
Artigos

בָּרָא bārā – como termo da criação do mundo e seu uso no Antigo Testamento¹

בָּרָא bārā – as a Term for the Creation of the World and its Use in the Old Testament

Franz Böhl

Tradução de Nelson Kilpp²

O termo técnico para “criar” é בָּרָא. Uma conexão com פָּלַח Piel “fazer incisão, corte ou talho; cortar; entalhar; abater (árvores); arrotear” é provável³, mas não pode ser afirmada com certeza absoluta. Em favor

¹ Publicado em 1913, o artigo foi agora traduzido pelo Prof. Dr. Nelson Kilpp, com vistas a constituir base bibliográfica para a pesquisa de estágio pós-doutoral do Prof. Dr. Osvaldo Luiz Ribeiro, ambos docentes do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória. A indicação do artigo se deve ao Prof. Dr. Erhard Gerstemberger e ao Prof. Dr. Friedrich Avemarie, de Marburg, e a sua localização, bem como a cópia do original em alemão, se devem ao Prof. Dr. Jimmy Sudario Cabral. Entre 2014 e 2016, e sob a supervisão do prof. Dr. Jimmy Sudario Crabral, a pesquisa de estágio pós-doutoral foi realizada no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

² A presente contribuição é parte de um trabalho mais extenso sobre „Alter und Entwicklung des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens“ [“Idade e desenvolvimento da fé vétero-testamentária no Deus Criador”], que o autor pretende publicar integralmente na série “Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament” (BWAT). O artigo original em alemão encontra-se em VV.AA. *Alttestamentliche Studien* (Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag gewidmet). Leipzig: Hinrichs, 1913, p.42-60. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, 13). Tradução de Nelson Kilpp. Na medida do possível, referências bibliográficas incompletas foram complementadas pelo tradutor.

³ Assim novamente KÖNIG, E. *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch*. Leipzig: Dietrich, 1910, p. 47, que assume o significado original de „entalhar“; GESENIUS, W.; BUHL, F. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*.

dessa conexão talvez pudesse ser aduzida a existência de um particípio Qal numa inscrição votiva púnica. Nesta inscrição, **בְּרָא** aparece como título ao lado de um antropônimo masculino, não podendo, de forma alguma, significar “criador”; o mais provável seria um significado como “entalhador, escultor” ou algo parecido⁴. A partir daí, também se torna atraente a suposição de um nexos etimológico com **בָּאָר** Piel “entalhar, cavar”⁵ (de cuja raiz derivam **בְּאָר** e **בְּאָרַת** “poço”).

Com maior grau de certeza deve-se supor uma conexão não somente com o árabe **بَرَأَ** e o aramaico **בְּרָא**, mas também com o babilônico-assírio *banū*. Como foi demonstrado por J. Barth⁷, neste *banū* confluíram foneticamente dois troncos: **בְּנָה**, “edificar” e **בְּרָא**, “criar”. No sabeu aconteceu o contrário: **בְּנָה**, “edificar” transformou-se foneticamente em **בְּרָא**.⁸ Este **בְּרָא** sabeu teria que ser, portanto, desconsiderado na

15. Aufl. Leipzig: Vogel, 1910, separa os dois troncos. Por outro lado, BEVAN, A.A. The Hebrew Verb **בְּרָא** “to create”. *The Journal of Philology* 29. London, p.263-265,1904, pensa poder derivar todos os três troncos (1. to create [criar]; 2. to clear a forest [desmatar]; 3. to be fat [ser gordo]) de um suposto significado original árabe “to be exempt, to be free, to finish” [“estar isento, livre; terminar”]. Isso me parece muito artificial.

⁴ CORPUS Inscriptionum Semiticarum V.1. Paris: E. Reipublicae, 1881, n. 347, linha 4: inscrição votiva de Mattān **הַבְּרָא** ben Šāfāṭ. Os editores da obra fazem a seguinte observação sobre este título: “**בְּרָא** est ‘incidere’, unde creandi significatio fluxit; vertimus igitur ‘incisor’, quamquam quatenam sit illa condicio, plane definire non valemus” [“**בְּרָא** significa ‘fazer uma incisão, corte’, de onde se deriva o significado do ato criador; reproduzimos, portanto, como ‘entalhador’, embora não tenhamos condições de definir claramente em que consiste essa relação.”] Portanto, o mais provável seria um “entalhador”, um gravador ou um escultor. LIDZBARSKI. M. *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik*. V.1. Weimar: Emil Felber, 1898, p.244, supõe ser um “artista plástico” („Bildner“).

⁵ Este é o sentido provável em Hc 2,2; Dt 27,8. O significado “gravar (na memória)”, em Dt 1,5, parece ser secundário.

⁶ O termo árabe deve ser considerado como oriundo do hebraico, cf. SCHWALLY, F. Lexikalische Studien. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 53. Wiesbaden: Harrassowitz, p. 201, 1899.

⁷ BARTH, J. Verschiebung der Liquidae im Assyrischen. *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 3. Berlin: de Gruyter, p.57-61, 1888.

⁸ Nas inscrições sabeias publicadas no *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. V. IV,1, encontram-se, em expressões análogas, as seguintes raízes sempre no sentido de “fundar, edificar”: a) **בְּרָא**: 6,2s.3s; 14; 24,4; 29,2; 40,2; 41,1; 47,1 (leia-se **בְּרָא** em vez de **בְּרָסוּ**); 68,1; 106,2s; [149,1?]; 151,1; 153,1; 154,1; 172,2; 180, 2; 191,1; 224,1; 226,1; 255,3; 256,3; 276,1; 302,2; 339,2; 340,2. – b) **בְּנִי**: 4,1; 56,1; 107,1;

comparação com o **ברא** hebraico. Dos três significados⁹ do *banū* babilônico-assírio (1. edificar; 2. criar, produzir, gerar; e 3. bem genericamente: fazer, realizar) entraria em cogitação apenas o segundo¹⁰, talvez também o terceiro (genérico).

A partir daí surge a pergunta se, no Antigo Testamento, a restrição do uso de **ברא** à atividade geradora de Deus é, de fato, original. O segundo significado do *banū* assírio não se restringe à atividade criadora e geradora divina, mas pode também – ainda que talvez de modo secundário – designar o ato gerador de pais humanos¹¹. Em seu significado “entalhar, abater (árvores)”, em todo caso, **ברא** Piel designa, também no Antigo Testamento, uma atividade humana, nunca divina¹².

Conforme o uso do próprio Antigo Testamento, o sujeito do **ברא** em questão sempre é Deus. Os objetos¹³, por outro lado, são bastante diversificados. A lista que segue proporciona uma rápida visão.

