

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

O FENÔMENO DO TERCEIRO TEMPLO JUDAICO
E OS SÍMBOLOS DE ESPERANÇA

EGIVANILDO TAVARES DA SILVA

JOÃO PESSOA

2014

EGIVANILDO TAVARES DA SILVA

**O FENÔMENO DO TERCEIRO TEMPLO JUDAICO
E OS SÍMBOLOS DE ESPERANÇA**

Dissertação para requerimento do grau de mestre no Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.

Área de concentração: Ciências Sociais das Religiões, Educação e Saúde.

Linha de Pesquisa: Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos.

Orientadora: Prof^a Pós Dra Eunice Simões Lins Gomes.

**JOÃO PESSOA
2014**

S586f Silva, Egivanildo Tavares da.
O fenômeno do Terceiro Templo Judaico e os símbolos de
esperança / Egivanildo Tavares da Silva.-- João Pessoa, 2014.
150f.
Orientadora: Eunice Simões Lins Gomes
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE
1. Ciências das religiões. 2. Templo - historiografia -
simbologia. 3. Símbolos de esperança. 4. Templofania.
5. Poíélpis.

UFPB/BC

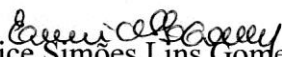
CDU: 279.224(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*“O FENÔMENO DO TERCEIRO TEMPLO JUDAICO E OS SIMBOLOS DE
ESPERANÇA”*

Egivanildo Tavares da Silva

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:


Eunice Simões Lins Gomes
(Orientadora/PPGCR/UFPB)


Gilvan de Melo Santos
(membro-externo/UEPB)


Edson Carvalho Guedes
(membro-interno/ UFPB)

AGRADECIMENTOS

Ao *Deus* sempiterno e imutável, o *Gaz Andare*, *absconditus* que se fez *revelatus* em Cristo, o mono-símbolo Teantrópico que epifanizou a *graça* sotérica, prenhe de Esperança. Por trazer-me a este mundo e guiar-me sempre em suas estradas escarpadas.

A *Dênia Simone de Andrade Silva Tavares*, esposa sem igual, que tem transformado a minha vida num Oásis em meio aos áridos desertos do viver; aos nossos filhos, *Erick David de Andrade Tavares*, *Débora Letícia de Andrade Tavares* e *Sarah Daniele de Andrade Tavares*; Aos meus pais, *Antonio João da Silva* e *Letícia Tavares da Silva*; Aos meus irmãos, irmã, cunhado, cunhadas e concunhados pela força, carinho e companheirismos sem os quais não poderia ter corrido tanto; Aos meus sogros, *Djalma Silva* e *Gilvanete de Andrade Costa Silva*, pelo apoio moral e espiritual tão relevante neste processo.

A profª e Pós Dra *Eunice Simões Lins Gomes*, pela exímia orientação, por me mostrar o caminho das pedras da Teoria do Imaginário e direcionar-me na senda acadêmica; Aos pesquisadores do GEPAI, berço de uma nova aprendizagem, em especial a *Virgínia Macêdo de Souza Silva*, por sua amizade e compartilhamento de conhecimentos e *Ramon Silva Silveira da Fonseca*, por sua paciência monástica que muito nos ensina; ao prof. *Ademar Simões* e sua esposa Dra *Zoraide* pela frutífera amizade.

Aos meus ilustres mestres Drs(as) do PPGCR-UFPB pela “maieutização”; Aos prof (s). Dr(s) *Edson C. Guedes* e *Thiago A. Avellar de Aquino* pelo “norte” na qualificação.

Aos Seminários: *Steades e Betel Brasileiro* por cederem de suas bibliotecas alguns livros que enriqueceram minha pesquisa; aos alunos dos seminários teológicos e da graduação de Ciências das Religiões da UFPB, por me oportunizarem momentos experienciais tão significativos no processo *aprendizagem-ensino-e-reaprendizagem*.

