o nome manifestado por Jesus para deixar clara sua unidade plena com Deus, e, por isso, Dodd (2003, p. 135) argumenta que:

Conforme Jo 17,6.26, a missão de Cristo no mundo era tornar conhecido o nome de Deus, e esta missão ele cumpriu plenamente: *ephanérōsá su tò ónoma tois anthrōpois, egnōrīsa autois tò ónoma su*. É difícil não supor que aqui há uma referência à revelação do *šēm hammēpōraš*; e se for esse o caso, então o Nome toma a forma, não meramente de *'ānî hû'*, *egō eimí*, mas de *'ānî wehu'*, *egō kai ó pempsas me*. Se o Nome de Deus é símbolo de sua verdadeira natureza, então a revelação do Nome que Cristo faz, é aquela unidade do Pai e do Filho da qual dá testemunho.

---

<sup>45</sup> Muito disso parecerá um tanto especulativo, e os elos na corrente dos testemunhos não estão completos, mas é pelo menos possível que uma das ideias mais típicas do Quarto Evangelho, e uma que se julgava muito longínqua do judaísmo dentro do qual o cristianismo surgiu, tenha suas raízes nas reflexões de rabinos judeus sobre a doutrina profética referente às relações entre Deus e seu povo, à luz dos desastres que se desencadearam sobre Israel durante o período de 70 a 135 d.C. (DODD, 2003, p. 135-136)

Brown (2020, p. 1164) ainda propõe outra linha de reflexão, na qual as similaridades entre o pensamento joanino com o hino cristológico de Fl 2,6-11, poderiam indicar o *Kýrios* como possível nome revelado por Jesus (Fl 2,9). Esse *Kýrios* é a tradução grega para substituir YHWH. Se for assim, o nome “Eu Sou”, no texto joanino, indicaria o tetragrama, este, porém, não seria o caso, principalmente porque, no hino cristológico, o nome só é dado a Jesus depois da ressurreição, mas em João, Jesus carrega o nome divino já em seu ministério (BROWN, 2020, p. 1164).

Já Beutler (2018, p. 393) faz uma importante indicação de que sob o nome de Deus esconde-se o Pai de Jesus. Assim, o nome que parece ser o mais claramente pronunciado por Jesus em todo o Evangelho é, precisamente, Pai<sup>46</sup>. A nota “h” da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1886), referindo-se a Jo 17,6 diz: “Jesus, como Moisés (Ex 3,14-15), nos revelou o nome de Deus que é o de Pai (17,1)”. Niccaci e Battaglia (2000, p. 231), em sintonia com essa proposta, afirmam que o nome é a natureza de Deus enquanto Pai, natureza revelada por Jesus Cristo, seu Filho. Assim, o qualificativo Pai se torna o nome manifestado aos discípulos e ao mundo, pois indica a condição de Jesus em relação a Deus, ele é o Filho, como também como ele interage com Deus ao dizer: Pai.

Na própria oração, Jesus se dirige a Deus várias vezes com o vocativo “Pai”: Jo 17,1.5.11.21.24-25<sup>47</sup>. Tuñi Vancells (1989, p. 108-111) também concorda que a revelação de Jesus está associada à constante alusão ao nome Pai, com quem ele está sempre reafirmando sua perfeita união. Não é por acaso que, para falar de Deus, no IV Evangelho, seja usada 120 vezes a palavra *Páter* (Pai), contra 75 vezes do uso do vocábulo *Theós* (Deus). Outro traço importante está no fato de que é Jesus quem fala de Deus como Pai, pois o evangelista se refere ao Pai de Jesus apenas em seis ocasiões: Jo 1,14.18; 5,18, 8,27; 13,1.3 (TUÑI VANCELLS, 1989, p.

