



# Yhwh cria o mal: uma exegese de Isaías 45:7

Yhwh creates evil: exegesis of Isaiah 45:7

Ozeas C. Moura<sup>1</sup>

Felipe Carmo<sup>2</sup>



Paradoxo da existência do mal em contraste à onisciência de Deus (Teodiceia) é um assunto de preocupação filosófica, mas pouco explorado na área de estudos bíblicos. Isto, talvez, porque a Bíblia parece sinalizar uma opinião contrária ao que costuma ser defendido a favor da justiça de Deus, a exemplo de Isaías 45:7: “faço a paz e crio o mal.” Através de uma análise exegética do texto, este trabalho compreende que o “mal” criado por Deus deve ser compreendido com desastre físico (material), mas nunca moral. O conceito de Deus como “O Senhor da História” enfatiza a autoridade divina sobre todos os eventos, sejam bons ou maus, a exemplo de Ciro em 539 a.C., no texto-chave. Por fim, a alegação “crio o mal” representa a certeza de que Deus um dia punirá a impiedade humana.

**Palavras-chave:** Deus; Mal; Teodiceia; Isaías 45:7; Exegese.



The evident paradox between the existence of evil in contrast with God's omniscience (Theodicy) is an issue of philosophical concern, but it is less shown in biblical studies. Perhaps, this may be because the Bible seems to hold another view instead of that usually supported on behalf of God's justice, as seen in Isaiah 45:7: “I make Peace, and create evil.” Through an exegetical analysis of the text, this study senses that “evil” as created by God must be understood as physical (material) disaster but never moral. The idea of God as

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2001), área de Antigo Testamento, coordenador e professor da Faculdade de Teologia (FAT) no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: ozeas.moura@unasp.edu.br

<sup>2</sup> Bacharel em Teologia, pós-graduando *lato-sensu* em Teologia Bíblica pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp) e redator na Imprensa Universitária Adventista (Unasp). E-mail: flps.carmo@gmail.com

“Lord fo History” stresses the divine authority under earth events, eitheir good or evil, in exemple of Cyrus in 539 BC at the keytext. Finally, the text “[I] create the evil” points to the assurance of God’s final punishment against human evilness.

**Keywords:** God; Evil; Theodicy; Isaiah 45:7; Exegesis.



O paradoxo acerca da existência do mal juntamente à onisciência divina parece estar cada vez mais estampado na consciência humana. Deus gostaria de impedir o mal, mas seria incapaz de fazê-lo? Então, Ele seria um fraco. Se Ele pode fazê-lo, mas não o faz, então seria malévolos. Não sendo tão poderoso, como sequer o desejaria fazê-lo? (HUME, 1991, p. 75-77). Assim, a tentativa teísta de lidar com o tripé “Deus onipotente”, “Deus amoroso” e “existência do mal”, a fim de esclarecer que, a despeito da existência mal, Deus continua justo e bom, foi historicamente denominada *Teodiceia*, como cunhada por Gottfried Leibnitz (1734), significando “justificação de Deus”. O estudo das “teodiceias”, nesse caso, procuram compreender de que maneira o tripé poderá ser administrado, a fim de “justificar” a existência do mal.

72

Com efeito, além das dificuldades filosófica, teológica e social que as questões fizeram emergir com o passar dos anos (ver RIBEIRO, 2011, p. 108-115), as Escrituras, aparentemente, não conferem respostas objetivas da maneira como são exigidas. Pelo contrário, em algumas ocasiões, a Bíblia dá a entender que o próprio Deus denomina-se como o responsável pelo mal. Um exemplo clássico dessa compreensão é o texto encontrado em Isaías 45:7, que reza: “Eu [Deus] formo a luz e crio as trevas; faço a paz e crio o mal; eu, o Senhor, faço todas estas coisas.” A vista disso, fazem-se necessárias considerações mais específicas a respeito da relação entre *Deus* e o *mal* para o avanço das discussões sobre o assunto de uma perspectiva bíblica.

Considerando a necessidade de uma compreensão escriturística a esse respeito, levantam-se as seguintes questões relativas ao texto de Isaías 45:7: 1) o que é o “mal”, como “criado” no verso? 2) Quem cria o “mal”, no verso? E 3) porque esse “mal” seria necessário? Para responder tais questões, este trabalho será desenvolvido a partir de uma abordagem *Close Reading* (“leitura atenta”) na análise textual de Isaías 45:7, por meio do método gramático-histórico (ver DAVIDSON, 2003; 2011).

## Revisão de Literatura

A respeito do texto de Isaías 45:7, comentaristas concordam com um sentido aglutinador contido na mensagem profética anunciada: YHWH<sup>3</sup> é o soberano e coordenador dos eventos terrestres (RIDDERBOS, 1986; CHILDS, 2001). Contudo, opiniões se divergem em interpretações específicas acerca da afirmação “crio o mal”.

Simpatizantes de uma *interpretação antizoroastrista*, por exemplo, argumentam que a sentença “crio o mal” confronta diretamente a religião persa proeminente na época de Ciro, a saber, o Zoroastrismo dualista (ver DELITZCH; WETZSTEIN, 1867, v. 2, p. 220-221; YOUNG, 2001, v. 3, p. 199-201; HANSON, 1995, p. 102; LEUPOLD, 1971, v. 2, p. 122; MACKENZIE, 1968, p. 77). Consoante aos ensinamentos do *Zend Avesta*,<sup>4</sup> a realidade era dividida em duas forças coeternas: “luz/bem” e “trevas/mal” (ver COWLES, 1869, p. 362; IRONSIDE, 1977, p. 264-265). Tais poderes antagônicos representavam divindades gêmeas que digladiavam entre si: Ahura Mazda (o “bem” ou a “luz”) e Ahriman (o “mal” ou as “trevas”).<sup>5</sup> Nesse contexto, a sentença “crio o mal”, em adição à asserção anterior “formo a luz crio as trevas” (v. 7a), afirmaria a supremacia de YHWH sobre os deuses de Ciro, alegadamente os do Zoroastrismo.

Outra opinião acerca do significado do texto é sustentada por *interpretações antidualistas*. Um número significativo de autores advoga que, em Isaías 45:7, a sentença “crio o mal” confronta qualquer espécie de religião pagã dualista na época de Ciro e não necessariamente o Zoroastrismo (ver WESTERMANN, 1969, p. 161-162; GOLDINGAY, 2005, p. 268-273; CRALTREE, 1967, p. 127; NORTH, s.d., p. 100; BARNES, 1968, p. 150; WHYBRAY, 1990, p. 106; GAEBELEIN, 1986, v. 6, p. 271). Argumenta-se que: 1) não há evidências razoáveis que confirmem as intenções do autor, relacionadas ao antizoroastrismo em Isaías 45:7 (NORTH, s.d., p. 100; GAEBELEIN, 1986, v. 6, p. 271; BARNES, 1968, p. 150); 2) parece improvável que Ciro tenha sido um

<sup>3</sup> O nome de “Deus” será referido neste trabalho como YHWH, por questões técnicas.

<sup>4</sup> *Zend Avesta* é o nome das mais antigas escrituras do Zoroastrismo (ver MÜLLER, 2005). Ele é dividido em *gathas* (“cânticos”), livros pequenos, com 17 hinos cada, compostos por Zaratustra Spitama em avéstico antigo. A linguagem das *gathas* é precisa e concisa; suas considerações não são de natureza doutrinária: as *gathas* são apenas expressões espontâneas de questões existenciais.

<sup>5</sup> Não obstante à disputa das divindades, Lowth (1815, p. 347-348) acrescenta que era preferível conferir maioridade autoritária à força do bem/luz, tornando o mal/trevas uma força subordinada, embora de poderio similar. Há possibilidade de que esse conceito tenha sido introduzido pelo próprio Zoroastro (KNIGHT, 1984, p. 90).

real adepto ao zoroastrismo (GOLDINGAY, 2005, p. 268- 274; WHYBRAY, 1990, p. 106); e que 3) a religião de Zoroastro iria se desenvolver apenas posteriormente à morte de Ciro (KNIGHT, 1984, p. 89-91).<sup>6</sup>

Por outro lado, diversos autores empregam um sentido essencialmente material à expressão “crio o mal”, defendendo uma interpretação do *mal físico*. Possíveis traduções denotariam ao termo “mal” o caráter de “calamidades, destruição, desgraças, desastres ou guerras”. Em outros termos, assim como a luz oposta as trevas, a paz opor-se-ia ao mal (MOTYER, 2005, p. 486; PAGÁN, 2007, p. 161; BRUCE, 1986, p. 751). Contudo, como definição física, essa interpretação ainda segue duas vertentes: 1) o mal físico como *ação de YHWH*; e 2) o mal físico como *permissão de YHWH*.