A profª *Maria dos Prazeres*, que de forma tão especial ajudou-me revisando o texto.

Enfim, a todos e a todas, que direta ou indiretamente, aproximado(a)s ou distantes, que contribuíram com esta construção, tornando-me devedor, muitíssimo obrigado!

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – <i>O tabernáculo. Na frente a pia e o altar de bronze</i>	23
Figura 2 – <i>Candelabro, mesa dos pães da proposição, e altar de incenso</i>	24
Figura 3 – <i>Arca da aliança</i>	24
Figura 4 – <i>Maquete do segundo Templo – Museu de Israel</i>	42
Figura 5 – <i>Arco de Tito em Roma – ano 70 d.C.</i>	46
Figura 6 – <i>Sinagoga (arte inspirada na Kahal Zur Israel-PE)</i>	63
Figura 7 – <i>Calendário Judaico</i>	100
Figura 8 – <i>Kotel Maariv (Muro das lamentações), Jerusalém</i>	114
Figura 9 – <i>Lado A da moeda: Frente do Templo, lado B: Lulav e Etrog</i>	117
Figura 10 – <i>Nicho para guardar os rolos da Torah, acima arte do Templo</i>	122
Figura 11 – <i>Rabino-chefe do Tsahal, Shlomo Goren tocando o shofar em 1967</i>	130
Figura 12 – <i>Fac-símile da Revista Time vol. 134, n. 16</i>	136
Figura 13 – <i>Autor sobre o Monte das Oliveiras apontando para o Domo da Rocha</i>	138
Figura 14 – <i>Maquete do Beit HaMikdash em exposição no Instituto do Templo</i>	139

LISTA DE ABREVIACÃO E SIGLAS

NVI	Nova Versão Internacional
NTLH	Nova Tradução na Linguagem de Hoje
BJ	Bíblia de Jerusalém
BJC	Bíblia Judaica Completa – <i>Tanakh Brit HaDasha</i>
BH	Bíblia Hebraica

Antigo Testamento

Gn	Gênesis	Pv	Provérbios
Êx	Êxodo	Ec	Eclesiastes
Lv	Levítico	Ct	Cântico dos cânticos
Nm	Números	<i>Sb</i>	<i>Sabedoria</i>
Dt	Deuteronômio	<i>Eclo</i>	<i>Eclesiástico</i>
Js	Josué	Is	Isaías
Jz	Juízes	Jr	Jeremias
Rt	Rute	Lm	Lamentações
1Sm	1 Samuel	<i>Br</i>	<i>Baruque</i>
2Sm	2 Samuel	Ez	Ezequiel
1Rs	1 Reis	Dn	Daniel
2Rs	2 Reis	Os	Oséias
1Cr	1 Crônicas	Jl	Joel
2Cr	2 Crônicas	Am	Amós
Ed	Esdras	Ob	Obadias
Ne	Neemias	Jn	Jonas
<i>Tb</i>	<i>Tobias</i> ¹	Mq	Miquéias
<i>Jd</i>	<i>Judite</i>	Na	Naum
Et	Ester	Hc	Habacuque
<i>1Mc</i>	<i>1 Macabeus</i>	Sf	Sofonias
<i>2Mc</i>	<i>2 Macabeus</i>	Ag	Ageu
Jó	Jó	Zc	Zacarias
Sl	Salmos	Ml	Malaquias

¹ Os livros grafados em *itálico* pertence ao cânon de tradição Católica, e são denominados de Deuterocanônicos.