---

<sup>46</sup> Em hebraico e aramaico *’āb*; em grego *Páter*. A invocação de Deus como pai no judaísmo do período helenístico (Eclo 23,1.4; Sb 2,16; 14,3) e da época romana testemunha um desenvolvimento na direção de uma relação mais pessoal entre Deus e o justo. O caráter novo dessa linguagem, em que o orante apostrofa Deus ao exclamar “ó Pai!”, reflete uma familiaridade inesperada entre o fiel e a divindade. Os mais antigos testemunhos aramaicos dessa invocação, na forma *Abbá!*, se encontram na oração cristã (Mc 14,36; Rm 8,15; Gl 4,6; cf. Mt 26,39; Lc 22,42) (LIPÍŃSKI, 2013, p. 1010-1011).

<sup>47</sup> SANTOS (1994, p. 154) desenvolve essa ideia ao dizer que: “no Antigo Testamento e na tradição judaica jamais se afirmou que o orante tenha invocado a Deus em sentido próprio como “Pai”. No caso de Jesus, se trata de uma novidade inaudita: a sua oração, absolutamente única, revela a comunhão com o Pai; através dessa comunhão de vida pessoal “no seio do Pai” (Jo 1,18) Jesus recebeu tudo: sua missão, seu conhecimento, seu poder”.

108). Sendo assim, é precisamente por ter revelado Deus como Pai, que Jesus pode dizer a seus discípulos “quem me viu, viu o Pai” (Jo 14,9), mas igualmente, o ser de Jesus não se explica sem o Pai, pois a intimidade e a unidade do Filho com aquele a quem manifestou com o nome de Pai (no sentido de *'ānī wehu'*), o capacita a dizer o “Eu Sou” (*Egō eimī*) e a fazer com que todos conheçam o “único Deus verdadeiro” (*'ānī hū'*).

Em síntese, se pode dizer que esse “Nome” indica o mistério de Deus enquanto revelado, conhecível, pronunciável e salvífico. O nome de Deus revelado e pronunciado por Jesus é “Pai”; isto é, um nome que qualifica Deus como princípio do qual tudo provém como dom, como amor e como proteção. O mistério desse nome e de sua glória se manifestou em Jesus (Jo 1,14): nele, palavra feita carne, Deus se tornou visível, alcançável e pronunciável na fé, pois o Pai de Jesus é Pai de todos os que creem.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluindo o caminho trilhado nesta pesquisa sobre o “Eu sou” (*Egō eimî*) do IV Evangelho e seu enraizamento na tradição bíblica da autorrevelação do nome divino, é possível fazer algumas considerações que sintetizam as reflexões desenvolvidas até aqui.

O primeiro ponto importante para esta pesquisa consiste em reconhecer que há uma tradição da autorrevelação do nome divino que perpassa toda a Escritura, costurando temáticas diversas e mostrando que a realidade elementar da relação entre Deus e o ser humano está em esta ser uma história da automanifestação divina, na qual Ele demonstra seu interesse pela humanidade que criou e para a qual se dá a conhecer de formas diversas como: o Senhor, todo-poderoso, Deus dos exércitos, Deus dos pais, libertador e Deus de Israel.

Essa revelação divina vai sendo apresentada na Bíblia com diversidade de palavras que tentam traduzir o sentido da manifestação de Deus. Para indicar que Ele se aproximou da humanidade é importante situar que o Senhor estabeleceu um vínculo especial com o povo de Israel, que escolheu para ser sinal de sua autocomunicação de amor perante outros povos, igualmente convidados a experimentarem a presença poderosa, benéfica e salvadora do único e verdadeiro Deus.

É por isso que, nos relatos do Êxodo, está marcada a memória afetivo-teológica dos israelitas que experimentaram a revelação divina em seu mostrar-se como Deus de proximidade, deixando-se conhecer pelo nome de YHWH dado a Moisés na experiência do Sinai, mas também em suas ações libertadoras que estamparam sua glória na história desse povo. Considerando isso, falar da identidade do povo de Israel só é possível em referência direta com a autorrevelação divina, pois o nascimento desse povo do Senhor tem seu marco inicial quando YHWH se apresenta nominalmente e faz com ele sua aliança de exclusividade. Nessas narrativas do Êxodo já se encontram também expressões do monoteísmo israelita, ainda que só na literatura profética do exílio babilônico serão elaboradas as grandes proclamações sobre o Deus único.