Os objetos de **ברא** são: 1) obras da criação (Gn 2,3; Sl 104,30); céus e terra (Gn 1,1; 2,4); novos céus e nova terra (Is 65,17); céus (Is 42,5; 45,18); anjos, sol, lua, estrelas e as águas celestiais (Sl 148,5); astros

[122,2?]; 196,1; 198,1; 255,3; 262,3; 281,1; 284,1; 286,3; [339,2 bis?]. – Quanto a isso cf. HOMMEL, F. *Aufsätze und Abhandlungen arabistisch-semitologischen Inhalts*. München: Franz, 1892, p.173, além de MÜLLER, D.H. *Sabäische Inschriften entdeckt und gesammelt von Sigfried Langer. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 37. Wiesbaden: Harrassowitz, p.413, 1883: „O verbo **ברא** parece ter o mesmo significado de **בני**, ‘edificar’, com o qual, às vezes, intercambia”.

⁹ Cf. DELITZSCH, F. *Assyrisches Handwörterbuch*. Leipzig: Hinrichs, 1896, p.178.

¹⁰ De *banū* “gerar” advém *binu* “filho”, **בן** “filho (?)” e, também, **ברא** (do qual se deriva **בִּרְאָ**). Porém essas derivações são bastante incertas.

¹¹ Cf. a expressão frequente *abu banūa* (*ba-nu-ú-a*), “o pai, aquele que me gerou”.

¹² Js 17,15.18; Ez 23,47; além disso talvez Ag 1,8 (conforme a LXX; cf. BUDDE, K. *Zum Text der drei letzten kleinen Propheten. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 26, p.11s, 1906). Desde CORNILL, C.H. *Das Buch des Propheten Ezechiel*. Leipzig: Hinrichs, 1886, p. 307, eliminam-se, em Ez 21,24, o primeiro **ברא** por ser ditografia da palavra que segue (**בראש**) e o segundo, por ser erro de cópia de **בראש**. Por outro lado, em Ez 23,47, o significado “despedaçar, dilacerar” deveria estar confirmado – apesar das dúvidas de KÖNIG, E. *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch*, 1910, p.47 – por causa do paralelo em Ez 16,40. Quanto a essas passagens cf. também BEECHER, W.J., **ברא** in Josh. xvii. 15,18, and Ezek. xxi. 24, xxiii. 47. *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*, p. 128-133, 1882.

¹³ Porém a conversão para a voz passiva (**ברא** Nifal) é frequente: Gn 2,4; 5,2; Êx 34,10; Is 48,7; Ez 21,35; 28,13.15; Sl 102,19; 104,30; 148,5.

(Is 40,26; Os 13,4 [LXX]); terra (Is 45,18; Os 13,4[LXX]); confins da terra (Is 40,28); trovão¹⁴ e tempestade (Am 4,13); nuvens e coluna de fogo (Is 4,5); transformação do deserto em terra frutífera (imagem da salvação: Is 41,20). – 2) Seres humanos (Gn 1,27; 5, 1.2; 6,7; Dt 4,32; Is 45,12; Sl 89,48; Ez 28,13.15 [o rei de Tiro representado como o ser humano original]); povo (Is 43,1 [Jacó]; Is 43,15 [Israel]; Sl 102,19 [criação do povo como imagem de renascimento]; Ez 21,35 [Amom]); um ser humano individual (Is 43,7 [cada um dos exilados convertidos]; 54,16 [artífices e destruidores das armas dirigidas contra Israel]; Ml 2,10; Ec 12,1. – 3) Milagres (Êx 34,10 [נפלאות]); Nm 16,30 [בריאה]); desgraça (Is 45,7); os tempos áureos do fim (Is 45,8); o cumprimento da promessa (Is 48,7); o fruto dos lábios¹⁵ (Is 57,19); júbilo (Is 65,18); “coisa nova” (Jr 31,22; LXX: “salvação”); um coração puro (Sl 51,12).

Essa lista é importante. Ela mostra que o termo característico para a atividade criadora de Deus de forma alguma está restrito, no Antigo Testamento, àquele agir pelo qual, no princípio, Deus trouxe o mundo e as coisas visíveis à existência. Esse agir divino evidentemente continua existindo no decorrer da história do mundo. A expressão se encontra em diversos textos – não só em textos recentes ou poéticos¹⁶ – para designar de forma bem genérica a atuação milagrosa de Deus na história do povo e de indivíduos, sobretudo, quando trata da nova criação da terra e do povo no fim dos tempos.

Temos que distinguir, portanto, entre “criar” em sentido estrito e em sentido lato. Os hebreus, em geral, não distinguem linguisticamente entre criação e manutenção do mundo, entre *creatio* e *providentia Dei*. Somente a primeira cabe no âmbito da presente pesquisa.

Uma análise dos textos arrolados na lista também possibilita estabelecer algumas características comuns dessa atividade relacionada a ברא.

¹⁴ O texto massorético lê הָרִים „montanhas“, mas ao βροντην (= רעם) da LXX deve ser dada a preferência por causa do paralelismo.

¹⁵ Ou seja, ações de graça e cantos de louvor, cf. Os 14,3 (leia-se פרי em vez de פרים “novilhos”). Em Is 57, as duas palavras provavelmente devem ser colocadas, no v. 20, em lugar de רפאתיו (final do v.19), que deve ser cortado (cf. BUDDE, K. *Das Buch Jesaja 40-66*. In: KAUTZSCH, E. *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*. V.1. 3. Aufl., p. 651).

¹⁶ Contra isso depõem Nm 16,30 e talvez também Êx 34,10; cf. mais abaixo. – Recriação diária de todos os seres vivos: Sl 104,30.

Em todos esses textos, o termo **ברא** está vinculado, tanto no sentido lato quanto no sentido estrito, à ideia de *novidade* (cf. sobretudo Is 48,6s; 41,20; 65,17s; Jr 31,22) e a um resultado *extraordinário* (cf. Êx 34,10; Nm 16,30). Está relacionado, em segundo lugar, à ideia de um agir divino que *não exige esforço*. Em nenhum lugar se fala de esforço, muito menos da necessidade de uma mediação ou de preparativos prévios a serem tomados por Deus para que se pudesse obter o resultado pretendido pelo **ברא**. Pelo contrário, sempre se trata de “fazer surgir algo como que por mão de espíritos, ou seja, pelo poder da vontade, por exemplo, pela mera palavra, sem recurso a nenhum artifício mecânico”¹⁷.

Ainda que este ponto de vista esteja correto, seria um exagero supor que o termo **ברא** implica, de antemão, o conceito da *criação a partir do nada*¹⁸. Como é do conhecimento de todos, a criação *ἐξ ουκ οντων* não se encontra de forma expressa em nenhuma parte dos escritos vétero-testamentários, mas, pela primeira vez, somente em 2 Mac 7,28. É claro que isso não exclui a possibilidade de que a ideia possa ter sido pressuposta tacitamente em partes do Antigo Testamento. Até mesmo em estágios menos avançados da religião, a ideia não chega a ser extraordinária¹⁹. Digno de nota continua sendo que, em nenhum lugar, **ברא** vem

¹⁷ Assim acertadamente DUHM, B. *Jesaja*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902, p.267, a respeito de Is 40,26. Cf. também SKINNER, J. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. New York: C. Scribner's, 1910, p.15 (International Critical Commentary). **ברא** através da mera palavra: Gn 1,3 etc.; Sl 148,5; cf., além disso, sobretudo Sl 33,9: “Pois ele falou, e aconteceu; ele ordenou, e as coisas estão aí!”