Novo Testamento

Mt	Mateus
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jo	João
At	Atos
Rm	Romanos
1Co	1Coríntios
2Co	2Coríntios
Gl	Gálatas
Ef	Efésios
Fp	Filipenses
Cl	Colossenses
1Ts	1Tessalonicenses
2Ts	2Tessalonicenses
1Tm	1Timóteo
2Tm	2Timóteo
Tt	Tito
Fm	Filemon
Hb	Hebreus
Tg	Tiago
1Pe	1Pedro
2Pe	2Pedro
1Jo	1João
2Jo	2João
3Jo	3João
Jd	Judas
Ap	Apocalipse

RESUMO

O Fenômeno do Terceiro Templo Judaico e os Símbolos de Esperança. Sob este título construímos esta dissertação, procurando descrever e analisar como se estrutura a esperança nos símbolos que evocam o Terceiro Templo Judaico, por meio de uma tríplice abordagem: História, Antropologia e Teologia. Realizamos uma pesquisa de caráter bibliográfico valendo-nos do método Qualitativo. A pesquisa foi estruturada em três momentos: o primeiro, que trata da historiografia do Templo e sua instauração simbólica; o segundo, sob o viés da Teoria Geral do Imaginário de Durand, onde analisamos pela Hermenêutica Simbólica, os símbolos de esperança do Terceiro Templo, nas Sinagogas e nos ritos judaicos; por último, identificamos e construímos o conceito categorial dos símbolos como *Poiélpis*, ou seja, geradores de esperança. Analisamos os símbolos que geram a esperança do Terceiro Templo na visão teológica judaica e cristã, como a força dos símbolos no Instituto do Templo em Jerusalém. Consideramos os símbolos, identificados na literatura judaica e no Instituto do Templo, como símbolos inelutáveis que dão sentidos e estruturam a esperança judaica que um dia os judeus edificarão seu Terceiro Templo em Jerusalém, sobre o monte Moriá.

Palavras-chaves: Templo; Símbolo; Esperança; *Templofania*; *Poiélpis*.

ABSTRACT

The Third Jewish Temple Phenomenon and Symbols of Hope. Under this heading we have constructed this dissertation, trying to describe and analyze how is made the structure of the hope about the symbols that evoke the Third Jewish Temple, through a threefold approach: History, Anthropology and Theology. We have conducted a survey of bibliographical character drawing upon the Qualitative method. The research was structured in three stages: the first one, which deals with the history of the Temple and its symbolic establishment; the second one, under Durand's General Theory of Imaginary, where we analyzed through the symbolic Hermeneutic, symbols of hope for the Third Temple in the synagogues and in Jewish rites; finally, we've identified and we've built the concept of categorical symbols as *Poiélpis*, ie generators of hope. We've analyzed the symbols that generate hope for the Third Temple in a Jewish and Christian theological vision, as the power of symbols in the Temple Institute in Jerusalem. We've consider the symbols identified in Jewish literature and the Temple Institute, as ineluctable symbols that give structure to the Jewish hope that one day the Jews will build their Third Temple in Jerusalem on Mount Moriah.

Keywords: Temple; symbol; hope; *Templofania*; *Poiélpis*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O TEMPLO E SUA INSTAURAÇÃO SIMBÓLICA	20
1.1 Do Tabernáculo ao Primeiro Templo	22
1.2 Segundo Templo, destruição e Diáspora	32
1.3 Instauração dos Símbolos Templum, Sionismo e Instituto do Templo	46
2 IMAGENS TEMPLOFÂNICAS: SINAGOGAS E RITOS	59
2.1 A Sinagoga e os símbolos do Terceiro Templo	60
2.2 O imaginário do Terceiro Templo nos ritos: Orações e Casamento	77
2.3. O calendário judaico e os símbolos do Templo	96
3 POIÉLPIS: OS SÍMBOLOS DE ESPERANÇA DO TEMPLO.....	102
3.1 Os Símbolos <i>Poiélpis</i> do Templo	103
3.2 O imaginário escatológico do Terceiro Templo.....	122
3.3 O Instituto do Templo e a Esperança Simbólica	135
CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
REFERÊNCIAS	144

INTRODUÇÃO

Nosso percurso em relação ao objeto de estudo remonta ao ano de 1996, quando fizemos uma viagem para o Oriente Médio. Na Palestina, seguimos do sul da Judéia até as montanhas da Galiléia, ao norte. Dos vales férteis aos secos, do rio Jordão ao Mar Mediterrâneo, da colina do Tambor até o Monte Gerizim, do Mar da Galiléia ao Mar Morto. Enfim, no Monte das Oliveiras, onde se tem uma panorâmica da cidade de Jerusalém, bem a nossa frente brilhava a cúpula dourada da Mesquita de Omar no milenar Monte do Templo.