Inegavelmente, o nome de YHWH vai acompanhando os israelitas em toda a sua jornada existencial, sendo invocado como sinal de pertença a esta divindade e

das bênçãos que ela dispensa aos que se mantêm fiéis a sua vontade. Regularmente, o nome divino foi sendo usado na tradição bíblica como sinônimo de poder, santidade, unicidade, fidelidade, segurança, amor zeloso e certeza de salvação. Tomando consciência disso, os israelitas acolheram o nome de Deus como mais que simples informação sobre a identidade divina, mas principalmente como realidade eloquente de como YHWH age em benefício de seus amados. Ele é o grande “Eu sou” da salvação prometida e realizada. Seu nome divino assumiu tamanha sacralidade para os israelitas que, para resguardar sua santidade criou-se uma expressão de reverência, assumida como a tradição do *šēm hammēpōraš*, proibindo a pronúncia do nome sagrado de Deus e o substituindo por outras expressões que indicassem sua grandeza, como: *’ădônāy* e *’ēlōhîm*.

Um segundo ponto importante está na compreensão de que o “Eu sou” que se auto-apresenta em Ex 3,14b como *’ēhəyeh*, tendo por intermediário Moisés, é o mesmo que fala no tempo do exílio babilônico, através dos profetas que dão esperanças renovadas aos israelitas. Nesse contexto exílico, o nome de Deus como “Eu sou” ganha particular importância na literatura do Dêutero-Isaías com a expressão *’ănî hû’*, principalmente para declarar que não existem outros deuses e que só YHWH é o “único e verdadeiro Deus”. Esse *’ănî hû’* é a proclamação profética da unicidade do Deus de Israel, em quem o povo deve confiar e depositar sua segurança, pois ele é “o primeiro e o imutável”, que tem o domínio da história em suas mãos (Is 41,4); “o único Deus existente” e que prevê todos os acontecimentos da história, sendo responsável por todas as formas de libertação (Is 43,10); “é aquele que a todos julga” (Is 43,13); “aquele que age com misericórdia” (Is 43,25); “é o primeiro e o último”, é “o que redime e salva” (Is 44,6); é o único digno de confiança, pois “cria, conduz e salva” (Is 46,4); é “o soberano de Israel” (Is 48,12); “é aquele que consola e dá segurança” (Is 51,12); é o único Deus que se dá a conhecer, comunica seu nome e se mostra presente na vida de seu povo, pois os deuses pagão são inertes e mudos (Is 52,6).

A terceira realidade importante desenvolvida por essa pesquisa está no reconhecer que essa literatura profética do Dêutero-Isaías tem tanta importância para a fé israelita que foi integrada nas festas litúrgicas judaicas e refletida pelas tradições rabínicas como oráculos de esperança e de salvação, chegando ao tempo da composição do IV Evangelho e influenciando o evangelista em seu escrito,

podendo se perceber isso mais nas proclamações do “Eu sou” absoluto de Jesus, principalmente, na festa das Cabanas. Ainda mais profundo é considerar que nessa festa se proclamava o nome de Deus com uma versão do *'ānî hû'* que ressaltava particularmente a intimidade entre YHWH e Israel: era o *'ānî wehû'* (Eu e Ele). Esse *'ānî wehû'* foi assumido pela tradição tanaítica, aparecendo na mishiná, como a forma mais perfeita do nome divino. Ao pronunciar o seu “Eu sou”, o evangelista parece fazer uso dessa tradição para mostrar Jesus que se apresenta como presença de Deus no mundo, pleno enviado divino que traz em si o poder do nome no qual se realizam as esperanças de Israel.