Interpretando o “mal” de Isaías 45:7 como ação física, há quem argumente que a desgraça e a calamidade provêm das intervenções diretas de YHWH. Autores que enfatizam esse aspecto na interpretação sugerem que o mal-estar ou o bem-estar da humanidade são de autoria essencialmente divina (ver Am 3:2, 6; Jó 1:10; Is 10:5-12; 41:23). A guerra/destruição reflete a ação de juízo imediato como réplica aos pecados humanos e a paz/bonança como bênção (ver BRUEGGEMAN, 1998, p. 77; SAWYER, 1984, v. 2, p. 92; GOUDER, 2004, p. 119-120; ENNS, 1998, p. 68; IRONSIDE, 1977, p. 264-265; WRIGHT, 1965, p. 114; BARNES, s.d., p. 55; WOLF, 1985, p. 200; SHÖKEL; DIAS, 1980, v. 1, p. 302; GAEBELEIN, 1986, v. 6, p. 271; JONES, 1969, v. 3, p. 124).

Em contrapartida, alguns comentaristas negam qualquer relação entre YHWH e as adversidades humanas. Embora o “mal” relatado em Isaías 45:7 seja essencialmente físico, YHWH é um mero espectador da desgraça. Por conseguinte, a asserção “crio o mal” alude apenas a uma atitude permissiva que pode administrar os eventos na história; toda calamidade humana resulta exclusivamente do pecado e não das ações divinas. Em outras palavras, YHWH é reputado como o “criador” daquilo que poderia prevenir (DELITZCH; WETZSTEIN, 1867, v. 2, p. 221; BRILEY, 2004, v. 2, p. 161-162; COWLES, 1869, p. 363; WESTERMANN, 1969, p. 161-162; BARROS, s.d., p. 179; LEUPOLD, 1971, v. 2, p. 122; BARNES, 1968, v. 2, p. 49; HENRY, 1989, p. 212).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Notadamente, a interpretação antidualista reafirma a superioridade de YHWH, porém, o confronto parece abranger não somente as crenças dualistas, mas os possíveis “dualismos naturais no coração do homem” (YOUNG, 2001, v. 3, p. 199-201; LOWTH, 1815, p. 347-348).

<sup>7</sup> Defensores dessa interpretação alegam, inclusive, que a teologia dos hebreus é fraca em ações secundárias. Nesse caso, apenas a doutrina hebraica atribuirá a YHWH a causa única

Por fim, alguns poucos autores traduzem a expressão “crio o mal” com conotação tanto moral como física. O sentido de “mal” na frase abrangeria um conceito todo-inclusivo, encerrando tanto o “mal interior” como o “mal exterior” (ver GOLDINGAY, 2005, p. 268-271; NICHOL, 1976, v. 4, p. 199-201). Embora não encontrem motivos para desconsiderar uma conotação moral para Isaías 45:7, defensores dessa linha dificilmente aventuram-se à explicação da proposição. A questão é, basicamente, deixada à mercê da onipotência divina que não pode ser justificada por argumentos humanos.

## Estrutura e Texto

Inserida no livro de Isaías, a perícopé analisada é parte de uma totalidade literária de *genre* denominado *Profecia Clássica* (FEE; STUART, 2009, p. 166; GABEL; WHEELER, 2003, p. 101).<sup>8</sup> Embora o autor do livro se utilize de distintas formas para a composição de seu trabalho (tais como o drama, a narrativa, a visão e o sermão), seus estilos podem ser generalizados. Isso classifica o livro de Isaías nos padrões poéticos do Antigo Testamento (RYKEN; LONGMAN III, 1993, p. 314). Assim, a forma literária da perícopé carrega características específicas da *poesia hebraica*. Em duas partes de sua composição, encontramos as características de uma *disputa* (MELUGIN, 1976, p. 124). Pode-se conferir à parte central do texto a forma de *oráculo* e, de maneira específica, *oráculo da promessa* (FEE; STUART, 2009, p. 166).<sup>9</sup> Ademais, averigua-se que o oráculo discorre como um “hino funcional” (WATTS, 1987, v. 25, p. 153). O hino estaria expressando peculiaridades temáticas como a de “YHWH como o Senhor da história” (ANDERSON, 1977, p. 97-118).<sup>10</sup>

O autor, no texto da perícopé, emprega diversas figuras de linguagem. Ele, por exemplo, se utiliza de *sinédoques*, atribuindo ao objeto referido um

75

---

de todas as coisas (CHAMPLIN, 2001, v. 5; p. 2917; MACKENZIE, 1968, p. 77).

<sup>8</sup> A estrutura dos livros de *genre* Profecia Clássica configuram-se pela 1) falta de coerência e organização lógica e 2) por suas coletâneas aleatórias de unidades individuais (“oráculos”) que podem ser classificadas em alguns tipos básicos. Diferentemente da profecia apocalíptica, a profecia clássica faz predições e promulga conselhos aos seus contemporâneos e, virtualmente, costuma prever eventos futuros.

<sup>9</sup> Ou “oráculo da salvação” (ver Os 2:16-22; 2:21-23; Jr 31:19) que, em geral, faz 1) referência ao futuro, 2) menção de mudanças radicais e 3) menção de bênçãos.

<sup>10</sup> Os fatores que caracterizam a parte central perícopé nesse sentido são: 1) a repetição do nome de Deus; 2) a expressão da natureza ao testemunhar a glória de Deus; 3) a história e a criação como obras divinas; e 4) o louvor do nome de YHWH até os confins da terra.

significado específico proveniente de um símbolo popular. Ciro é referido como o “pastor” de YHWH (Is 44:28); mesmo como gentio, o termo faz alusão a um *ideal de liderança divina* reconhecido entre os hebreus (ver Nm 27:12-17; 1Rs 22:17; Ez 24:34; Jr 23:1-2). Em seguida, o adjetivo *m<sup>e</sup>šīḥa* “ungido” confere a Ciro um título real comumente concedido aos reis de Israel (ver 1Sm 2:10, 35; 2Sm 1:14).<sup>11</sup> Ciro também é tomado “pela destra” como instrumento de YHWH. Essa expressão alude a uma representação mitológica babilônica que foi, outrora, empregada em Israel como sinal de proteção divina (ver 41:10; 42:13; KNIGHT, 1984, p. 87; BARNES, 1968, p. 143).

Três *inclusios* de vital importância são encontrados enfatizando os tópicos principais de Isaías 40-66: “YHWH como o criador de todas as coisas” (Is 44:24; 45:7, 12), “YHWH como único deus” (Is 45:5, 14) (DRINKARD, 1991, p. 202) e “Ciro como o eleito de YHWH para libertar Israel” (Is 44:28; 45:1, 4 e 13). Além disso, a perícope enfatiza um *inclusio* em particular em sua temática: “a eleição de Ciro como libertador” (Is 44:28; 45:1, 13). Vê-se ainda uma *metáfora* no texto, onde figuras são utilizadas em sua forma literal, porém, com sentidos imagísticos, fazendo uma comparação de sentidos. Em Isaías 45:8, por exemplo, encontramos uma “chuva de justiça” e uma “plantação de salvação”. Outra figura de linguagem de essencial importância é o *merismo* que enumera partes (coisa ou ação) para representar um todo (SILVA, 2007, p. 35). A repetição dos verbos “formar” (*yašar*) e “criar” (*bārā*) representa o mesmo conceito, em diferentes modos, conferindo um sentido totalizador à autoridade criadora de YHWH. Com efeito, o *paralelismo sinonímico* “luz e trevas”, precedido das expressões “paz e mal”, apresentado em justaposição entre as partes do verso 7a e 7b, também podem conferir um sentido de *merismo* que procura abranger toda a criação ou evento histórico, sejam estes bons ou ruins (KNIGHT, 1984, p. 90; BARNES, 1968, p. 150).<sup>12</sup>

Em suma, a perícope compreende uma estrutura que abrange os versos de Isaías 44:24–47:15. Os assuntos e o estilo empregados neste conjunto de textos são evidência de sua unidade. A perícope pode ser apresentada como segue:

---

<sup>11</sup> Tal procedimento de “unção” pode ser considerado exclusivamente de origem israelita, já que não há evidências de que reis persas fossem consagrados através do azeite (ver BARNES, 1968, p. 143).

<sup>12</sup> Muitos exemplos são encontrados nas Escrituras para expressar sentidos totalizadores através do *merismo* entre *rā'* e *ôḥ* (ver Gn 2:17; Nm 24:13; 2Sm 14:7; 13:22; Dt 1:39; 24:50; 31:24 e 29; Jó 2:10; 1Rs 3:9).