Ao tomarmos conhecimento que naquele monte estiveram o Primeiro e o Segundo Templos, indagamos sobre o Templo judeu. Só então ficamos sabendo que os judeus não têm um Templo, mas somente Sinagogas; perguntamos novamente por que os judeus não tinham um Templo. Esta não era uma resposta para um guia turístico, mas para algum especialista em judaísmo. Decidimos então pesquisar sobre o Templo judaico, e partimos para faculdade de Teologia, onde ampliamos a visão da Escritura Sagrada (Bíblia) e possibilidades de interpretação. Passamos a ensinar teologia, logo após nos licenciemos em pedagogia e fundamentamos a práxis pedagógica. Na proporção que aprofundávamos a pesquisa, tomamos conhecimento da existência do “Instituto do Templo” e do movimento ativista “Os Fiéis da Terra e do Monte Templo em Israel”.

No ano de 2008, regressamos a Israel onde presenciamos *in loco* o Candelabro de ouro, que já está preparado para o futuro Templo. São mais de 100 utensílios que já foram confeccionados, como o candelabro de ouro, o altar, a mesa, os vasos sagrados e etc., mesmo assim os judeus se sentem impedidos de construir seu Templo. Com o interesse em aperfeiçoar os estudos, começamos a participar do Grupo de Estudo e Pesquisa em Antropologia do Imaginário - GEPAI na UFPB. Depois que iniciamos as pesquisas nas bases da Teoria Geral do Imaginário de Gilbert Durand, foi possível uma compreensão mais significativa do Fenômeno do Terceiro Templo Judaico.

Razões como estas nos impulsionaram a desenvolver esta pesquisa. A problemática foi construída em torno do símbolo sagrado mais significativo da religião judaica: o “Templo”. Foi possível identificar que existe uma dualidade na proposta de construção do Terceiro Templo: constroem as peças, mas não podem construir o Templo que deve ser construído. Uma espécie de “não-sim”, fundamentados e movidos em esperanças.

No processo de profundização surgiu a questão-problema: O que estrutura esta esperança dos judeus, - que se mantém acesa por quase vinte séculos -, que um dia poderão

construir o Terceiro Templo em Jerusalém, no mesmo Monte que esteve o Primeiro e o Segundo?

Buscamos entender como se configura essa Esperança imbuída de persistência e resistência, focada num mesmo objeto (Templo), voltado a um único Estado (Israel), numa mesma cidade (Jerusalém) no mesmo local (Monte Moriá), um espaço *sui generis*. Levando em consideração que o surgimento do moderno Estado de Israel ocorreu em 1948 e a conquista de Jerusalém oriental em 1967, e que estes eventos não foram suficientes para os judeus ortodoxos reerguerem seu Templo, pois ainda insistem em construir no primeiro *local*, que levantamos a questão sobre a *estrutura* desta *Esperança*.

Voltando ao nosso objeto de estudo e considerando que se trata de uma dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba na área de concentração: *Ciências Sociais das Religiões, Educação e Saúde*, na Linha de Pesquisa: *Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos* que ressaltamos as escolas que elegemos para construção do projeto.

Filoramo e Prandi (2010) apresentam as principais escolas das Ciências das Religiões (*Fenomenológicas, Histórico-religiosas, Sociológicas Clássicas e Contemporâneas, Psicológicas Contemporâneas e Clássicas e as Antropológicas*) que se debruçam sobre o fenômeno religioso, sua gênese e complexa identidade; dentre as quais escolhemos a Antropológica, Histórica e a Teológica trabalhada em Hock (2010).