¹⁸ Assim, por último, EHRLICH, A.B. *Randglossen zur hebräischen Bibel*. V.1. Leipzig: Hinrichs, 1908.

¹⁹ Em primeiro lugar, como dedução lógica da magia: assim como Deuses e mágicos humanos podem produzir coisas do nada através de um passe de mágica, também o Deus criador pode chamar o mundo inteiro à existência a partir do nada. Do mundo babilônico cf. sobretudo a cena de Enuma Eliš, tábua IV, linha 19ss (GRESSMANN, H. ; UNGNAD, A. *Altorientalische Texte und Bilder*. V. 1. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1909, p. 16), onde Marduc primeiro faz desaparecer uma veste para, depois, criá-la de novo pelo poder de sua palavra, ou seja, a partir do nada: um sinal de seu poder, que ele demonstra, então, na criação do mundo (sobre isso cf. GUNKEL, H. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895, p. 23, nota 2). Por outro lado, Marduc necessita, ao criar posteriormente o mundo, do corpo de Tiamat como matéria prima. Mas criação “a partir do nada” seria mera consequência daquele processo, portanto uma ideia nada extraordinária!

acompanhado de um acusativo da matéria, como os outros verbos do âmbito semântico de “formar”. E a ideia da matéria prima até seria natural em combinação com os significados “entalhar” e “gerar, produzir” – se é que há uma relação entre ambos. Além disso, textos como Is 41,20; Sl 102,19; 51,12 usam o termo **ברא** antes no sentido de “recriar” ou “transformar” do que no de “criar algo novo”.

Difícil e controvertida é a questão da *idade* e do *desenvolvimento* do conceito **ברא** no Antigo Testamento. Nota-se, de um lado, que o termo raramente ocorre em textos comprovadamente antigos e comprovadamente autênticos, e, de outro, que o termo aparece nada menos que 20 vezes na segunda parte do livro de Isaías. No Escrito Sacerdotal, ele ocorre sete vezes, em Ezequiel, três vezes, nos Salmos, 6 vezes, e em Malaquias e Eclesiastes, uma única vez. Por outro lado, cai na vista que o termo está totalmente ausente no livro de Jó apesar das frequentes abordagens de temas cosmogônicos e cosmológicos neste livro.

Analisemos, em primeiro lugar, as ocorrências do termo e do conceito na obra jehovista e nos profetas pré-exílicos. São os seguintes textos: Gn 6,7; Êx 34,10; Nm 16,30 e Am 4,13; (Os 13,4 LXX;) Is 4,5; Jr 31,22.

Gn 6,7: “Farei desaparecer os humanos que criei.” O versículo pertence a J. Mas a relação que segue – “seres humanos, animais, répteis, aves do céu” – é uma especificação ilógica de “humanos”. Hoje se aceita amplamente que o versículo foi complementado – como também em 7,23 – por elementos de P (cf. 6,20; 7,14.21; 8,17.19; 9,2 etc.). Nesse caso talvez também a expressão **אשר בראתי**, no início, deva ser considerada um complemento. “O termo **ברא** cai bastante na vista, aqui, tanto mais que nas proximidades, no v.6 e no final do v.7, aparece o **עשה** javista”²⁰.

Êx 34,10: “Farei maravilhas (**נפלאות**) como não se fizeram (**ברא** Nifal) em toda a terra nem em nação alguma.” O trecho apresenta

²⁰ BUDDE, K. *Die biblische Urgeschichte (Gn 1-12,5)*. Giessen: J. Ricker, 1883, p.250. Da mesma forma HOLZINGER, H. Genesis. In: KAUTZSCH, E. *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1909; GUNKEL, 1895, e SKINNER, 1910, ao comentarem o trecho; além disso GIESEBRECHT, F. Zur Hexateuchkritik: Der Sprachgebrauch des Hexateuchischen Elohisten. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1. Berlin, p. 247, 1881. DILLMANN, A. e STRACK, A.L. têm dúvidas; KAUTZSCH, V.1. 3.Aufl., 1909, atribui a expressão **אשר בראתי** a J.

problemas literários graves. V. 10aβ-13 interrompem o nexos existente entre o v. 10aα (anúncio das estipulações da aliança) e os v.14ss (enumeração das estipulações da aliança). Existe a possibilidade de que o que está no entremeio seja enxerto posterior. Pelo conteúdo, o versículo poderia reportar-se a 33,16 (dentro de uma camada mais recente de J). Um olhar mais detido notará que, no versículo em pauta, faz-se uma distinção entre Moisés e o povo: “... e todo esse povo, no meio do qual estás, verá a obra de Javé, porque imponente será o que vou fazer contigo.” Fala-se, portanto, de um milagre que Javé fará – não no povo – mas em Moisés, de modo que o povo o veja. Facilmente se pode supor que, aqui, se trata de uma alusão ao resplendor do rosto de Moisés (34.29-35, no final do capítulo)²¹. Já que há certo consenso de que os versículos mencionados por fim são bem recentes, também a alusão a eles não pode provir de J. Uma decisão definitiva, porém, não será possível, uma vez que o problema da relação do chamado “decálogo javista” – talvez uma duplicata do Código da Aliança –, em cuja introdução o nosso versículo se encontra, com Êx 20 e 23 ainda está longe de ser solucionado em todos os detalhes.

Nm 16,30: “Mas se Javé criar alguma coisa inaudita (בְּרִיאָה יִבְרֵי).” Pensa-se, aqui, na descida de Datã, Abirão e suas famílias, em vida, ao mundo inferior. Esta é a abonação mais segura da ocorrência de בְּרִיא em J. Não há nenhum motivo para supor que se trate, aqui, de uma glosa ou reelaboração posterior²². Se o texto não for de J, só existiria a possibilidade – muito improvável – de ele pertencer a E. Por isso temos que considerar o fato de que já J fez uso do termo בְּרִיא na acepção genérica – como sinônimo do foneticamente próximo פִּלֵּא – para designar a realização de algo extraordinário ou de um milagre. Além disso, conhecia um substantivo derivado da mesma raiz com o mesmo significado genérico (בְּרִיאָה). Pois, em nosso texto, não se pode falar em “criar”, uma vez

²¹ Assim corretamente EERDMANS, B.D. *Alttestamentliche Studien. Bd.III. Exodus*. Giessen: Töpelmann, 1910, p.79, que, no entanto, tira conclusões ambiciosas para a unidade e a redação tardia de todo o capítulo.