5. YHWH suscita Ciro para libertar Israel (44:24–45:15);
  - a. Promessas acerca de Jerusalém e Ciro (44:24-28);
  - b. Oráculo de YHWH a Ciro (45:1-7);
  - c. YHWH trás salvação através de Ciro (45:8-15).

Ela está dividida em três partes distintas que carregam ênfases diferenciadas sobre os mesmos assuntos, a saber, a investida de Ciro contra Babilônia e a autoridade de YHWH sobre a criação. A primeira e a terceira parte são paralelas, enquanto que a central demonstra-se isolada (WATTS, 1987, v. 25, p. 154).<sup>13</sup> A primeira parte (44:24-28) inicia suas considerações alegando ser YHWH o criador de “todas as coisas” (v. 24); essa característica divina, nos versos subsequentes, implica em sua capacidade de realizar eventos concretos e anunciar predições verdadeiras, como, por exemplo: formar um povo “desde o ventre materno” (v. 24a); “estender os céus” e “espraiar a terra” (v. 24b); desfazer os “sinais dos falsos profetas” (v. 25); confirmar as “profecias dos seus mensageiros” (v. 26); reconstruir o templo em Jerusalém (v. 26b, 28b); e suscitar um salvador pelo nome, “Ciro” (v. 28a). O texto parece ter a função de uma “disputa”, onde existe a preocupação em comprovar a superioridade de YHWH sobre as outras divindades.<sup>14</sup>

Logo em seguida (45:1-7), o texto irrompe em um “hino de salvação” que funciona como um “oráculo” a Ciro (ver WATTS, 1986, v. 25, p. 154; MELUGIN, 1976, p. 123). De maneira inversa à primeira parte, o oráculo inicia seu conteúdo através de prescrições objetivas a respeito da investida de Ciro e, por fim, em vista da veracidade na descrição da empreitada do rei, YHWH é aclamado como o criador de “todas as coisas” (v. 7). O fato de YHWH “abrir

---

<sup>13</sup> Como alega Watts (1987, v. 25, p. 154): “A estrutura da cena [44:24-45:13] demonstra a sua unidade. Dessas três partes distintas, a primeira [44:24-28] e a Terceira [45:8-13] são paralelas e estão endereçadas à Israel, a respeito de Ciro. A seção do centro [45:1-7] é endereçada a Ciro, descrevendo a função que YHWH está lhe atribuindo.” Visto que a perícope encontra-se estruturada em duas seções paralelas (44:24-28//45:8:13), cujo centro é um hino a YHWH (45:1-7), seus elementos de divisão são facilmente reconhecíveis. O tema da idolatria é retomado em Isaías 45:16 e segue até a próxima seção abordando a soberania de YHWH sobre os ídolos, o que incluem, principalmente, os de Babilônia (46:1-2).

<sup>14</sup> Roy F. Melugin (1976, p. 38-39), discutindo acerca da dependência da primeira parte da perícope (44:22-28) da segunda (45:17), alega que “o fato dos v. 24-28 iniciarem-se com a ‘fórmula de mensageiro’ sugere que elas não representam um hino genuíno [como outros argumentavam, em prol de sua dependência de 45:1-7]. Historicamente, os profetas se utilizavam de fórmulas para introduzir oráculos [...] v. 26b-28 representa a conclusão de uma disputa.” Para o autor, os versos não estariam ligados à métrica de um hino, como antecedetes da segunda parte (45:1-7) sendo uma “nova unidade gramatical”, em vez do início de uma posterior.

os portões” de Babilônia (v. 1), “nivelar as montanhas” do caminho (v. 2), “despedaçar as portas de bronze” (v. 2) e comissionar Ciro (v. 4) o torna o Supremo Criador e o único Deus (v. 6-7). A parte central funciona como uma descrição endereçada a Ciro do como e do porquê de sua eleição como libertador.

Na última parte da perícopie, a temática da autoridade de YHWH sobre a criação toma formas mais intensas (45:8-15). Desta vez, o texto não suscita a necessidade de comprovar a capacidade divina para “criar”, mas o seu direito em fazê-lo (v. 9-12), ilustrando o mesmo sentido de disputa apresentado na primeira parte (MELUGIN, 1976, p. 124). Nesse sentido, a “justiça” e a “salvação” são consideradas obras de YHWH (v. 8) que, através de Ciro (v. 13), as trouxe a fim de edificar sua cidade e libertar os seus exilados (v. 13b). A criatura não tem direito de questionar ou discordar de seu criador, visto que Ele tem autoridade sobre aquilo que formou (a saber, o mundo, o ser humano e a salvação).

Por fim, em considerações mais específicas a respeito do texto em hebraico, vale considerar que comentaristas apontam uma única variante textual problemática (ver BUTTRICK, 1956, p. 12; MACKENZIE, 1968, p. 77; NICHOL, 1994, v. 3, p. 267). Em lugar do substantivo *šālôm* (“paz”) utilizado no v. 7 na Almeida Revista e Atualizada (ARA), encontra-se no rolo 1QIs<sup>a</sup> a expressão *tôb* (“bem”). Tal alteração, quando analisada de pontos de vista diferentes, pode acarretar dificuldades interpretativas: 1) aqueles que atribuem ao v. 7 conceitos *físicos* ao termo *rā’* (“mal”) perdem a influência de seu argumento por considerar o sentido de *rā’* como dependente do substantivo anterior “paz” (*šālôm*). Por outro lado, a afirmação, tal qual encontrada em 1QIs<sup>a</sup>, “faço o bem e crio mal” parece corroborar com uma visão todo-inclusiva de sentidos à palavra *rā’*, o “mal moral”. Este trabalho considerará a leitura de 1Qs<sup>a</sup> com o termo *tôb* por ser este comumente utilizado em paralelo ao termo *rā’* nas Escrituras (ver Dt 29:21; 31:7, 21; Dn 9:12; YOUNG, 1997, p. 199). Embora a utilização desse termo sinalize a uma compreensão mais abrangente do “mal”, a preferência pela palavra *šālôm* pelo copista pode apontar para uma leitura mais *física* do que *metafísica* do texto em períodos mais antigos.

## Autoria e Datação

Posições relacionadas à autoria do livro de Isaías, atualmente, possuem caráter de significativa controvérsia (ver WOLF, 1985, p. 27-38). Até a ascensão do racionalismo, uma abordagem isaiânica mais conservadora, relativa à autoria, era vastamente aceita por diversos estudiosos (YOUNG, 2001,

p. 538-540).<sup>15</sup> Contudo, a partir da metade do século XVIII, considerações estritamente racionais e antisobrenaturalistas pareciam dominar os estudos (ver ENNS, 1998, p. 1-3). Johann C. Doderlein (1745-1792), por exemplo, recusava-se a compreender as profecias relacionadas a Ciro (Is 44:28), o grande, como predições anteriores ao evento da conquista de Babilônia. Por conseguinte, os capítulos 40–66 de Isaías foram datados no limiar final do exílio babilônico com autoria desconhecida (ARCHER JR., 2005, p. 264). Com o passar do tempo, devido a contra-argumentações mais conservadoras, a proposta foi questionada, visto que referências ao futuro eram constantemente encontradas em Isaías 1–39. Isso desencadeou entre os críticos o costume de “estratificação” do texto isaianico, a fim de inserir tais “predições proféticas” em datações mais tardias.

A partir de Bernard Duhn (1847-1928), em abordagens crítico-históricas, Isaías foi dividido em três seções independentes: I Isaías (cap. 1-39), II Isaías (cap. 40-55) e III Isaías (cap. 56-66), atribuindo a cada seção um autor diferente em contextos diferenciados; “em todos estes três Isaías, havia ainda interpolações de períodos posteriores da história de Judá, até o primeiro século [a.C.]” (ARCHER JR., 2005, p. 265). Essa divisão foi realizada, basicamente, por questões “teológicas, históricas e estilísticas” (OSWALT, 1998, p. 3-6). Ademais, muito embora tais abordagens tenham granjeado preferência de muitos autores, mesmo na atualidade, com a descoberta de um manuscrito de Isaías consideravelmente completo em Qumrã (1QIs<sup>a</sup>), a teoria de Duhn torna-se difícil de ser sustentada. Segundo Murphy (1947, p. 176), não parecem existir argumentos sólidos o suficiente para a negação de uma autoria isaianica integral do livro. Atualmente, em termos literários, estudiosos tanto da ala crítico-histórica como da gramático-histórica dificilmente discordariam do fato de que o livro seja uma unidade coesa e sistemática, considerando os capítulos 1–66 uma obra teológica, histórica e estilística de inteira interdependência (ARCHER JR., 2005, p. 266; YOUNG, 2001, p. 538-540; DILLARD, 1994).<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Diversas citações são encontradas no Novo Testamento que atribuem validade à autoria isaianica do livro (ver Mt 3:3; 8:17; 12:17; 13:14; 15:7; Mc 1:2; 7:6; Lc 3:4; 4:17; Jo 1:23; 12:38, 39, 41; At 8:28, 30, 32; 28:25; Rm 7:27-29; 10:16, 20).