Kant distinguiu a Antropologia em fisiológica e pragmática (ABBAGNANO, 2003, p. 67). As escolas de Antropologia social e Antropologia cultural se desenvolvem com Edward Barnett Tylor (1832-1917) com sua *teoria do animismo*, e recebe o *status* de Antropologia geral e religiosa com Bronislaw Malinowski (1884-1942), e Roger Bastide (1898-1974) segundo Filoramo e Prandi (2010).

O francês Lévi-Strauss insere a antropologia na base do estruturalismo e Clifford Gertz passa a representar a Antropologia Simbólica americana vertente da Antropologia Cultural (HOCK, 2010). A Antropologia Simbólica “[...] iniciada com Max Scheler e constituída em profundidade com Ernst Cassirer, em seu clássico *Filosofia das Formas Simbólicas*” (FERREIRA-SANTOS; ALMEIDA, 2012, p. 83), tem seu grande impulso nos estudos transdisciplinares do Círculo de Eranos (1933-1988).

Em Eranos, como bem afirma Durand (1982, p. 25) “[...] em Ascona, no Ticino Suíço [...] foi a que se criou um pensamento *antropológico novo* [...] se colocou decididamente no contexto das *imagens* significativas da representação humana” (grifo nosso). Durand

denomina de “Nova Antropologia” (1983, p. 21) a produção proveniente de Eranos que privilegia o símbolo e o mito.

De acordo com Durand o material da Antropologia é o imaginário, e o seu objeto fundamental é o símbolo (1996, p. 68),

[...] no fenômeno humano, é a ‘representação’ compreensiva que legisla e atribui um sentido à ‘coisa’ passível de análise. Dito de outras palavras, o material da antropologia, o imaginário, para o qual convergem os sectores mais díspares da investigação antropológica, escapa ao arbitrário do signo formal, sendo sempre simbólico, isto é semântico e não semiológico. O objeto fundamental da antropologia, como já o pressentia Durkheim, é realmente o símbolo [...]

Durand conclui: “A ambição da objectividade antropológica é apenas a de nos fazer compreender qual é o mito em especial que equilibra e exalta uma determinada situação humana em particular. Por aí, ela faz-nos ‘compreender’ qualquer situação humana” (1996, p. 70 sic). A objetividade antropológica se encontra nos mitos diretores, ou seja, numa narrativa simbólica.

Diante do exposto, mesmo que de forma sucinta, acreditamos que é possível considerar o valor da pesquisa sobre a estrutura da Esperança do Terceiro Templo Judaico, e desconfiamos que fosse bem mais compreendida, a partir, de suas imagens simbólicas, por se tratar de uma *Esperança Simbólica*, fomentada no imaginário judaico religioso, em especial nas Sinagogas, ou seja, uma Esperança de caráter *antropológico*.

Teoricamente estruturamos a pesquisa em três bases: *historiográfica*, *antropológica* e *teológica*. O método histórico por ser a *História* “a busca, a pesquisa e também os resultados compilados na obra histórica” (AQUINO et al, 1999, p. 21). Entendemos que a *história* se constitui num meio favorável para nossa primeira abordagem, pois através da historiografia do Templo pudemos compreender melhor a sua formação simbólica; em seguida, partimos para a *Antropologia* e analisamos os símbolos de esperança inerentes ao Templo dentro da Sinagoga. Por fim, fizemos uma análise dos símbolos de esperança com aspectos escatológicos do Terceiro Templo pelos aportes da *Antropologia e Teologia*, que acreditamos serem mais bem compreendidos nestes aspectos, pois envolve cosmovisões judaico-cristã que convergem ao mesmo imaginário.