²² É estranho que GIESEBRECHT, 1881, p.247s, não se tenha dado conta desse texto. WELLHAUSEN, J. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. 4.Aufl. Berlin: G. Reimer, 1895, p.395, atribui o trecho – ainda que com um ponto de interrogação – ao deuteronomista. Em sua obra *Composition des Hexateuch*. 2.Aufl. Berlin: G.Reimer, 1899, p.106, fica claro que o autor chega a esta conclusão somente por causa do termo בְּרִיא.

que aqui se trata, como observa Holzinger²³, praticamente do contrário: a destruição de existências. Mas verdade é que a LXX parece pressupor outra versão do texto (εν φασματι δειξει Κυριος). O texto massorético é, no entanto, com razão, mais aceito do que a expressão sem analogias e sem cor: **בְּמַרְאֵה יְרֵאָה**²⁴.

Am 4,13 é a primeira das descrições doxológicas – em estilo poético – de Javé como criador e senhor da natureza no livro de Amós. **יָצַר**, **בְּרָא** e **עָשָׂה** são usados, aqui, como meros sinônimos dentro do paralelismo dos membros. “Aquele que forma (**יָצַר**) o trovão²⁵ e cria (**בְּרָא**) o vento e anuncia ao ser humano o seu feito²⁶, que transforma (**עָשָׂה**)²⁷ a aurora em trevas, e que caminha sobre os altos – Javé, o Deus dos exércitos, é seu nome!” Existe a tentação de entender o trecho não como descrição da criação do mundo, mas como descrição de uma *teofania* (como em Dt 33; Jz 5; Hc 3; Sl 18; Jó 38). Essa teofania teria, então, em parte, tomado por empréstimo as imagens da atuação criadora de Javé: Javé criou o trovão (LXX!) e a tempestade (como seus ajudantes; cf. Sl 104,4); diante dele a aurora se transforma em trevas quando marcha pelos cumes das montanhas para anunciar aos seres humanos (no rugir da tempestade) seus feitos! Nas duas passagens análogas – Am 5,8s e 9, 5s – encontram-se claras menções à criação do mundo sem, no entanto, utilizar o termo **בְּרָא**.

As três doxologias em Amós (Am 4,13; 5,8s; 9,5s) formam um conjunto e como tal devem ser avaliadas. Sua autenticidade foi sustentada, entre outros, por Kuenen, Kleinert, o Conde Baudissin (não sem reservas) e König²⁸. Principal argumento em favor da autenticidade é o ritmo

²³ HOLZINGER, H. *Numeri*. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1903, p. 68s (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament). – **בְּרָא יְרֵאָה** é um ἀπαξ λεγόμενον; mas a analogia com Êx 34,10; Jr 31,22 proíbe ler o verbo na forma Piel e traduzi-lo por: “... se Javé fizer um corte e a terra se abrir...”.

²⁴ GRAETZ, H. *Emendationes in Plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti Libros*. V.1. Breslau: Schottlaender, 1891; cf. BIBLIA Hebraica Kittel. Leipzig: Hinrichs, 1909.

²⁵ Cf. acima nota 13.

²⁶ Provavelmente deve ser lido, com Graetz e Cheyne, de acordo com o Targum (**מִעֲשָׂהוֹ**). O texto massorético significa algo como: “qual o seu pensamento”.

²⁷ LXX: o criador da alvorada e das trevas.

²⁸ KUENEN, A. *Historisch-critische Onderzoek...* 2.Uitg. Amsterdam: van Looy, [s.d.] § 71,6; KLEINERT, P. Die Naturanschauung im Alten Testament. *Theologische Studien*

poético – digno do profeta, mas inesperado e anormal para um interpolador. Os argumentos de que as frases não fariam falta no contexto e de que Am 5,8s chega a interromper a continuidade temática não são suficientes para desabonar a autenticidade. Pois a última dificuldade mencionada pode ser solucionada sem o recurso drástico ao corte; os versículos poderiam estar simplesmente deslocados²⁹. Por outro lado, Kleinert e o Conde de Baudissin chamaram, com justa razão, para o fato de que a descrição da capacidade de Javé de agir em todos os lugares (Am 9,2-4) – incontestemente em sua autenticidade – perderia o seu clímax retórico sem a doxologia dos v. 5s. O recurso a Os 13,4 LXX, por fim, não pode ser sustentado. É verdade que aí se encontra uma doxologia (“que formou o céu e criou a terra, cujas mãos criaram todo o exército dos céus...”), que, no entanto, ainda falta no texto hebraico. Ela deve ser, portanto, considerada uma interpolação. Mas este trecho de Os não está na mesma altura dos três textos de Amós no que diz respeito a ritmo e originalidade de pensamento³⁰.

Is 4,5, por outro lado, está situado numa perícope de salvação mal preservada³¹ e que dificilmente provém do profeta Isaías. A LXX leu אֲרִי

und Kritiken 71, Gotha: Perthes, 1898, p.1-33 (em especial p.27ss); BAUDISSION, W. Conde de. *Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*. Leipzig: Hirzel, 1901, p. 509s; KÖNIG, E. *Geschichte der alttestamentlichen Religion*. Gütersloh: Bertelsmann, 1912, p. 300ss (já em sua *Einleitung in das Alte Testament...* Bonn: Weber, 1893, § 60,1c).

²⁹ Am 5,8a.9.8b teriam estado depois de 5,14 (assim GUTHE, H. Amos. In: KAUTZSCH, E. *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*. 3. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1909/10).

³⁰ Cf. KUENEN, A. *Historisch-critische Onderzoek...*: „Elas (estas doxologias) teriam que ser desconsideradas, na minha opinião, como não autênticas somente se tais exaltações de Javé como Senhor da natureza estivessem totalmente ausentes em escritos pré-exílicos... É verdade que essas doxologias começam a proliferar somente em Dêutero-Isaías e na poesia pós-exílica. Mas seria muito ousado, a meu ver, bani-las totalmente da literatura mais antiga.” Também SMITH, W. R. *The Prophets of Israel...* Edinburgh: A & C. Black, 1882, p.399, defendeu a sua autenticidade: “It may be conceded that these verses are not closely connected with the movement of the prophet’s argument in detail; but they are thoroughly appropriate to its general purport...” (“Deve-se admitir que estes versos apresentam pouco nexos com os detalhes do fluxo argumentativo do profeta, mas eles se enquadram perfeitamente em seu propósito geral...”).

³¹ O אֲרִי na frase – ininteligível – final de Is 4,5 é sinal de corrupção textual? Quando um original está corrompido e, portanto, ilegível, os copistas babilônicos colocam um *hi-pi* no texto (“cortado”, da raiz חָפַהּ). Da mesma forma tentou-se explicar também a expressão ininteligível שְׂפִיִם וְחַפִּיִם 1 Cr 7,12.15 *passim* (cf. KITTEL, R. *HK* [?], sobre o texto: “cobertos (de barro) e raspados?”).

em vez de אֱבֶרֶת. Mas, neste caso, faltaria o predicado transitivo; além disso, outras alterações se fariam no texto. Com razão, o mais recente comentário sobre Isaías³² dá preferência ao אֱבֶרֶת do texto massorético.

