

Microcosmo, utopia e libertação: a iconografia do Templo de Jerusalém como contraponto ao iconoclasmo protestante

Microcosm, utopia and liberation: the iconography of the Temple in Jerusalem over against Protestant iconoclasm

Marcus Throup
Andrew Angel
Universidade de Nottingham

Resumo: Este estudo considera a iconografia* e o simbolismo mítico associado ao Templo de Jerusalém tanto no seu estado original como na sua reconstrução no período pós-exílio, explorando a significância mitológica da arte sagrada judaica. Em seguida, à luz desta apresentação, questiona a postura antilitúrgica e iconoclasta de certos segmentos do protestantismo referente ao espaço sagrado como sintomático de uma categórica confusão entre ‘iconografia’ e ‘idolatria’.

Palavras-chave: Templo, utopia, libertação iconografia, iconoclasmo

Abstract: This paper considers the iconography and mythical symbolism of the Temple in Jerusalem both in its original state and in its post-exilic reconstruction, and explores the mythological significance of Jewish sacred art. In the light of this presentation, the author questions the anti-liturgical and iconoclastic approach of certain segments of Protestantism to the sacred space deeming it to be symptomatic of a categorical confusion between ‘iconography’ and ‘idolatry’.

Key words: Temple, utopia, liberation, iconography, iconoclasm

O Templo de Jerusalém como microcosmo, utopia e esperança de libertação

Em comum com outras religiões do Antigo Oriente Próximo na concepção hebraica, além de “casa de Deus” e espaço sagrado da convergência das esferas divina e humana, o Templo era literalmente um *microcosmo* – uma representação do cosmos em miniatura. Em diversos escritos rabínicos (ex. *Pesiq R. 6*) a construção do Templo de Jerusalém pelo rei Salomão é comparada à

própria criação do cosmos.¹ Nesta conexão, cite-se o comentário do Rabbi Jacob ben Assi sobre Sl 26.18 (*Tanhuma Pequede2*):

‘Por quê diz, ‘Ó Senhor, eu amo o Seu Templo/ a moradia da Sua glória? Porque é paralelo à criação do mundo. Em que sentido? No primeiro dia está escrito: ‘No princípio

* O termo ‘iconografia’ é utilizado aqui no seu sentido mais amplo seguindo a sua etimologia.

¹ Cf. O paralelo em *Enuma Elish* onde a cosmogonia do deus Marduque culmina na construção do *Esagila* o seu templo na Babilônia e o torre chamado *Etemenanki* o que significa “Casa (templo/palácio) no local do fundamento dos céus e da terra” (Batto 1992: 35).

Deus criou o céu e a terra', e está escrito, 'Tu espalhaste os céus como um pano' e do Tabernáculo o que está escrito? 'Tu farás panos do pelo de bodes' etc. (Levenson 1988: 97)

Tais interpretações rabínicas tornam explícito aquilo que a literatura bíblica afirma de forma implícita, pois, já nos livros históricos no que se refere às representações mitológicas de querubins, leões, palmeiras e flores no Templo (1Rs 6.29, 7.36) percebe-se uma associação entre o Templo e a criação do cosmos. Esta ligação conceitual também se apresenta na visão escatológica do Templo ideal do profeta Ezequiel. Em uma tradução literal do texto masorético, no Templo escatológico, o fundamento do altar é designado o "seio da terra" (Ez 43.14) enquanto o altar em si é descrito como "a montanha de Deus" (Ez 43.15-16), e Kang (2008: 102) julga 'inegável' a conotação mitológica aqui.

Novamente, é notável que para o Salmista o Templo é associado ao descanso (Sl 132.14), o que possivelmente lembra o descanso de Deus ao sétimo dia (Gn 2.2-3), reforçando a ideia de uma correspondência entre o Templo e a criação. O fato que há um paralelo entre a temática do descanso da divindade e a construção do templo na cosmogonia babilônica faz com que esta última hipótese se torne mais segura, uma vez que existe pontos de contato entre as duas religiões.²

Remodelado após a sua destruição em 586 a.C. o chamado "segundo Templo" também foi esquematizado de forma que correspondesse à cosmologia hebraica, tendo uma estrutura triparte representando terra, mar e céu respectivamente.³ Segundo a descrição do Templo do historiador judaico Flávio Josefo, (BJ 5.184 -247) no interior do edifício o simbolismo cosmológico era aparentemente ubíquo. A cortina babilônica (BJ 5.212-13), por exemplo, foi confeccionado com

um bordado que representava o panorama do cosmos. Tanto Josefo como Filo de Alexandria entenderam que as quatro cores da cortina (cf. 2Cr 3.14) - azul, púrpura, escarlate e branco - simbolizavam os quatro elementos do qual o cosmos teria sido criado (ar, água [mar], fogo e terra), a cortina sendo, para utilizar as palavras de Josefo 'como uma imagem do universo' (*hōsper eikona tōn holōn* - BJ 5.212). Nesse fascinante micro-mundo, cada objeto litúrgico tinha o seu correspondente valor simbólico: os doze pães da proposição representavam os doze meses do ano e o círculo zodiacal, as sete luzes do candelabro representavam 'os sete planetas' etc. (BJ 5.216-217). Até as vestes do Sumo Sacerdote contavam com símbolos cosmológicos (relâmpago e trovão) relacionados à criação e ao poder divino (BJ 5.231; Ant. 3.184-5).