Desenvolvemos inicialmente uma revisão de literaturas no *Domínio Público* (2012), no *Scielo* (2012), e nos acervos on-lines de dissertações e teses das universidades: USP, UNESP, UFRJ, PUC,s, etc., utilizando as palavras: *Temple*, *El Templo*, *Templo judaico*, *Terceiro Templo*, nas mais diferentes áreas acadêmicas: Ciências das Religiões, História,

Sociologia, Arqueologia, Teologia e etc., Identificamos a presença de teses e dissertações voltadas para o tema do Templo judaico, mas sempre voltados para os Primeiro e Segundo Templos. As literaturas, ainda que em número bem resumido, que tratam do Terceiro Templo, tem apenas o enfoque profético da teologia.

Vale salientar que em Israel existem obras com teorias prospectivistas voltadas para o *local* específico do Templo, que buscam identificar onde esteve o Primeiro e o Segundo Templos; não da razão do seu fenômeno atual que se manifesta provocando ansiedade entre os judeus e preocupação entre os árabes. As teses estão centradas somente na questão espacial no Monte Templo, as teorias do *Norte*, do *Centro* e do *Sul*: O Monte do Templo no Domo da Rocha (Dr. Leen Ritmeyer, Dr. Dan Bahat); o Monte do Templo para o Norte (Dr. Asher Kaufman); A Hipótese do Sul Introduzido (Tuvia Sagiv) (TEMPLEMOUNT, 2012).

Realizamos uma pesquisa, descritiva, bibliográfica e documental. Por compreender que o nosso objeto de estudo – “o Templo Judaico” – está entranhavelmente presentificado nos símbolos Sinagogais e nos livros sagrados, como a *Tanach*, o *Talmud* e o *Zohar*; assim, partimos da historiografia dos judeus em busca da formação dos símbolos do Templo que se perpetuaram na simbologia judaica e os nutriram de esperança.

Na realização dos estudos bibliográficos fundamentamos a pesquisa na literatura judaica: A *Tanach*, a Bíblia judaica completa; *Pirquê Avot*, parte do Talmud; O *Zohar*; o livro da mística judaica; *Machzor*, livro de orações; O *Estado Judeu*, livro principal do sionismo; *Mishné Torá*, comentário de Maimônides; Site oficial do *Instituto do Templo*, e o *Livro judaico dos Porquês*, que explica o raciocínio por trás dos costumes, como muitas outras literaturas judaicas de grande relevância.

Considerando a significância desta pesquisa para as Ciências das Religiões que esclarecemos que ela não se enquadra nos moldes tradicionais da academia, “[...] portanto não adotamos o método objetivista da ‘explicação’ nem o método subjetivista da ‘compreensão’ (GOMES, 2011, p. 17). Trata-se de um método que não separa sujeito do objeto, pois está fundamentado epistemologicamente num *Paradigma Holonômico*, “[...] cuja motivação é a sutura epistemológica entre natureza e cultura, realizada por meio da função simbólica, em razão do caráter mediador desta (TEIXEIRA & ARAÚJO, 2011, p. 14).

O termo holonômico, do grego *holos* = “todo”, e *nomos* = “lei”, “a lei do todo”, não considera ruptura entre o homem, a cultura e a natureza, entre o sujeito e o objeto. “[...] o termo holonômico se refere à estruturação e ao funcionamento de totalidades, razão pela qual é mais adequado que o termo holista” (TEIXEIRA, 1990, p. 32).

O *Paradigma Holonômico*, segundo Teixeira e Araújo (2012, p. 17) “[...] caracterizado pela complexidade, o todo é sempre uma unidade complexa, porque as relações entre as partes que compõem são simbolicamente tecidas”. Este método não se limita a lógica aristotélica do *tertium non datur* (terceiro dado excluído), e, portanto estabelece o princípio da *similitude*, ou seja, o *tertium datum* (terceiro dado incluído), onde o sujeito e objeto são significantes de um mesmo significado por uma lógica dialógica, contraditória, estruturada no próprio *tertium datum* (DURAND, 1998).