<sup>16</sup> Contudo, Segundo Archer Jr. (2005, p. 266), vale considerar que, mesmo abordando o livro como uma unidade literária, “teólogos liberais” tendem a “avançar a data de porções ‘não isaianicas’” a datações posteriores, a exemplo de alguns que consideram a obra o fruto de uma “escola isaianica”.

A datação do livro de Isaías parece englobar a vida de seu autor: o final do reinado de Uzias em Judá (c. 740 a.C.), todo o reinado de Jotão (c. 750-731 a.C.) procedendo a queda de Damasco (c. 732 a.C.), o reinado de Acaz (c. 735-715 a.C.), a queda de Samaria (c. 722 a.C.), o reinado de Ezequias (c. 729-686 a.C.) e uma pequena parte do reinado de Manassés (c. 686-641 a.C.) (VANGEMEREN, 1990, p. 249; QUIMBY, 1946, p. 64-65).<sup>17</sup> Consoante aos relatos bíblicos, o seu ministério profético parece ter sido mais influente durante reinado de Ezequias (c. 729-686 a.C.). A vista disso, considera-se que a autoria dos capítulos 13-35 esteja detida nesse período (BARNES, 1968, v. 1, p. 22), mas principalmente na ocasião em que Ezequias inaugurou uma “reforma religiosa” em Judá, conferindo ocasião ao profeta para estabelecer os ideais religiosos de YHWH ao povo. Nesse sentido, pode-se inferir que o auge da produção literária de Isaías tenha se concentrado entre os anos 729-682 a.C.

Por outro lado, após a morte de Ezequias, ascende ao trono Manassés (c. 686-641 a.C.), cujo reinado é conduzido por uma severa onda reacionária contra o culto a YHWH estipulado no reinado anterior (ver 1Rs 21:1-9). Segundo Archer Jr. (2005, p. 263, *itálicos acrescentados*), “o interesse de Isaías durante o reinado de Manassés veio a se focalizar mais e mais *na tomada de Jerusalém, no cativoiro babilônico e na restauração que se seguiria*”; isso ocorreria pelo fato do profeta estar cômico do destino da nação sob a jurisdição de um monarca ímpio (ver 2Rs 21:10-16). A atmosfera de Isaías, nesse período, estava permeada de ameaças do exílio (ver Is 3:24-26; 5:5, 6; 24: 11, 12; 32:13-18) — a exemplo de Samaria (722 a.C.). A partir desse contexto conturbado em Judá, segundo Walton (1985, p. 130), o profeta Isaías teria inserido deliberadamente a seção que descreve a “embaixada babilônica” (Is 39) fora de sua cronologia, a fim de introduzir o próximo “volume temático” de seu livro a respeito das predições sobre o cativoiro babilônico (40–66). Visto que a embaixada pareça ter ocorrido entre a morte de Sargão II e a investida de Senqueribe contra Judá (WALTON, 1985, p. 130), e que Isaías narra a morte de Senaqueribe (Is 37:37, 38), pode-se dizer que essa seção do livro tenha sido escrita entre os anos 722-681 a.C., antes de ser, possivelmente, assassinado por Manassés em virtude de suas predições a respeito de um futuro mal, ocasionado pela impiedade do governo vigente.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Quando analisada, entretanto, a partir da perspectiva dos reis da Assíria, o ministério de Isaías parece englobar aproximadamente o reinado de Tiglat-Pileser III (c. 745-727 a.C.), Salmanasar V (c. 727-722 a.C.), Sargon II (c. 722-705 a.C.) e Senaqueribe (c. 705-681 a.C.).

<sup>18</sup> Sobre a morte de Isaías, a tradição sustenta que ocorreu durante o reinado de Manassés,

Dessa maneira, o texto da perícopé, inserido no segundo “volume temático” de Isaías, reflete acontecimentos ainda futuros a respeito da investida de Ciro contra a Babilônia (559 a.C.), e não está historicamente relacionado ao período de vida de Isaías. Esse *fator sobrenatural* torna necessária a consideração de uma predição profética, visto que a produção do texto de Isaías 40–66 seria anterior à ocasião que o texto descreve (722–681 a.C.). Assim, torna-se necessário o conhecimento acerca do contexto histórico que Isaías prediz em seus escritos para a compreensão do verso-chave.

## Contexto histórico específico

Outrora no auge de seu poderio mundial, a Babilônia encontrava-se em retílineo declive em virtude da negligência política e religiosa de Nabonido (556–539 a.C.), último rei Babilônico (SHULTZ, 2002, p. 228). Anteriormente, após a morte de Nabucodonosor, traços de decadência já eram visíveis, por exemplo, no fato de que em apenas sete anos o trono foi ocupado três vezes por diferentes monarcas (Amil-Marduk [562–560 a.C.], Neriglissar [560–556 a.C.] e Labashi-Marduk, que logo foi morto por Nabonido). Essa rápida sucessão de reis demonstrava grande falta de estabilidade administrativa entre os babilônicos e estado de turbulência interna no reinado (PFEIFFER, 1990, p. 504; BRIGHT, 1978, p. 476). John Bright (1978) relata que Nabonido transferiu sua antiga residência da Babilônia para o oásis de Teima, do deserto da Arábia, em virtude de revoltas dos cidadãos insatisfeitos com a política do rei — isso era feito a fim de que as insurreições fossem sufocadas. Deixando Belssasar, o príncipe da coroa, em seu lugar, segundo o mesmo autor, embora o monarca procurasse “estender o controle da Babilônia” a outras regiões, quando retornava ao país, “as discórdias a respeito de sua política continuavam”, tornando a nação uma “terra dividida contra si mesma, mal preparada para enfrentar uma emergência nacional” (BRIGHT, 1978, p. 477–478).

Como rei, Nabonido demonstrava-se indiferente para com as responsabilidades políticas e religiosas da nação; demorava-se em assuntos pessoais relacionados à paixão pela “arqueologia colecionista” e ao misticismo. O excêntrico zelo religioso do monarca, por exemplo, o levou a restaurar os antigos zigurates de adoração à lua (deusa Sin), e isso estipulara como primordial à religião de seu país, estabelecendo a deidade na

---

onde o profeta teria sido cerrado ao meio dentro de um tronco de árvore por não desvalidar suas mensagens proféticas a respeito do futuro de Judá (ver Hb 11:37–38; SILVA, 1983, p. 7–8).

posição suprema do panteão babilônico (HARRISON, 2010, p. 278; BRIGHT, 1978, p. 477). Tais atitudes fizeram emergir um sentimento de reprovação, principalmente, entre os sacerdotes de Marduque (deus babilônico), que consideravam Nabonido um rei ímpio. Assim, a insatisfação nacional e a negligência do monarca ameaçavam conduzir a nação a um colapso político e religioso; não apenas os judeus em exílio, mas grande parte dos residentes em Babilônia acalentavam o desejo por um “libertador”.

Acerca de Ciro, pouco pode ser alegado como veracidade. Dentre o que pode ser averiguado como relatos históricos, a figura de Ciro parece ter sido alvo de mitologizações diversas, principalmente entre historiadores gregos (ver SPECIAL CORRESPONDENT, 1916, p. 304-310). Contudo, pode ser dito que Ciro, até então sucessor de seu pai Cambyses I na Média (c. 559 a.C.), por volta de 549 a.C., se revoltou contra Astyages, rei da Pérsia, derrotando-o e fortalecendo seu poderio militar e territorial (SHULTZ, 2002, p. 228; HARRISON, 2010, p. 279).<sup>19</sup> Esse fator ocasionaria na sua imediata fama entre os reis e as nações proeminentes neste período (Creso, em Lídia; Nabonido, em Babilônia; e Amasis, no Egito [c. 569-525 a.C.]) que, não obstante a isso, tomariam a rápida iniciativa de se aliar em coalisção contra o rei persa a fim de impedir os seus avanços territoriais (HARRISON, 2010, p. 280). Ciro, contudo, obteve a vitória sobre a coalisção e dominou toda a Ásia Menor.