Jr 31,22 trata da maravilhosa recriação do povo, exemplificada numa figura de linguagem em forma de provérbio – talvez mal preservada (cf. LXX 38,22) e, por isso, difícil de entender. Deve-se recusar a opinião de Duhm de que o versículo seja uma glosa: a apresentação do povo de Israel, em primeiro lugar, como filho (v.20), depois como virgem e filha (v.21) fez com que um leitor acrescentasse à margem – “sem más intenções”, mas beirando a blasfêmia – que Javé criaria algo novo: uma mulher se transformaria num homem. Mesmo que se admitisse essa interpretação de סִבֵּב – impossível sem alteração do texto existente (recorrendo a Zc 14,10, como também o faz Cornill) – e, com isso, a blasfêmia no texto, ainda assim se esperaria a sequência inversa: o homem (v.20) que se transforma em mulher.

Provas baseadas na análise linguística enfrentam dificuldades na área do Antigo Testamento. Os restos preservados da literatura israelita são demasiadamente escassos para construir algo sólido sobre a ocorrência ou falta de um termo isolado³³. Além das diferenças entre as épocas, deve-se também considerar a possibilidade de diferentes dialetos. Dêutero-Isaías e o autor do livro de Jó não estão muito distantes cronologicamente. Ambos têm por tema preferido a atuação criadora de Javé. O primeiro utiliza 20 vezes o termo אֱבֶרֶת, o segundo, nunca.

Tais observações exigem cautela. A análise dos seis textos arrolados produziu, em todo caso, um resultado negativo incontestável. O termo אֱבֶרֶת não aparece apenas a partir de Jeremias, mas já num trecho pertencente aparentemente a J no sentido mais apagado de realizar milagres. Ele sobretudo se encontra também como termo da atuação criadora talvez em J, com maior probabilidade num trecho de Amós, cuja autenticidade, no entanto, é contestada.

³² GRAY, G.B. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah I-XXXIX*. New York: C. Scribner's, 1912 (International Critical Commentary), sobre o trecho.

³³ Cf. GUNKEL, H. *Genesis*. 3.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910, p. 102 (sobre Gn 1,1).

Por conseguinte, a opinião de que o termo **ברא** seja bem tardio, cunhado talvez a partir de Dêutero-Isaías³⁴, ou seja até mesmo um termo de procedência aramaica³⁵ – esta opinião dificilmente pode ser sustentada. Dessa forma também não se pode deduzir do uso (não exclusivo) do termo pelo Escrito Sacerdotal (P) para designar a atividade criadora de Javé argumentos em defesa da juventude de P, como Wellhausen e Giesebrecht o advogam³⁶.

No que segue restringiremos nossa análise aos trechos em que **ברא** é usado em seu sentido estrito, ou seja, para designar a atividade criadora de Deus no início dos tempos.

Também Dt 4,32 pertence à época pré-exílica. O versículo se encontra no final da primeira grande parênese: Israel deve perguntar se feitos tão maravilhosos como os experimentados já aconteceram antes, “desde o dia em que Javé criou seres humanos sobre a terra”. É verdade que os v. 25-32 falam de exílio, arrependimento e retorno. Mas esses versículos devem ser considerados, conforme Bertholet³⁷, uma inserção posterior. O v. 32 é continuidade do v. 24. Em favor da redação pré-exílica depõe não somente a advertência contra o culto às imagens e aos astros (v. 16-19), mas sobretudo a expressão **כִּי יוֹם הַיְהוּדָה** (v.38).

Em Ez 28,15, o termo **ברא** deve provir de uma antiga tradição. Nos v. 12b-17, encontra-se um mito da queda do ser humano original, provavelmente conservado na íntegra. Esse mito aparentemente não foi criado pelo profeta, mas tomado da tradição e reinterpretado para a queda

³⁴ Assim diz Duhm ao comentar o texto de Is 40,32: „É portanto possível que o termo tenha sido cunhado por Dêutero-Isaías.” (DUHM, B. *Das Buch Jesaja*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902). Da mesma forma SMEND, R. *Lehrbuch der alttestamentliche Religionsgeschichte*. 2. Aufl. Freiburg: Mohr, 1899, p. 348, nota 1: “Dêutero-Isaías é o primeiro a designar a atividade criativa sem esforço com o termo específico **ברא**.”

³⁵ Cf. GIESEBRECHT, 1881, p. 247: „Se **ברא** ‘criar’ veio do aramaico para o hebraico ou se o caminho foi o inverso, do hebraico para o aramaico... sobre isso a gente pode discutir até o dia do juízo final.”

³⁶ WELLHAUSEN, 1895, p. 395; GIESEBRECHT, 1881.

³⁷ BERTHOLET, A. *Deuteronomium*. Freiburg: Mohr, 1899 (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament. V. 5), sobre o trecho; assim também MARTI, K. *Deuteronomium*. In: KAUTZSCH, E.F. *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*. 3. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1909/10, p. 246.

iminente do rei de Tiro diante do cerco de Nabucodonosor³⁸. Mas esse mito transposto a um rei estrangeiro não precisa ser de origem israelita. A suposição de que seja material babilônico (cf. Adapa) ou, melhor, fenício é bem mais provável. A criação do ser humano original ou do querubim é relatada, nos v. 13b e 15b, somente na voz passiva (“no dia em que foste criado [אֵלֵיךָ Nifal]”). No mito original, portanto, o criador e pai desse ser humano original poderia ter sido um Deus diferente do supremo Deus celestial (no mito de Adapa, p.ex., são as divindades Ea e Anu).

Os textos de *Dêutero-Isaiás* que, a princípio, entram em cogitação são os seguintes: 40,26.28; 42,5; 45,12.18. O acento no tema da criação tem, neste profeta, sempre um objetivo prático. Quando sua pregação menciona, em linguagem elevada, que o Deus de Israel criou todo o universo e que, por conseguinte, reina onipotente e oniatuante sobre todo o mundo, ela persegue dois objetivos. Em primeiro lugar, ela sublinha a superioridade absoluta desse Deus sobre os opressores dos exilados e seus deuses. Em segundo lugar, ela realça o poder e a capacidade desse Deus de conduzir o destino de seu servo eleito, Israel, a um fim maravilhoso, apesar das condições externas deploráveis.