Está evidente, portanto, que na concepção hebraica o Templo de Jerusalém estava associado aos mitos cosmológicos concernentes à criação de Deus, o edifício todo sendo um microcosmo, uma réplica na terra da totalidade da ordem cosmológica em estado perfeito ou original. Quanto ao propósito da iconografia do Templo e o seu *status* simbólico de microcosmo, Jon Levenson conclui o seguinte:

Contemplar a criação dentro das instâncias do Templo é imaginar um mundo ideal que está distante da realidade corriqueira da vida secular e o seu mal persistente. É este mundo ideal que resulta das obras criativas de Deus (Levenson 1988, p. 99).

O Templo, portanto, representa um espaço sagrado – na verdade o espaço sagrado - que, por proporcionar a possibilidade do encontro místico com Deus na convergência das esferas divina e humana se torna uma *utopia*, isto é, um símbolo tangível de como o mundo *deveria ser*, mas que não é, por estar sujeito aos transtornos da história, ostensivamente a mercê dos catástrofes existenciais. Todavia, a lógica inerente das representações míticas no Templo de Jerusalém não se trata de um mero escapismo psicológico:

² O estudo clássico que salienta os diversos pontos de contato entre a religião dos hebreus e os babilônios é o de GUNKEL, Herman (veja referências) de 1895.

³ *Jos. Ant.* 3.181; cf. A nota de rodapé em WHISTON, William. *Josephus the Complete Works*. Nashville: Thomas Nelson, 1998, p. 106.

antes, se assemelha a uma teodiceia, uma espécie de apelo a Deus ou clamor pela justiça divina para que Deus se manifeste na condição de poderoso Criador a fim de libertar o seu povo dos seus inimigos, levando-o de volta ao *shalom* do paraíso original. A utopia representada na *arte sacra* do Templo expressa, neste caso, o mesmo sentimento escatológico da prece dominical: “seja feita a Tua vontade assim na terra como no Céu”.

Esta leitura é favorecida pelo fato das representações míticas das vestes do Sumo Sacerdote descritas por Josefo fazem referência à temática da vitória de Deus sobre as forças de caos na criação (Angel 2006: 183-4) o que por sua vez é relacionada à teodiceia hebraica. Novamente, à base de 1Rs 7.23-26, Kang (2008: 101-103) encontra evidências por um ritual que celebrasse a vitória de Deus sobre o mar na criação, realizado nas dependências do Templo. Na mitologia das religiões do Antigo Oriente Próximo, o *Chaoskampf* - a batalha de um deus guerreiro contra as forças primordiais do caos é um tema universal. A literatura hebraica descreve a batalha de Javé/El/ El Elohim contra as águas de caos ‘mar’ / ‘rio’ / ‘as muitas águas’ e monstros mitológicos como Leviatã e Rahab, em conexão com a criação e o reinado divino (ex. Sl 93.3-4; 104), mas, também em contextos históricos ou escatológicos onde o mito da criação é historicizado de forma que se faça um apelo à justiça divina em termos de uma teocideia (ex. Is 51.9-11; Sl 74.13-15; Sl 89.10-11; Is 27.1; Dn 7). Segundo Levenson, essa relação entre a criação e a justiça está demonstrada em textos como Sl 33.4-7 e Sl 89.10-15, os quais descrevem a vitória de Deus sobre as águas do caos e a criação do nosso mundo, onde o ato criativo é apresentado como “uma instância de libertação” (Levenson 1988: 105 cf. 106).

As cenas da arte religiosa do Templo de Jerusalém e seus símbolos litúrgicos que ilustram a criação do cosmos e a grandeza de Deus trazem à tona todo um corrente teológico que também se

faz presente nos livros proféticos e nos salmos da bíblia hebraica. Como no caso dos próprios escritos sagrados, ao se deparar com a iconografia hebraica do Templo, o intérprete necessita de uma chave hermenêutica para que obtenha plena compreensão do propósito, tom e natureza do “discurso” – a chave, conforme esta leitura é a da esperança e da libertação.