Cerca de 539 a.C., o exército de Nabonido foi derrotado na batalha de Ópis, no Tigre. Após essa batalha, Belssasar estaria festejando tranquilamente dentro das “poderosas fortificações da Babilônia” a espera da investida do rei persa enquanto, possivelmente traído por um de seus comandantes, a cidade era entregue nas mãos de Ciro (NICHOL, 1994, v. 3, p. 60). Dessa maneira, Ciro invadiu a capital Babilônica, que foi subjugada pelas forças persas em 539 a.C. (HARRISON, 2010, p. 279). É dito que Ciro teria desviado o curso do rio Eufrates e, assim, penetrado na fortaleza babilônica. Assim, o evento da períclope sinalizaria à ocasião da investida de Ciro, o grande, contra a Babilônia (ver Is 45:1; 2Cr 36:22-25; Ed 1; Dn 5:24-31).<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Ciro já havia se revoltado contra Astyages em outros momentos, porém, sem sucesso. Após uma provável traição da parte de um comandante medo, Astyages se enfraqueceria e Ciro tomaria vantagens suficientes para derrotar o rei da Pérsia e tomar o seu lugar no trono (NICHOL, 1994, v. 3, p. 57).

<sup>20</sup> O incidente da investida ocorreu segundo o relato bíblico refletindo a previsão profética “para que se cumprisse a palavra do Senhor” (Ed 1:1; ver Jr 25:11, 12 e 29:10) em relação à queda do império babilônico. Nesse caso, entende-se a alegação de Isaías 45:1 (além de Is 44:28) a respeito de Ciro como uma profecia que encontrou seu cumprimento no futuro, em relação à data em que foi composto. Já que o cativo babilônico começou em 605 a.C., os 70 anos das profecias de Jeremias deveriam terminar em 536 a.C.

A invasão, especificamente, parece ter sido efetuada pelo exército persa em 16 de tisri (12 de outubro) de 539 a.C. O próprio Ciro entrou na cidade em 3 de marquesvã (29 de outubro) do mesmo ano (NICHOL, 1994, v. 3, p. 327), tornando-se governador do maior império da época.

A investida de Ciro contra Babilônia não foi considerada como danosa à população que lá residia; Ciro foi saudado como o “grande libertador” da Babilônia pelos profetas de Marduque (deus babilônico) (PFEIFFER, 1990, p. 504), cientes de que o ocorrido daria oportunidade à prática religiosa de sua nação. Assim, de maneira a garantir o apoio popular, Ciro procurou aliar-se à divindade babilônica, honrando Marduque como aquele que o havia entronizado em Babilônia (ver LYON, 1886). Diferentemente de Nabonido, Ciro procurou, inclusive, tomar parte das festividades religiosas do ano novo babilônico (PFEIFFER, 1990, p. 504; BRIGHT, 1978, p. 477), granjeando ainda mais a simpatia do povo ao conferir preocupação com a piedade religiosa vigente. De acordo com os relatos arqueológicos, “Ciro considerava a queda de Babilônia como uma repreensão a Nabonido por seu desprezo e negligência em relação a Marduque” (HARRISON, 2010, p. 279-280).

Parecia fazer parte da “política de restauração” de Ciro o envolver-se com interesses religiosos da população e libertar os cativos de seu país, a fim de diminuir gastos e obter colaborações espontâneas dos subjugados. Tal administração política de conquista, ao contrário dos métodos babilônicos, descartava a utilização da brutalidade como maneira de imposição cultural, política e religiosa (SOGGIN, 1984, p. 264; NICHOL, 1994, v. 3, p. 60-61). Representantes do próprio povo eram estabelecidos como autoridades políticas dos países conquistados (HARRISON, 2010, p. 282). Por conseguinte, não é de se estranhar que o mesmo tenha ocorrido em relação a Israel. Partindo da prática humanitária de libertação dos prisioneiros em terras estrangeiras, o favor de Ciro ao povo israelita não foi uma exceção ou sequer uma preferência, em primeira instância. O próprio rei persa, de alguma forma, reconhecia ter sido comissionado “pelo céu”, a partir do pedido de vários outros deuses estrangeiros (ver NICHOL, 1994, v. 3, p. 329).

Nesse caso, o edito de Ciro promulgado para a libertação dos judeus exilados, como pode ser encontrado em Ezequiel 1:2 e 2 Crônicas 36:23, não parece demonstrar piedade à religião israelita. A expressão do texto “Assim disse Ciro” representa uma fórmula oficial introdutória utilizada para proclamações reais da época; a alegação “O Senhor, Deus dos céus”, como pronunciadas por Ciro, faz ecoar um possível tratamento peculiar persa a respeito de YHWH, como apontam algumas evidências de transições econômicas

posteriores (NICHOL, 1994, v. 3, p. 328- 329). Ainda assim, Flávio Josefo (*Antiquities*, XI.1) alega que o texto de Isaías 44:48-45:7, a respeito da profecia relacionada à vitória da Pérsia, teria sido revelado a Ciro após a conquista de Babilônia. A ocorrência desse evento, e a veracidade do cumprimento anteriormente predito por YHWH, poderia conferir possibilidade a uma relação no mínimo respeitosa entre Ciro e a religião israelita, em comparação com as demais crenças vigentes na época (KEITH, 1850, p. 412).<sup>21</sup> Para Ciro, a existência de YHWH e sua interferência na história poderiam ser evidentes diante daquilo que experimentou e entendeu de sua empreitada.

## Análise Sintática, Léxica e Semântica

Em hebraico, o verso de Isaías 45:7 se apresenta na perícope através de uma estrutura *tricolon* (KORPEL; MOOR, 1998, p. 272):<sup>22</sup> *yôšeh 'ôr ûḇôre' ḥôšekē* (7aA)/ *'ôseh tōḇ ûḇôre' rā'* (7aB)/ YHWH *'ôseh kâl'ēlleh* (7aC). O texto-chave possui um único sujeito, a saber, YHWH que é apresentado como o agente de todos os verbos das afirmações. Três formas verbais diferentes são utilizadas para descrever a ação criadora de YHWH: *yô'ēr*, *ûḇôre'* e *'ôseh*. Na primeira linha, a ação criadora é descrita pelo verbo *yāšar*, cujo objeto é a “luz” (*rô'*); ainda na mesma linha, o verbo *bārā'* é usado para descrever a criação das “trevas” (*ḥôšek*). Em declarado paralelismo sinônimo, a mesma sequência de palavras é repetida na próxima linha, porém, com alguns dos termos diferenciados. Nesse momento, o verbo *ásah* aparece como a ação criadora que formou o “bem” (*tōḇ*) e, em seguida, o verbo *bārā'*, novamente, para descrever a criação do “mal” (*rā'*). Por fim, na última linha, o sujeito dos verbos é declaradamente exposto (*āni YHWH*) acompanhado da ação *ásah*, como a responsável pela criação de “todas elas [coisas]” (*kâl'ēlleh*) confirmando expandindo as ideias anteriores.

Embora haja diversidade na utilização dos verbos relacionados à “criação”, as palavras-chave responsáveis pela problemática deste trabalho são *bārā'* e *rā'* (ver KOHLENBERGER, 1981). Nesse sentido, faz-se necessária uma consideração rápida quanto ao significado e utilização de tais termos nas Escrituras, a fim de compreender a sua utilização no texto.

<sup>21</sup> Como alega Shultz (2002, p. 228), “os ideais religiosos [dos judeus] eram respeitados por Ciro, e por seus sucessores, como superior aos das demais nações com as quais ele lidou”.

<sup>22</sup> A estrutura *tricolon* da passagem é visível pela utilização do termo *āni YHWH* que, embora costume aparecer no início desse tipo de estrutura, também aparece no fim das mesmas. Isso corre em continuação das outras duas *tricolons* que aparecem nos v. 5 e 6 (KORPEL; MOOR, 1998, p. 272).