Já o primeiro texto a ser analisado contém ambos os pensamentos. Os deuses da Babilônia são divindades astrais; em Is 40,26, atribui-se a Javé a criação e a direção dos astros. “Levantai ao alto os olhos e vede: quem criou estas coisas?” A seguir, os astros são apresentados como seres vivos que obedecem à ordem de Javé, seu líder. Isso não é somente uma personificação poética. Também *Dêutero-Isaiás* ainda deve ter pensado – como Dt 4,19 – que os astros eram poderes reais dados por Javé aos gentios para que estes os adorassem. Diante de Javé, no entanto, eles não têm nenhum poder; não conseguem esquivar-se de sua terrível força. Javé criou e reina sobre o panteão da Babilônia.

³⁸ Cf. sobretudo GUNKEL, 1895, p. 148, e GUNKEL, 1910, p. 34. – Demasiadamente refinada é a suspeita de Rothstein (ROTHSTEIN, W. Ezechiel. In: KAUTZSCH, E.F. *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*. 3.Aufl. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1909/10, sobre o trecho) de que nos deparamos, nestes versículos, com os restos de um poema alfabético. Uma vez que arrogância e queda já aparecem no v.17, sob a letra א (אָבָב), não se sabe que conteúdos poderiam ser atribuídos às outras letras do alfabeto. Difícil é a aplicação do mito a Tiro; também no v.16a, a menção do comércio é evidentemente um acréscimo, já por causa da métrica.

De imediato segue a segunda ideia. O Deus que conhece as estrelas pelo seu nome ficaria distante e indiferente ao destino de seu povo eleito? O v. 28 recorre à criação do mundo para responder essa pergunta com um não: Javé não é somente um Deus eterno, mas também criador dos confins da terra, ou seja, de toda a terra, de uma ponta à outra. Ele domina o espaço e o tempo! Faltar-lhe-iam, por acaso, fôlego ou inteligência para cuidar de seu povo?

A ordem dos pensamentos em Is 42,5ss é inversa. Aqui Israel se encontra no início. Do fato da criação do universo pode-se depreender o poder de Deus de dar a seu servo, o qual criou e chamou, uma missão direcionada a todo o mundo: pois Javé é muito superior que os Deuses dos gentios³⁹. Assim como em Is 40,22, também aqui a criação é descrita com o auxílio da metáfora da tenda.

Essas duas ideias – o domínio de Javé sobre os gentios e seu cuidado para com o povo eleito – estão numa relação ainda mais estreita em Is 45,12s⁴⁰. O grave escândalo de que o povo eleito será salvo por um gentio – Ciro – é eliminado com a menção da criação do universo. Javé fez a terra, criou (ברא) os seres humanos, estendeu os céus e deu ordens ao seu exército – quem se oporia a que o criador e senhor do universo escolhesse livremente seu instrumento dentre todos os seres humanos? Desse universalismo decorre o postulado de que a humanidade preste culto ao seu criador. Somente assim os povos em desgraça e cativo alcançarão libertação; somente assim suas terras devastadas pelos persas serão salvas. Em forma de um magnífico apelo, Is 45,18s se dirige a todas as nações: “Pois assim diz Javé, que criou os céus... que formou a terra, que a fez e a estabeleceu – não a criou para ser um caos (ou seja: desolação eterna), mas a formou para ser habitada: eu sou Javé, e não há outro!”

Ml 2,10 reflete o universalismo de Dêutero-Isaías com maior profundidade: se Deus nos criou a todos nós, então somos todos irmãos!

³⁹ Não há nenhum motivo plausível para separar os v.8s do que precede (como pretende Duhm).

⁴⁰ Em Is 45,7 („o que forma a luz e cria as trevas, o que realiza a salvação e cria a desgraça“), por outro lado, a primeira parte do paralelismo provavelmente é explicada pela segunda. Luz e trevas são imagens para salvação e desgraça. Nesse caso, essas palavras – muito distante da frequentemente suposta polêmica contra o dualismo persa – não se referem aos incícios do universo, mas ao destino do universo.

“Não temos nós todos *um único* Pai? Não nos criou *um único* Deus? Por que somos desleais uns para com os outros, profanando a aliança de nossos pais?” Certamente não se deve superestimar o alcance dessas palavras. Não somente do v. 11 – talvez um acréscimo⁴¹ –, mas também do destaque da aliança, aqui e no v.14b, depreende-se que a exigência de sermos irmãos não abarca, em princípio, as outras nações, mas se refere ao relacionamento dos judeus entre si.

Nos *Salmos* encontramos אברך como termo da criação do mundo em 89,13.48 e 148,5. O Sl 89 contrapõe o anúncio de graça dirigido a Davi à miséria da realidade pós-exílica. Já por sua métrica diferente (4:4), os v. 10-15 formam um conjunto que se destaca de seu contexto (3:3)⁴². Quanto a forma e conteúdo estão muito próximos dos versículos Sl 74,12-17, redigidos dentro da mesma métrica. Em ambos os casos, a imagem bem mítica do abate do monstro do caos é seguida por uma glorificação de Javé como criador do universo. Ao “Norte e Sul (LXX: “Oeste”) tu os criaste (אברך)” do Sl 89,13a corresponde, em Sl 74,17b, “verão e inverno, tu os formaste (צר)”. É difícil responder a pergunta se a inserção Sl 89,10-15 é obra de mão recente ou, então, parte de um antigo hino. Em favor da primeira possibilidade depõe a analogia com Sl 74, que, em sua totalidade, provém provavelmente da época dos macabeus. Mas formas jovens não são necessariamente um testemunho contra ideias antigas. – Mas o Sl 89,48, onde Javé é incitado a apressar a salvação devido à brevidade da existência (“lembra-te para qual vazio tu criaste todos os filhos da humanidade!”), talvez deva ser considerado uma glosa,⁴³ por constituir prosa em meio a um contexto poético. – No Sl 148 – seguramente pré-macabeu (devido à citação do v.14 em Eclo 51,12) – por fim, toda a natureza é conclamada para louvar Javé: anjos e exército, sol, lua e astros, céus dos céus e as águas acima dos céus são chamados a “louvar o nome de Javé, pois ele mandou, e eles foram criados”.

⁴¹ MARTI, K. Maleachi. In: KAUTZSCH, E.F. *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*. 3.Aufl. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1909/10.

⁴² Cf. ROTHSTEIN, J. W. *Grundzüge des hebräischen Rhythmus und seiner Formenbildung*. Leipzig: Hintichs, 1909, p. 93, 304ss.

⁴³ Em conformidade com ROTHSTEIN, 1909.

Reservamos a análise de **ברא** no relato da criação⁴⁴ da *fonte sacerdotal* para o final. Em primeiro lugar, uma observação inesperada: ao contrário do que se espera a partir de Gn 1,1, **ברא** nem é o termo característico do relato de criação de P.