As marcas isaianas estão presentes em todo o Evangelho e nele se busca mostrar que Jesus é a realização das promessas divinas que foram anunciadas no tempo do profeta. É por isso que os estudos mais recentes sobre as proclamações “Eu sou” no IV Evangelho interpretam que tais expressões são um eco do *'ānî hû'* isaiano. Pode-se pensar ainda que esse *'ānî hû'* substituindo o *'ēhəyeh* não o descartou, mas se tornou na literatura profética uma continuidade de Ex 3,14b.

Em último plano, é preciso destacar que o “Eu sou” do IV Evangelho é uma clara fórmula de revelação como o “Eu sou” que aparece no Antigo Testamento. Nas proclamações “Eu sou” de Jesus, leva-se ao ponto mais alto a tradição da autorrevelação divina, não sendo em nada incompatível com a autorrevelação de YHWH. Para o evangelista, Jesus e YHWH não são dois deuses, mas o Pai e o Filho em plena intimidade. Tudo que pertence ao Pai é dado ao Filho, inclusive o seu nome sagrado. Tudo o que o Filho diz e faz é para glorificar e tornar conhecido o Pai, como único Deus verdadeiro (Jo 17,3). O “Eu sou” do IV Evangelho é, assim, uma profissão que a comunidade joanina faz de que Jesus de Nazaré é o Cristo, Filho de Deus, que compartilha da mesma divindade daquele que se manifestou outrora a Moisés e aos profetas, sem que isso imploda a fé monoteísta.

Ainda é preciso dizer que esse “Eu sou” do IV Evangelho aparece com nuances diversas, mesmo que esteja a serviço do desenvolvimento da cristologia e do anúncio soteriológico que o evangelista quis ressaltar. Há momentos em que o “Eu sou” é simples, quando Jesus se apresenta dizendo “Sou eu”, mas que pode indicar contextos de revelação solene e messiânicos, como no diálogo com a samaritana (Jo 4,26); no caminhar sobre o mar (Jo 6,20) e no relato de sua prisão

(Jo 18,5.6.8). Há momentos em que esse "Eu sou" é absoluto, sem predicados, como ocorre em Jo 8,24.28.58 e 13,19, sendo uma forma que parece retomar a proclamação do nome divino feita por YHWH em seus discursos de revelação na poesia dêutero-isaiana. Há, por fim, momentos em que o "Eu sou" aparece unido a vários predicados exclusivos para Jesus, mostrando o que ele é em relação à humanidade, o que oferece em sua missão de enviado do Pai para realizar a obra de salvação. No "Eu sou" de tipo predicativo, o evangelista indica que Jesus é o dom supremo do Pai para o mundo e o que ele se torna para os que o acolhem na fé: pão da vida (Jo 6,35.48.51); luz do mundo (Jo 8,12); porta das ovelhas (Jo 10,7.9); bom pastor (Jo 10,11.14); ressurreição e vida (Jo 11,25); caminho, verdade e vida (Jo 14,6); videira (Jo 15,1.5).

Por fim, essas proclamações "Eu sou" do IV Evangelho, inseridas na tradição da autorrevelação do nome divino, foram importantes para a comunidade joanina e continuam a ser ainda para os cristãos da atualidade, pois possibilitam a maturação da fé em Jesus, que é plenamente Deus e homem, Palavra eterna e encarnada, o único que em seu "Eu sou" possibilita a toda pessoa encontrar o seu ser em Deus. Da mesma forma, essas proclamações "Eu sou", quando bem compreendidas, conduzem o coração de todo crente para a certeza de que, no Filho, foi dada a revelação plena de Deus, agora manifesto e conhecido em uma relação e nome que só aquele que veio do alto, de junto de Deus poderia dar a conhecer aos que estão no mundo: Deus é Pai.