A raiz de *bārā'* possui certos significados que poderão ser mais elucidativos em conformidade com sua *voz verbal* ou seu contexto particular de utilização. Dessa forma, como verbo no QAL, relativo ao ato de “criar” ou “formar”, *bārā'* pode tomar diferentes peculiaridades, como: 1) estar sempre relacionado a uma atividade essencialmente divina que aponta a um objeto acusativo (ver Gn 1:1, 21, 27; Nm 16:30; Sl 51:12; Is 42:5); 3) ligar-se à “criação” de ações ou objetos da natureza, como os céus, a terra, o vento etc. (ver Gn 1:1; Is 45:18; Am 4:13); 2) relacionar-se como a criação do ser humano, como indivíduo, assim como uma nação inteira (ver Ec 12:1; Is 43:15; 54:16; Mt 2:10); 3) apontar para a formação de novas condições ou circunstâncias terrenas, uma “coisa nova” (ver Is 45:7, 8; Jr 31:22); e 4) ser utilizado como ação que promove uma “transformação”, tanto no homem quanto no mundo (ver Sl 52:12; Is 41:20; 65:17) (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2000). No NIPHAL, também estará associado 1) à criação de objetos da natureza (ver Gn 2:4; Sl 104:30); 2) ao “nascimento” (ver Ez 28:13, 15; Sl 102:19); e 3) apontará à criação de algo “novo”, “surpreendente” ou um “milagre” (ver Êx 34:10; Is 48:6) (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2000).<sup>23</sup>

O termo *bārā'* aparece no Antigo e no Novo Testamento 54 vezes em 46 versos (DAVIDSON, 1876, p. 163). Logo de início, já é possível encontrar a utilização de *bārā'* como verbo cujo agente criador é YHWH (Gn 1:1, 21, 27; 5:1, 2). Entende-se que todas as coisas existentes foram feitas por Ele através de *bārā'* (Gn 2:3; 6:7; Sl 89:11-12). Por consequência de sua majestade criadora, o salmista alega: “Louvem o nome do Senhor, pois mandou Ele, e foram criados” (Sl 148:5). A glória de YHWH é anunciada por ser reconhecido como o Criador de todas as coisas (ver Am 4:13; Is 40:28; 42:5; 45:18). A sua ação criadora é um diferencial entre Ele e os outros deuses (Is 40:25-26; ver 41:1-4; 42:8-9). O que Ele criou parece ser-lhe estipulado por direito de posse e autoridade (Is 43:1, 7, 15), por conseguinte, Ele é o senhor da terra e do que se passa na história da humanidade (Is 54:5).

Parece existir uma ênfase especial na utilização de *bārā'* para descrever a realização de *eventos salvíficos* (Is 41:20), visto que YHWH é considerado o

<sup>23</sup> Na LXX, a palavra equivalente à expressão *bārā'* corresponde ao verbo grego Κτίζω (KOLENBERGER, 1981); como verbo, a palavra aparece apenas 16 vezes em 12 versos no Novo Testamento (WIGRAM, 1868, p. 435). Alguns dos mesmos sentidos atribuídos à palavra no hebraico são igualmente visíveis (ver Cl 1:16; Ap 4:11; 1Tm 4:3; Ap 10:6; Ef 3:9; Mc 13:19; Cl 1:16; Ap 4:11; 1Tm 4:3; Ap 10:6; Ef 3:9; Mc 13:19; Ef 2:10, 15; 4:24; Mc 16:15; Rm 1:25; 8:19; 8:20; 8:21; 8:39; 2Co 5:17; Gal 6:15; Mc 10:6; 13:19; Rm 1:20; FRIBERG; FRIBERG, MILLER, 2000, v. 4, p. 239).

*criador* da “justiça”, da “salvação” e da “paz” (Is 45:8; 57:19; ver 4:5) — e estas relacionadas à ação de Ciro, o grande, para libertar o povo (Is 45:12-13). Tais eventos de salvação “apareceram [niḇer’û] agora”, mas já haviam sido anunciados desde o princípio (Is 48:6-7). Por outro lado, YHWH parece colocar-se igualmente responsável pela criação da destruição: é dito que Ele criou tanto o “ferreiro” para produzir armas quanto o “assolador” para destruir (Is 54:16-17).

No verso-chave, o verbo *bārā* aparece duas vezes. Em suas duas aparições ele se associa aos últimos objetos da frase, que se encontram em paralelo; as próprias expressões funcionam como paralelismos sinônimos (*ûbôré’ rā’ / ûbôré’ ḥošeké*). Os dois objetos aparecem como uma *metáfora* (*ḥošeké*) e um substantivo (*rā’*) igualmente paralelos que intentam reafirmar a mesma ideia, ao que parece, de algum evento negativo (KOELENBERGER, 1981). O paralelo de ideias, como estruturado no verso, parece comum em outras composições (ver Jó 30:26; Is 5:20). Nesse sentido, a preferência dupla na utilização de *bārā* para a afirmação de que YHWH é o responsável pela ação referida parece ocorrer de forma intencional, a fim de enfatizar sua autoridade criadora sobre substantivos propostos.

Adicionalmente, como adjetivo, a palavra *rā’* poderá ser encontrada como: 1) uma coisa ou pessoa má, desagradável maligna (ver Êx 21:8; 2Rs 4:41; Dt 28:35; Ez 14:21); 2) uma ação ou situação indesejável, que causa dor (ver Êx 33:4; 1Rs 5:18; Gn 24:50); 3) situação ou pessoa triste, infeliz etc. (ver Pv 25:20; Gn 40:7; Ne 2:2); e 4) uma ação ou pessoa eticamente reprovável, ruim ou ímpia (ver Dt 13:12; Gn 13:13; Ec 8:3, 5; 12:14; Et 7:6; Sl 10:15; Jó 21:30) (BROWN *et al.* 2000). De outra maneira, como substantivo (masculino ou feminino), *rā’* pode ser encontrado como: 1) ocasiões ou eventos que tragam “calamidade” ou “adversidade” (ver Jr 42:6; Am 6:3; Êx 5:19); 2) pessoas, objetos ou ações definidos como “mal” (ver Gn 31:29; Jr 39:12; Os 7:15; Dt 30:15); e 3) ações antiéticas (ver 1Sm 12:17-19; 26:18; Is 47:10; Jr 2:19) (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2000).<sup>24</sup> Em suma, a palavra *rā’* estará fazendo re-

<sup>24</sup> A LXX utiliza o termo *Kακός* para representar a palavra *rā’* no hebraico. O substantivo ocorre 51 vezes em 46 versos; sua utilização no Novo Testamento pode ser dividida em dois grupos principais: 1) conceitos ligados ao *comportamento* antiético, ao opor-se à lei divina (ou humana), representando a “má procedência” e o “pecado” (At 9:13; Rm 9:11; 12:17 e 21; 13:10; 2Co 5:10; Ts 5:15; Mt 24:48; Fp 3:2; Mc 15:14; Lc 23:22; 1Pe 3:9). Além disso, o comportamento repreensivo de *Kακός* pode estar ligado ao *caráter* do ser humano, suas *inclinações* e seus pensamentos (Rm 7:21; Mc 7:21; Cl 3:5; 1Co 13:33) (ARNT; DANKER; BAUER, 2000, p. 501); 2) o Novo Testamento também utiliza *Kακός* quando faz referência aos *infortúnios*, às *más condições* e aos *acontecimentos* nocivos (Lc 16:25; At 8:24; 16:28; Rm 14:20).

ferência a “infortúnios comportamentais ou físicos desagradáveis ao homem ou a YHWH” (GESENIUS; TREGELLES, 2003, p. 773).

O termo *rā'* aparece no Antigo e no Novo Testamento 663 vezes em 623 versos (WIGRAM, p. 1868, p. 435). Como substantivo, *rā'*, logo de início, aparece como referência a algo desagradável ou indesejável (Gn 2:9, 17; 3:5; 24:50; 28:8; 37:2; 40:7; 2Sm 23:9; Mt 27:23). Como comportamento antiético, *rā'* assemelha-se a pecado (ver Gn 39:9; Êx 32:22; Gn 6:5; 8:21; ver Êx 10:10; Ec 9:3; Jr 4:14; Mt 7:21). A nação de Israel, por exemplo, foi acusada de “proceder mal perante o Senhor” (Nm 32:13; cf. Dt 1:35; 4:25), provocando-lhe, assim, a “ira” (Dt 9:18; Jz 3:7; 2Rs 17:11). Além disso, lê-se o termo *rā'* como um *evento trágico* ou *mortífero* (ver Gn 44:34; 48:16; Êx 5:19; Nm 11:15; Jz 20:34, 41; 2Sm 19:7); a empreitada da Babilônia contra Judá, por exemplo, é considerada como “mal” (Jr 21:10). Com efeito, a ação destrutiva de YHWH é definida como “mal” em diversas ocasiões (ver Êx 32:14; Jz 2:15; 9:56-57; 1Sm 7:9; 2Sm 12:11; 1Rs 14:10; 2Rs 21:12; Ne 13:18; Jó 2:10; 42:11; Ec 7:14; Lc 16:25), como no verso: “Por isso, trouxe o Senhor sobre eles todo este mal” (1Rs 9:9). É nesse sentido que o *rā'* só poderá vir de YHWH, visto que Ele é o único deus vivo capaz de obrar a destruição (Am 3:6). Assim, o senhorio de YHWH sobre os eventos de calamidade, talvez, fosse essencial à consciência humana; o israelita não deve correr o risco de considerar o *rā'* como obra de outra divindade (ver Jn 1:8).<sup>25</sup>