Como sublinhado primeiramente por Stade⁴⁵ e Schwally⁴⁶, as obras da criação em Gn 1 seguem de acordo com duas ideias distintas. De acordo com a primeira, a ordem de Javé chama as obras à existência a partir da matéria (v. 3.4a.6a.7b.9.11.14.15.18b.20.24); de acordo com a segunda, relata-se que Elohim faz ou cria as coisas (v. 4b.5a.6b.7a.8a.16-18a.21.25.27). O primeiro esquema é assim: “e Deus disse, haja” seguido do respectivo complemento – “e assim se fez”. De acordo com o segundo esquema, “e Deus fez”. Esses dois esquemas são, na verdade, excludentes, mas foram unidos na atual configuração de Gn 1 (com exceção do primeiro e do terceiro dia). Assim se explica o aparente uso abundante e prolixo da expressão. De acordo com o primeiro esquema, Deus age apenas através da palavra; conforme o segundo, através de intervenções pessoais e agir criativo.

A expressão característica para este agir criativo não é **ברא**, mas o pálido **עשה** (v.7.16.25.26.31). **ברא** encontra-se apenas duas vezes nas obras dos seis dias: no v. 21 (quinto dia: criação dos animais marinhos e das aves) e no v. 27 (sexto dia, segunda parte: criação dos seres humanos). Dessas duas ocorrências Schwally⁴⁷ quer cortar a segunda: a forma atual **ברא** seria aparentemente uma correção de **עשה** (em correspondência ao **עשה** do v.26) ou, melhor, de **עשה**: Stade⁴⁸ vai mais longe e considera, de forma geral, até duvidoso que o Escrito Sacerdotal já tenha utilizado **ברא** como termo característico para o ato criador divino. Mas a repetida ocorrência de **ברא** no v. 27 – não menos que três vezes – está

⁴⁴ Mantemos conscientemente a expressão „relato da criação“ apesar da polêmica de STADE, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 6, Berlin, p.311, nota 1, 1886. Que outra designação poderia ser usada? Certamente não “mito”; também “poema” ou “hino” são inadequados para a forma *atual* de Gn 1.

⁴⁵ STADE, B. *Biblische Theologie des Alten Testaments*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1905, p. 349.

⁴⁶ SCHWALLY, F.Z. Die biblischen Schöpfungsberichte. *Archiv für Religionswissenschaft* 9. Berlin, p.159ss, 1906.

⁴⁷ SCHWALLY, 1906, p. 163, nota 1.

⁴⁸ STADE, 1905, p. 349.

assegurada não só por Gn 5,1s, que recorre ao nosso v. 27, mas também pelo correspondente **בְּרָא** no v. 21. Considerado por Schwally como “muito mais enigmática”, esta forma verbal como que substitui o usual **שָׁעַר**. O relato sobre a criação dos seres humanos, é verdade, destoa do contexto das outras obras – também por outros motivos. Se um redator tivesse achado necessário substituir, no v. 27, o plural **שָׁעַר** por uma forma verbal no singular de outro verbo – e isso por três vezes – ele não teria deixado de alterar também o escandaloso plural da forma **שָׁעַר**, no v. 26.

Além de Gn 1,21.27; 5,1.2, a raiz **בָּרָא** se encontra, em P, somente nos títulos e subscrições 1,1; 2,3.4.

Sempre será mais adequado entender Gn 1,1 como oração principal, ou seja, como título sobre tudo o que segue e não como descrição da primeira obra da criação. Conhecida é a discussão sobre se a oração é principal ou subordinada; neste último caso, dever-se-ia ler (em analogia a 2,4b **עָשָׂה**) o infinitivo **בָּרָא**⁴⁹. Mas a hipótese de uma oração subordinada resultaria numa construção desesperada⁵⁰ e destruiria, além disso, o impacto e a simplicidade dessa imponente primeira frase da Bíblia⁵¹. Portanto, não se deveria aceitar a ideia de uma oração subordinada sem um motivo linguístico convincente. O fato de a primeira palavra do versículo não ter artigo definido não constitui motivo convincente. Mesmo não levando em consideração as transcrições gregas Βαρησήθ e Βαρησέθ (ao lado de Βρησίθ)⁵²,

⁴⁹ Mas também poderia permanecer o **בָּרָא** (cf. GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E. *Hebräische Grammatik*. 28. Aufl. Leipzig: Vogel, 1909, § 130d.

⁵⁰ Cf. WELLHAUSEN, J. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter, 1886, p. 405, nota 1.

⁵¹ Cf. GUNKEL, 1910, p.101: „Não existe uma única frase nas cosmogonias de outros povos que se pudesse equiparar a esta primeira frase da Bíblia.” De maneira semelhante o juízo de SKINNER, 1910, p.11, sobre todo o capítulo: “It is a bold thing to desiderate a treatment more worthy of the theme, or more impressive in effect, than we find in the severely chiseled outlines and stately cadences of the first chapter of Genesis.” [“Seria audacioso desejar um tratamento mais digno do tema ou com um efeito mais impactante do que o que encontramos nos contornos burilados com esmero e na cadência majestosa do primeiro capítulo de Gênesis”].

⁵² Cf. FIELD, F. *Origenis Hexaplarum quae supersunt*. V. 1. Oxford: Clarendon, 1875, p. 7, e LAGARDE, P. de. *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des Alten Testaments*. Göttingen: Kästner, 1882, p. 5, bem como LAGARDE, P. de. *Symmicta*. Göttingen: Dietrichsche Verlagsbuchhandlung, 1877, p. 113.

podemos...⁵³ Pelo contrário, como comprovado por König⁵⁴, a falta de artigo definido é algo normal em expressões como רֵאשִׁית (assim também em Is 46,10), רֵאשׁ “princípio”, סוֹף “fim”, קִדְמִים “tempos antigos” e עוֹלָם .

Sendo Gn 1,1 título para o que segue⁵⁵, não se pode admitir que 2,4a – “estas são as *toledot* dos céus e da terra, quando foram criados”⁵⁶ – tenha figurado como título ainda antes de 1,1. Contra essa suposição, esposada por Dillman e Gunkel, Holzinger observa, com razão, que um redator teria, em todo caso, mostrado bom gosto ao retirar esta fórmula de lá, pois é muito difícil imaginar que 1,1 pudesse ter sido a continuação da mencionada fórmula. Também esta dificuldade é conhecida. Entender a fórmula como *colofão* contradiz o uso habitual de *toledot* em P. Além disso, colide com 5,1, onde, na atual configuração, a fonte P dá continuidade ao seu relato. O uso de *toledot* no sentido genérico de “história” não seria um empecilho para entender a fórmula como *título* do relato que segue sobre o paraíso, já que essa acepção do termo também se encontra em 6,9; 25,19; 37,2. Mas essa compreensão contraria a separação das fontes⁵⁷. Seria simples demais atribuir este versículo incômodo a um redator⁵⁸. Criativa, mas improvável é a solução de Strack⁵⁹ de que as palavras representem o que restou de um título de um relato da queda de P, o qual, no entanto, teria sido eliminado em favor do relato de J.