## REFERÊNCIAS

- ALDEN, R. L. *'ādôn*. In: HARRIS, R. L. (org.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1988, p. 17-18.
- ALDEN, R. L. *'ōt*. In: HARRIS, R. L. (org.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1988, p. 27-28.
- ANDIÑACH, P. R. **O livro do Êxodo**: um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal, 2010.
- ANDRADE, A. L. P. **Eis que faço novas todas as coisas**: teologia apocalíptica. São Paulo: Paulinas, 2012.
- ARENS, E. **A Bíblia sem mitos**: uma introdução crítica. São Paulo: Paulus, 2007.
- BACH, D. *Monoteísmo*. In: **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Publicado sob a direção do Centro: "Informática e Bíblia" Abadia de Maredsous. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2013; p. 919-921.
- BACHER, W. Shem Há-Meforash. **Jewish Encyclopedia**, 2002, p. 262-264. Disponível em: [SHEM HA-MEFORASH - JewishEncyclopedia.com](http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1378-shem-ha-meforash). Acesso em: 22/06/2021 – 09h39min.
- BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo**: exegese e interpretação. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- BEUTLER, J. **Evangelho segundo João**: comentário. São Paulo: Loyola, 2015.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. 5. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008.
- BROWN, R. E. **A comunidade do Discípulo Amado**. São Paulo: Paulus, 1999.
- BROWN, R. E. **Comentário ao Evangelho segundo João**: Volume 1-2. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.
- BRUCE, F. F. **João: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1987.
- DAVIDSON, B. **Léxico analítico hebraico e caldaico**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- DODD, C. H. **A Interpretação do Quarto Evangelho**. São Paulo: Teológica, 2003.
- DROLET, G. **Compreender o Antigo Testamento**: um projeto que se tornou promessa. São Paulo: Paulus, 2008.
- GARCIA LÓPEZ, F. **O Pentateuco**: introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia. São Paulo: Ave-Maria, 2004.

HAMILTON, V. P. *Shad*. In: HARRIS, R. L (org.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1988, p. 1528-1529.

HAMILTON, V. P. *Shaddai*. In: HARRIS, R. L (org.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1988, p. 1529-1530.

HARRINGTON, W. J. **Chave para a Bíblia**: a revelação, a promessa, a realização. São Paulo: Paulus, 1985.

HAUBECK, W.; SIEBENTHAL, H. Von. **Nova chave linguística do Novo Testamento grego**. São Paulo: Targumim; Hagnos, 2009.

JAUBERT, A. **Leitura do Evangelho segundo João**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014.

JONES, T. H. *Abraão*. In: DOUGLAS, J. D.; BRUCE, F. F. (Orgs.). **O novo dicionário da Bíblia**. 3ª ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2006; p. 4-7.

KONINGS, J. **Evangelho segundo João**: amor e fidelidade. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2000.

LEHMANN, R. *Revelação*. In: **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Publicado sob a direção do Centro: "Informática e Bíblia" Abadia de Maredsous. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2013; p. 1165-1166.

LÉON-DUFOUR, X. **Leitura do Evangelho segundo João. Vol II**. São Paulo: Loyola, 1996.

LIPÍŃSKI, E. *Pai*. In: **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Publicado sob a direção do Centro: "Informática e Bíblia" Abadia de Maredsous. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2013; p. 1010-1011.

LIVERANI, M. **Para além da Bíblia**: história antiga de Israel. 2ª ed. São Paulo: Paulus; Vozes, 2014.

LOUW, J. P.; NIDA, E. **Léxico grego-português do Novo Testamento**: baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MACCHI, J. D. *Êxodo*. In: RÖMER, T.; MACCHI, J.; NIHAN, C. (Orgs.). **Antigo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010.

MAGGIONI, B. O Evangelho de João. In: Fabris, R.; MAGGIONI, B. **Os evangelhos II**. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.

MALZONI, C. V. **Evangelho segundo João**. São Paulo: Paulinas, 2018.

MANLEY, G. T. *Deus*. In: DOUGLAS, J. D.; BRUCE, F. F. (Orgs.). **O novo dicionário da Bíblia**. 3ª ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2006; p. 332-338.

MATEOS, J.; BARRETO, J. **O Evangelho de São João**: Análise linguística e comentário exegético. São Paulo: Paulus, 1999.