Além disso, *rā'* representa a própria nomenclatura do “mal” relacionada às “*maldições da aliança* escrita neste livro da lei” (Dt 29:21, *italicos acrescentados*; ver 31:7, 21; Dn 9:12). Todas as predições de calamidade descritas em Deuteronômio 28:15-68 são, no fim do discurso mosaico, sumarizados como “a morte e o mal” (Dt 30:15; ver Jr 8:3; 28:8; Dn 9:13); o castigo divino viria em resposta do mal procedimento (Dt 31:29). Por fim, tão certo como as bênçãos de YHWH são outorgadas ao seu povo, as maldições certamente os alcançarão em ocasião de rebeldia (ver Jr 32:42; Rm 2:1-9; 3:8; 13:2-4), “como o Senhor lhes dissera e jurara” (Jz 2:15; cf. Js 23:15; Pv 11:27). Felizmente, Ele pode se “arrepender” do אָרָא que pronunciou quando há legítimo arrependimento dos pecados, por parte do povo (ver Jr 26:3, 13, 19; 36:3; Jl 2:13), visto que YHWH alega: “eu é que sei que pensamentos tenho a vosso respeito, diz o Senhor; pensamentos de paz e não de mal” (Jr 29:11). Em outra ocasião, YHWH é considerado “justo” a partir do momento em que trás o “mal” como resposta ao dos erros da humanidade (Dn 9:14); deixar

<sup>25</sup> A esse respeito, Kalfmann (1989, p. 229) faz a seguinte observação: “A ideia de um Deus que realiza milagres, que governa todos os destinos, que controla o bem e o mal, a luz e as trevas, o vento e água, a vida e a morte, excluiu uma luta de forças divinas. Em lugar do drama mitológico veio o drama do arbítrio de Deus que mostra os seus efeitos na história humana.”

de agir dessa forma o tornaria indiferente, diante dos acontecimentos terrenos.<sup>26</sup> O substantivo *rā'* aparece apenas uma vez no verso. Sua posição na frase deixa a entender que se encontra em paralelismo antitético com *ṭob* e paralelismo sinônimo com *ḥošek*. Levando-se em consideração sua posição no texto, pode-se entender sua função: o contraste com *ṭob* poderá, como vimos, fazer referência ao aspecto físico do termo; já em sua equiparação como *ḥošek*, interpretará a metáfora e reafirmará seu caráter para significar um *evento trágico* (ver Is 8:22; Am 5:20).

## Considerações finais

Logo de início, a tradução do texto trouxe a compreensão de uma variante textual (“*ṭob*” em IQIs<sup>a</sup>) que, aparentemente, foi trocada por outro termo (*šālôm*) que parecia elucidar melhor, na opinião do copista, o sentido natural do texto: a “paz” em paralelo a “mal” como *eventos físicos*. O conceito do *mal físico* foi confirmado pelo caráter de preocupação terrena (material) em que o termo é utilizado; como um *oráculo da salvação* (ou *da promessa*), Isaías 45:1-7 possui características peculiares de um *hino* que procura comunicar “YHWH como o senhor da história”. O senhorio de YHWH sobre as venturas e desventuras humanas, dessa forma, diz respeito a eventos, quer sejam bons quer maus. Ademais, “faço o bem e crio o mal”, a partir de sua função como figura de linguagem, pode estar funcionando no verso como um *Merismo* que, através de dois extremos, procura comunicar a ideia de que *todos os eventos* (“bons e maus”) são criados por YHWH — assim, o foco não estaria no mal físico em si, mas em todos os eventos da história, aonde “mal” seria apenas um artifício literário para comunicar um merismo.

Através de seu contexto histórico específico, compreendeu-se que o evento aludido no texto relaciona-se à empreitada de Ciro, o grande, contra a Babilônia em 16 de tisri de 539 a.C. Contudo, o oráculo descrito preocupa-se em apresentar a Ciro o verdadeiro responsável pela sua vitória; isso, claramente, em resposta à sua *política de conquista* que atribuía aos deuses locais a responsabilidade pelas investidas bem sucedidas do rei persa — a exemplo de Marduque no “Cilindro de Ciro”. Nesse sentido, Ciro deveria compreender que o “bem” e o “mal” que ele realiza não são obras de outros deuses, mas de YHWH.

<sup>26</sup> Por outro lado, o *rā'*, mesmo quando proveniente diretamente de YHWH, pode ser anelado e consentido, a fim de que não sejam envergonhados os que promulgaram juízo contra alguma nação pecadora (ver Lm 1:21-22; Jn 3:1-4:3). Como alega Jeremias: “eu não me recusei a ser pastor, seguindo-te; nem tão pouco desejei o dia da aflição [*rā'*], tu o sabes [...] não me sejam motivo de terror; meu refúgio és tu no dia do mal. Sejam envergonhados os que me perseguem [...] traze sobre eles o dia do mal” (Jr 17:16-18).

Assim, o verbo *bārā'*, utilizado duas vezes no verso-chave, faz menção a ações criadoras que só poderiam ser relacionadas a YHWH como seu exclusivo executor. A glória dele estará justamente no conceito de que Ele é o criador de *todas as coisas* e de *todos os eventos da história*. Isso não só o diferencia dos outros deuses, mas outorga ao mesmo a soberania sobre tudo o que se passa entre os homens, como uma declarada virtude divina. Com efeito, YHWH é amiúde responsabilizado nas Escrituras como o exclusivo responsável pela criação do *rā'*, como *evento desagradável* que envolve a calamidade, a destruição, a guerra, a morte etc. Figurar tais acontecimentos como mera “permissão divina” seria minimizar sua atuação histórica (tanto benéfica quanto maléfica) e usurpar de YHWH aquilo que lhe é conferido como glória diante das nações. Na asserção “crio o mal”, a exclusividade da atuação divina está ligada ao verbo utilizado (*bārā'*); e a ênfase de que a desgraça é obra essencial de sua autoria encontra-se na utilização preferencial dos mesmos verbos ligados a substantivos de caráter negativo (*hošek* e *rā'*).

Por fim, compreende-se, basicamente, os motivos do comportamento destrutivo de YHWH. Como fiel à *aliança* que estabeleceu com seu povo, Ele colocou-se igualmente fiel à *bênção* (o “bem”), em ocasiões de obediência, e à *maldição* (o “mal”), em situações de declarada rebeldia. Não cumprir com o *rā'* prometido seria tornar-se desleal ao seu pacto, embora, muitas vezes, tenha se “arrependido” do mal que faria, em vista do arrependimento do povo. As Escrituras afirmam que os pensamentos de YHWH são de bem e não de mal. Contudo, não há disposição alguma de inocentar o culpado; de igual modo, não se condena o inocente.

O ser humano justo implora a YHWH que logo interfira na história e faça justiça ao inocente. Em consideração especial ao texto-chave, é de fato a *justiça* que está sendo operada *através de Ciro* em todas as nações. Essa justiça atuou como “mal” à cruel Babilônia e como “bem” aos exilados. Assim, a alegação “crio o mal” representa, acima de tudo, a certeza de que YHWH, cedo ou tarde, punirá a impiedade e a injustiça humanas. 

## Referências

ANDERSON, B. W. **Out of the depths: the psalms speak for us today**. Philadelphia: The Westminster Press, 1977.

ARCHER JR., G. L. **Merece confiança o Antigo Testamento?** São Paulo: Vida Nova, 2005.

ARNT, W.; DANKER, F. W.; BAUER, W. A **Greek-English lexicon of the New Testament and other early christian literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BARNES, A. **Notes on the Old Testament: Isaiah**. Grand Rapids: Bake Book House, 1968.

BARNES, W. E. **Isaiah**. Whitefish: Kessinger Publishing, [S.d.].

BARROS, E. T. **O livro de Isaías**. São Paulo: Imprensa Metodista, [S.d.].

BOROWSKI, O. Hezekah's reforms and the revolt against Assyria. **Biblical Archaeologist**, v. 58, n. 3, 1995.

BRIGHT, J. **História de Israel**. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1978.

BRILEY, T. R. **Isaiah**. Joplin College Press Publishing, 2004. v. 2.

BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. **Enhanced brown-driver-briggs hebrew and english lexicon**. Oak Harbor : Logos Research Systems, 2000.

90 BRUGGEMANN, W. **Isaiah 40-66**. Louisville: John Knox Press, 1998.

BUTTRICK, G. A. **The interpreter's Bible: Ecclesiastes, Songs of Songs, Isaiah Jeremiah**. Michigan: Abingdon-Cokesbury Press, 1956.

CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Hagnos, 2001. v. 5.

CHÁVEZ, M. **Diccionario De Hebreo Bíblico**. El Paso: Editorial Mundo Hispano, 1992.

CHILDS, B. S. **Isaiah**. Louisville: John Knox Press, 2001.