Todo o versículo 2,4, que marca a transição de P para J, é um enigma. Por causa do estilo, a primeira metade do versículo parece pertencer a P, mas não se enquadra no contexto de P. Por causa do “Javé Elohim”, a segunda parte do versículo pertence a J. Mas o seu nexos com o que segue

⁵³ Nota do tradutor: A oração está incompleta no original.

⁵⁴ KÖNIG, E. *Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache*. Leipzig: Hinrichs, 1897, § 294g (Lehrgebäude III).

⁵⁵ Contra a opinião de WELLHAUSEN, J. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. 6. Aufl. Berlin: G. Reimer, 1905, p. 296, e WELLHAUSEN, J., *Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*. 3. Aufl., 1899. Berlin: G. Reimer, p. 105, que considera o versículo a descrição do primeiro ato criador: a criação do caos! Cf. GUNKEL, 1910, p. 102; SKINNER, 1910, p. 12s.; ZAPLETAL, V. *Der Schöpfungsbericht der Genesis*. 2. Aufl. Regensburg: Manz, 1911, p. 25s.

⁵⁶ Ou, então, por causa do ל minúsculo, talvez melhor: „quando Deus os criou” ($\text{בְּבְרֹאֵם אֱלֹהִים}$), de acordo com Dillmann.

⁵⁷ Cf. EERDMANS, B.D. *Alttestamentliche Studien*. Gießen: Töpelmann, 1908, p. 3s.

⁵⁸ Como fazem HOLZINGER, 1895, ao tratar do versículo, e ZAPLETAL, 1911, p. 4.

⁵⁹ STRACK, H.L. *Die Genesis*. 2. Aufl. München: Beck, 1905, p. 16.

oferece dificuldades de sintaxe e de conteúdo. Caso considerarmos o versículo uma unidade, as duas frases – “quando foram criadas” (ou: “quando Deus as criou”) e “no dia em que Javé Deus fez a terra e os céus” – formam variantes excludentes. Mas também a sequência “terra e céus” (que somente se encontra ainda em SI 148,13), na segunda parte do versículo, é no mínimo estranha ao lado da sequência normal “céus e terra” na primeira metade do mesmo versículo. Essa observação também depõe contra a tentativa de Zapletal de salvar a unidade de todo o versículo por motivos de *métrica* e considerá-lo subscrição (redacional) ao trecho precedente⁶⁰. Ademais, caso todo o versículo for vinculado ao texto precedente, o “e” que abre o próximo versículo ficaria sem conexão, totalmente suspenso no ar. A dificuldade de ordem sintática existente no nexos de 2,4b ao que segue não é insuperável. Pode-se considerar o v.5 como apódose, vinculada ao v. 4b pela conjunção “ו”. Também seria possível – mas menos provável – considerar os v. 5 e 6 um parêntese; neste caso, o v.7 formaria a apódose a dar continuidade ao ביום do v.4b. Mas o que fazer de 4a, com seu תולדות אלה geralmente na função de título? Parece-me necessário postular uma intervenção redacional maior neste texto. O redator poderia, de fato, ter cortado um relato de criação de J em favor do de P, e eliminado um relato da queda de P em favor do de J, juntando os restos de forma tal que, no frígir dos ovos, surgisse esse singular v.4 como versículo de transição. Uma coisa é certa: o versículo é composto de elementos de P e de J. Fosse ele uma livre criação do redator, teria outra aparência. A partir daí somos necessariamente levados a concluir que tanto o pensamento quanto a terminologia da segunda metade do versículo devem ser atribuídos à fonte J, independentemente de como se equacionem os detalhes. Portanto, já a fonte J atribui o “fazer” terra e céus a Javé Elohim⁶¹.

⁶⁰ אלה תולדות השמים וארץ
 בהבראם
 ביום עשות יהוה אלהים
 ארץ ושמים

Este é aproximadamente o ritmo que Zapletal encontra em todo o relato de P, mas nem sempre de forma coerente e sem uso de artifícios. Cf. ZAPLETAL, 1911, p.10 (cf. p. 4).

⁶¹ De acordo com Gunkel, as palavras do v. 4b introduzem o “relato do paraíso” (em oposição ao “relato da criação dos seres humanos”, v.5ss). Nesse caso, este (“J^e”) já teria a criação do universo por Javé como pressuposto óbvio.

Ainda chama a atenção, em 2,3, a junção de **בְּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת אֶשְׂרָר**. A explicação mais natural seria interpretar o infinitivo como tentativa de precisar o verbo principal⁶²: “os quais criou fazendo-os” – o que, no entanto, seria, até para P, um acúmulo incomum de termos. Schill sugeriu⁶³ relacionar o infinito com **שָׁבַת**: “Deus descansou do fazer toda a sua obra”. Neste caso, a oração relativa que se encontra entre essas duas palavras não pode ser original. O **בְּרָא** teria que ser, então, uma glosa. Todavia, esperar-se-ia, nesse caso, antes um **מַעֲשׂוֹתָהּ** em vez de **לַעֲשׂוֹת**. Assim sendo, a explicação mencionada por primeiro merece a preferência, já por motivos linguísticos.⁶⁴

A Septuaginta traduz **בְּרָא** geralmente por *κτιζειν*, mas também por *ποιειν* (assim sempre no Gênesis, enquanto que Áquila, Teodócio e Símaco vertem por *κτιζειν*), *κατασκευαζειν* e *καταδεικνυvai*. Mas não existe nem se pretende uma diferenciação entre *κτιζειν* e *ποιειν* no sentido de que o primeiro termo designe a criação a partir do nada e o segundo, não, como bem se pode comprovar comparando 2 Mac 7,28 (εξ ουκ οντων εποιησεν αυτα ο θεος) com Sab 11,18 (κτισασα τον κοσμον εξ αμορφου υλης)⁶⁵.

Uma única vez **בְּרָא** se encontra num nome próprio (recente): **בְּרָאִיהָ** (1 Cr 8,21). Mas talvez também o **בְּרָאִיהָ** de Ed 10,35 deva ser lido assim⁶⁶.

⁶² Cf. GESENIUS; KAUTZSCH, 1909., §114.

⁶³ SCHILL, S. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 23. Berlin: de Gruyter, p. 147s, 1903.

⁶⁴ EHRlich, 1908, p. 7, sugere **בְּרָא** em vez de **בְּרָא**: “o que Deus tencionou fazer”. Mas **בְּרָא** significa “imaginar, inventar, mentir” e representa, nas duas únicas ocorrências do Antigo Testamento (1 Rs 12,33; Ne 6,8), provavelmente um aramaismo.

⁶⁵ Sobre isso cf. FRANKEL, Z. *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*. Leipzig: [s.n.], 1851, p. 35ss; GEIGER, A. *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums*. Breslau: Hainauer, 1857, p. 343ss.

⁶⁶ Cf. GRAY, G.B., *Studies in Hebrew Proper Names*. [s.l.]: A.C. Black, 1896. p. 285, n. 11.