MCKENZIE, J. L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1983.

METTINGER, T. N. D. **O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia**. Santo André: Academia Cristã, 2020.

NICCACCI, A.; BATTAGLIA, O. **Comentário ao Evangelho de São João**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

**O Novo Testamento grego**: com introdução em português e dicionário grego-português. 4ª ed. rev. Barueri: Deutsche Bibelgesellschaft e Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

PACKER, J. I. *Revelação*. In: DOUGLAS, J. D.; BRUCE, F. F. (Orgs.). **O novo dicionário da Bíblia**. 3ª ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2006; p. 1162-1165.

PAYNE, J. B. *YHWH*. In: HARRIS, R. L. (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1988, p. 345-349.

PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Literatura Rabinica*. Em: Aranda Pérez, G (org.); GARCIA MARTINEZ, M.; PÉREZ FERNADÉZ, M. **Literatura judaica intertestamentária**. 2ª ed. São Paulo: Ave Maria, 2013.

PRIGENT, P. **O Apocalipse de São João**. São Paulo: Loyola, 2020.

RAD, G. V. **Teologia do Antigo Testamento**: volumes 1 e 2. 2ª ed. São Paulo: ASTE; Targumim, 2006.

RAVASI, G. **Êxodo**. São Paulo: Paulinas, 1985.

REIMER, H. **Inefável e sem forma**: estudos sobre o monoteísmo hebraico. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009.

RIGAUX, B.; GRELOT, P. *Revelação*. In: LÉON-DUFOUR, X., et al. (Orgs.) **Vocabulário de teologia bíblica**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1977; p. 899-907.

RÖMER, T. **A origem de Javé**: o Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2016.

SANTOS, B. S. **Evangelho de São João**: teologia do Evangelho de São João. Aparecida: Santuário, 1994.

SCALABRINI, P. R. **Livros proféticos**. Petrópolis: Vozes, 2019.

SCHREINER, J. Os primórdios do povo de Deus: a antiga tradição de Israel. In: SCHREINER, J. (Org.). **O Antigo Testamento**: um olhar atento para sua palavra e mensagem. São Paulo, Hagnos, 2012.

SCHWANTES, M. **Chamados à liberdade**: comentário bíblico a Êxodo 1-6. São Leopoldo: Oikos, 2016.

SCOTT, J. B. *’ēl*. In: HARRIS, R. L. (Org.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 69-74.

SKA, J-L. **Antigo Testamento**: 2. temas e leituras. Petrópolis: Vozes, 2018.

STRONG, J. **Dicionário bíblico Strong**: léxico hebraico, aramaico e grego de Strong. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

TORQUATO, R. P. “Aproximava-se a festa dos judeus, a festa das Tendas (Jo 7,2)”: a festa das Tendas no IV Evangelho. **Studium: Revista Teológica**, v. 18, 2016, p. 131-148.

TUÑI-VANCELLS, J. O. **O testemunho do Evangelho de João**. Petrópolis: Vozes, 1989.

UNGER, M. F. (*The*) *Lord*. In: UNGER, M. F.; HARRISON, R. K.; VOS, H. F.; BARBER, C. J. **The New Unger’s Bible Dictionary**. 3ª ed. Chicago: Moody Press, 1988; p. 1072-1073.

VINE, E. W. Nome. In: VINE, E. W.; UNGER, M. F; WHITE JR, W. **Dicionário Vine**: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. Rio de Janeiro: CPAD, 2002; p. 194.

Walton, J. H. **O pensamento do antigo Oriente próximo e o Antigo Testamento**: introdução ao mundo conceitual da Bíblia hebraica. São Paulo: Vida Nova, 2021.

WILLIAMS, C. H. **I am He**: the Interpretation of ‘Anî Hû’ in Jewish and Early Christian Literature. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

ZEVINI, J. **Evangelho segundo João**: comentário espiritual – vol. I. São Paulo: Dom Bosco, 1987.