COWLES, H. **Isaiah: with notes, critical, explanatory and practical**. Oberlin: D. Appleton & Company, 1869.

CRALTREE, A. R. **Profecia de Isaías**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967.

DAVIDSON, B. **A concordance of hebrew and chaldee Scriptures**. London: [S.n.], 1876.

\_\_\_\_\_. **The analytical hebrew and chaldee lexicon**. Peabody: Hendrickson Pub., 2007.

DAVIDSON, F. (Ed.). **O novo comentário da Bíblia**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1963.

DELITZCH, F.; WETZSTEIN, J. G. **Biblical commentary on the prophecies of Isaiah**. Edinburgh: T. & T. Clark International, 1867. v. 2.

DRINKARD JR, J. F. Isaiah 44:24-45:7. **Review & Expositor**, n. 88, p. 201-204, 1991.

ENNS, P. P. **Shepherds notes**: Isaiah. Nashville: P. & H. Publishing Group, 1998.

FEE, G. D.; STUART, D. **Entendes o que lêis?** São Paulo: Vida Nova, 2009.

FRIBERG, T.; FRIBERG, B.; MILLER, N. F. **Analytical Lexicon of the Greek New Testament**. Grand Rapids: Baker Books House, 2000. (Baker's Greek New Testament Library, 4).

GABEL, J. B.; WHEELER, C. B. **Bíblia como literatura**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

GAEBELEIN, F. E. (Ed.). **The expositor's Bible commentary**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1986. v. 6.

GESENIUS, W.; TREGELLES, S. P. **Gesenius' hebrew and chaldee lexicon to the Old Testament Scriptures**. Electronic ed. Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2003.

91

GOLDINGAY, J. **The message of Isaiah 40-55**: a literary-theological commentary. York Road: T. & T. Clark International, 2005.

GOUDER, M. D. **Isaiah as liturgy**. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004.

HANSON, P. D. **Isaiah 40-66**. Louisville: John Knox Press, 1995.

HARRISON, R. K. **Tempos do Antigo Testamento**: um Contexto Social, Político e Cultural. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2010.

HENRY, M. **Comentario exegético-devocional a toda la Biblia**. Vila Decavalls: Editora Clie, 1989.

HUME, D. **Dialogues concerning natural religion in focus**: a new edition. London: Routledge, 1991.

IRONSIDE, H. A. **Expository notes on the prophet Isaiah**. Neptune: Loizeaux Brothers, 1977.

JONES, K. E. **The wesleyan Bible commentary**. Grand Rapids: Wm. B. Eernands Publishing Company, 1969. v. 3.

KALFMANN, Y. **A religião de Israel: do início ao exílio babilônico**. São Paulo: Perspectiva, 1989.

KEITH, A. **A commentary on the book of Isaiah**. London: Longman and Co., 1850.

KIRST, N.; KILPP, N; SCHWANTES, M.; RAYMANN, A.; ZIMMER, R. **Dicionário hebraico-português e aramaico-português**. Petrópolis: Vozes, 2008.

KNIGHT, G. A. F. **Servant theology: a commentary on the book of Isaiah 40-55**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1984.

KOEHELER, L.; BAUMGARTNER, W.; RICHARDSON, M. E. J.; STAMM, J. J. **The hebrew and aramaic lexicon of the Old Testament**. Leiden: E.J. Brill, 1999.

92 KOHLENBERGER, J. R. **The triglot Old Testament: Isaiah**. Grand Rapids: Zodervan Publishing House, 1981.

KORPEL, M. A.; MOOR, J. C. **The structure of classical hebrew poetry: Iasiah 40–55**. Boston: Brill, 1998.

KOTLER, C. O reinado de Judá na época de Ezequias à luz das descobertas epigramáticas. (Dissertação de Pós-graduação em Língua Hebraica, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2008).

LEBNITZ, G. **Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal**. Amsterdam: Chez François Changuios, 1743.

LEUPOLD, H. C. **Expositor of Isaiah**. Grand Rapids: Baker Book House, 1971. v. 2.

\_\_\_\_\_. **Isaiah**. Grand Rapids: Baker Book House Co., 1972. v. 1.

LOWTH, R. **Isaiah a new translation: with preliminary dissertation and notes**. London: Joseph T. Buckingham, 1815.

- LUMD, E.; NELSON, P. C. **Hermenêutica**. Venda Nova: Editora Vida, 1991.
- LYON, D. G. The Cyrus Cylinder. **Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis**, v. 6, p. 139, 1886.
- MACDONALDO, W.; FARSTAD, A. **Believer's Bible Commentary**: Old and New Testaments. Nashville: Thomas Nelson, 1997.
- MACKENZIE, J. L. **The anchor Bible**: second Isaiah. Grand Rapids: Doubleday and Company, 1968.
- MELUGIN, R. F. **The formation of Isaiah 40–55**. New York: De Gruyter, 1976.
- MÜLLER, F. M. **The sacred books of East**: The Zend-Avesta Part 1. [S.l.]: Adamant Media Corporation, 2005. (Elibron Classics Series, 4).
- MURPHY, R. T. Second Isaiah: the literary problem. **CBQ**, v. 9, p. 170-178, 1947.
- NICHOL, F. D. (Ed.). **Comentario bíblico adventista del séptimo día**: 1 Crônicas a Cantares. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1994. v. 3.
- \_\_\_\_\_. **Seventh-day Adventist commentary**. Hegerstown: Review and Herald Publishing Association, 1976. v. 4.
- NORTH, C. R. **Isaias 40-55**: introduction y comentario. Buenos Aires: Casa Unida de Publicaciones, [S.d.].
- O'CONNELL, R. H. **Concentricity and continuity**: the literary structure of Isaiah. England: Sheffield Academic Press, 1994.
- OSWALT, J. **The book of Isaiah**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- PAGÁN, S. **Isaías**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2007.
- PFEIFFER, C. F. **Old Testament History**. Grand Rapids: Baker Book House, 1990.
- PRISE, R. E. **Beacon Bible commentary**. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1966. v. 4.

RIBEIRO, C. O. Silêncio-crítica-aprendizado: uma análise teológica introdutória ao tema do mal. **Revista Caminhando**, v. 16, n. 2, p. 109-125, jul./dez. 2011.

RIDDERBOS, J. **Isaías**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1986.

RYKEN, T L.; LONGMAN III, T. **The complete literary guide to the Bible**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1993.

SAWYER, J. F. A. **Isaiah**. Edinburg: The Saint Andrew Press, 1984. v. 2.

SCHWANTES, S. J. **Pequeno Dicionário Hebraico-Português**. Engenheiro Novo: Golden Star Pub., 1983.

SHÖKEL, L. A.; DIAS, J. L. S. **Profetas**. Huesca: Ediciones Cristiandad, 1980. (Comentário, 1).

SHULTZ, S. J. **A história de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2002.

SILVA, C. M. D. **Leia a Bíblia como literatura**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

94 SILVA, H. P. **Mensagens de Isaías**. São Paulo: Instituto Adventista de Ensino, 1983.

SOGGIN, A. J. **A history of ancient Israel**. Philadelphia: Westminster Press, 1984.

SPECIAL CORRESPONDENT. The Story of Cyrus the Great. **Fine Arts Journal**, v. 34, n. 6, p. 304-310, 1916.

SWANSON, J. **Dictionary of biblical languages with semantic domains: Hebrew (Old Testament)**. Electronic ed. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997.

TULLOCK, J. H. **The Old Testament Story**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1987.

VANGEMEREN, W. A. **Interpreting the prophetic word**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990.

WALTON, J. H. New observations on the date of Isaiah. **Jornal of Evangelical Theological Society**, v. 28, n. 2, p. 129-132, jun. 1985.

WASTERMANN, C. **Isaiah 40-66**. Philadelphia: Westminster Press, 1969.

WATTS, J. D. W. (Ed.). World biblical commentary. Waco: World Books Publishing, 1987. v. 25.

WHYBRAY, R. N. **Isaiah 40-66**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

WIERSBE, W. W. **Be comforted**. Wheaton: Victor Books, 1996.

WIERSBE, W. W. **The Bible exposition commentary**: Old Testament Prophets: Isaiaha — Malachi. Colorado: David C. Cook, 2008.

WIGRAM, G. V. **The englishman's greek concordance on the new testament**. London: [S.n.], 1868.

WOLF, H. M. **Interpreting Isaiah**: the suffering and the glory of the Messiah. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1985.

WRIGHT, G. E. **Isaiah**. Blombury Street: SCM Press Ltd., 1965.

YOUNG, E. J. **Book of Isaiah**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001. v. 3.

Enviado dia 25/08/2013

Aceito dia 14/10/2013