A iconografia do Templo de Jerusalém como contraponto ao iconoclasmo protestante

Ambos publicitários e políticos sabem da potência da arte como meio de comunicação, e na esfera religiosa a iconografia é igualmente uma linguagem-em-imagens que pode ser uma forma de doxologia, historiografia, ou até, no caso analisado acima, a manifestação de uma teodiceia. Aqui, propõe-se fazer algumas ponderações no que diz respeito ao iconoclasmo de certos ramos do protestantismo, questionando à consistência da (teo)lógica daquelas que adotam tal postura antilitúrgica.

É verdade que por um lado há expressões do cristianismo que valorizam este meio de comunicação (no oriente as igrejas de tradição Ortodoxa e a Igreja Copta, no ocidente a Católica Romana e a Anglicana) incorporando símbolos litúrgicos, imagens, esculturas e ícones ao seu *modus credendi*. Em contraste, porém, existe denominações cristãs, predominantemente protestantes, que optam por excluir quaisquer representações do espaço sagrado. Às vezes, trata-se de uma proibição total - o santuário não contém nenhum tipo de decoração a não ser da tinta nas paredes; às vezes permita-se a presença de um único símbolo, o da cruz vazia pendurada num lugar central.

No Brasil, a tendência ao antisimbolismo é observável tanto nas denominações protestantes tradicionais (Batistas, Congregacionais etc.) quanto nas igrejas de cunho pentecostal (Assembleia de Deus). O motivo pela consciente exclusão de representações religiosas no santuário

se deve em grande parte às antigas tensões localizadas entre “os crentes” e a Igreja Romana, onde a mentalidade protestante é de se distanciar de qualquer manifestação que pudesse relembrar o Catolicismo. No contexto histórico mais abrangente, este anticatolicismo e a exclusão da arte sagrada remontam ao puritanismo inglês de Oliver Cromwell, cujo vandalismo iconoclasta e intolerância religiosa deixou marcas indelévels em santuários britânicos.

Tanto no puritanismo de Cromwell como na sua versão moderna, é frequentemente alegado que as representações típicas do cristianismo Católico Romano ou Ortodoxo ferem o princípio fundamental do Decálogo por constituírem ‘idolatria’. O problema com essa conclusão parece ser a sua confusão das categorias ‘idolatria’ e ‘iconografia’. Uma leitura natural do Decálogo revela que os ídolos proibidos (Êx 20.4-5) são imagens ou representações fabricadas *como ídolos*, isto é, *a fim de serem adorados*. O mandamento não exclui símbolos religiosos ou ícones em si, antes, a preocupação é com a prática da adoração de qualquer objeto ou criatura no lugar do culto ao único Deus criador. Evidentemente, se o mandamento legislasse contra qualquer e todo tipo de arte ou representação religiosa, as representações no Templo descritas em 1Rs 6.29, 7.36 seriam abominações cabíveis à denúncia, e os detalhes litúrgicos mencionados por Josefo bastante ‘suspeitos’ se não blasfêmias.

A iconografia do Templo de Jerusalém se apresenta, então, como obstáculo para aqueles que procuram excluir elementos simbólicos e litúrgicos do espaço sagrado à base de argumentos vinculados ao conceito da idolatria. Todavia, uma releitura dos relevantes textos bíblicos e extrabíblicos poderá ajudar esclarecer a distinção que existe entre ‘idolatria’ e ‘iconografia’, possibilitando, pois, o resgate da dimensão estética em diversas alas do protestantismo tradicional. Tal resgate, por sua vez, poderia contribuir à busca ecumênica pela tolerância religiosa entre Católicos Romanos e Protestantes.

Referências

- Angel, R. Andrew. *Chaos and the Son of Man*. London: T&T Clark, 2006.
- Batto, B.F. *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992.
- Gunkel, H. *Schopfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap 12*. Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.
- Kang, Seung, Il. ‘The “molten sea”, or is it?’ *Biblica* 89: 101-103, 2008.
- Levenson, D. Jon. *Creation and the persistence of Evil: the Jewish drama of divine omnipotence*. San Francisco: Harper and Row, 1988. (First Princeton Paperback printing 1994).
- Whiston, William. *Josephus the complete works*. Nashville: Thomas Nelson, 1998.

Marcus Throup - Graduado em Teologia pela Universidade de Oxford, Mestre em Teologia pela Universidade de Nottingham onde atualmente cursa o Doutorado em estudos neotestamentários. revthroup@yahoo.com.br

Dr. Andrew Angel - Professor de Estudos Neotestamentários, Universidade de Nottingham (St. John's College) Reino Unido, autor do livro "Chaos and the Son of Man: the Hebrew Chaoskampf tradition in the period 515 BCE to 200 CE" London: T&T Clark, 2006 . a.angel@stjohns-nottm.ac.uk