Reafirmando que a base do método da pesquisa é antropológica, que fizemos uma incursão preliminar sobre A teoria do Imaginário que norteou a pesquisa, a partir do segundo capítulo. Elegemos a teoria de Durand para analisar os símbolos e compreender a estrutura da esperança judaica no que se refere ao seu Terceiro Templo.

A Teoria Geral do Imaginário (TGI), defendida como tese doutoral em 1960, pelo filósofo francês Gilbert Durand (1921 - 2012), na universidade de Grenoble, França. Ele desenvolveu uma teoria que de forma específica definiu o *imaginário* como “a essência do espírito” que tem por finalidade “o esforço do ser para erguer uma *esperança viva* diante e contra o mundo objetivo da morte” (DURAND, 2002, p. 432 – grifo nosso).

Diante da grande *angústia existencial* oriunda da morte e do tempo que escapa o homem forja suas imagens sob o fim de significar sua existencialidade (DURAND, 2002). As imagens se organizam no imaginário e segundo Durand (2002, p.18) “O imaginário – [...], o conjunto de imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*”. Assim sendo, “o imaginário é o reservatório concreto da representação humana em geral, onde se vem inscrever o trajecto reversível que, do social ao biológico, e vice-versa, informa a consciência global, a consciência humana” (DURAND, 1996, p. 65).

Este “reservatório” da representação humana em geral é o que Durand classifica em outra metáfora de “[...] ‘museu’ – que denominamos o *imaginário* – de todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a serem produzidas” (1998, p.6). Assim, o imaginário, um “museu” de imagens dinâmicas que não se desgastam, nem envelhecem, mas se atualizam, e se organizam e, portanto podem sempre representar a coisa evocada através do *símbolo*.

A Teoria Geral do Imaginário foi “concebida como uma função geral de equilíbrio antropológico” (DURAND, 1993, p. 74). “A imaginação é uma faculdade, o imaginário é o processo desta se atualizar” (STRONGOLI, 2005, p. 147) e, de acordo com o balanço antropológico estabelecido por Durand, “[...] a função de imaginação é, acima de tudo, uma função de ‘eufemização’, [...] dinamismo prospectivo que através de todas as estruturas do projeto imaginário, tenta melhorar a situação do homem no mundo” (DURAND, 1993, p. 99).

Durand trabalha em sua tese com a “morfologia classificadora das estruturas do imaginário” (DURAND, 2002, p. 378). Ele apresenta dois *Regimes* estruturantes das imagens: o *Diurno*, que é o da antítese, e o *Noturno*, o dos eufemismos. Um regime representando a racionalidade (*Diurno*) e outro a emotividade (*Noturno*).

Os *Regimes* organizam as imagens numa tripartição de *Estruturas*, que são os “protocolos normativos das representações imaginárias”: a *heróica*, de combate a negatividade da morte e do tempo que escapa; a *mística*, a de inversão da negatividade, e a *dramática*, que realiza a síntese da tensão dos opostos (DURAND, 2002, p. 51-64).

Estas estruturas são três maneiras fundamentais de responder diante da morte: “[...] tomando as armas e enfrentando o inimigo [heróica], ou construindo uma harmonia que não permita a aproximação da morte [mística], ou ainda considerando a ciclicidade do tempo transformando-o em renovação em lugar de morte [dramática]” (PITTA, 1996, p.111).

O fio condutor psicológico da teoria de Durand se fundamenta em três Reflexos Dominantes: *postural*, *digestivo* e *rítmico*, que buscou na Escola de Leningrado (Betcherev, Oufland, Ouktominsky), “reflexo organizadores dos outros reflexos por inibição ou reforço” (DURAND, 1993, p. 78).

A dominante *postural* correspondendo a estrutura das imagens *heróicas* que figuram contra o tempo e a morte tem por regime o *diurno*; a dominante *digestiva* corresponde a estrutura das imagens *místicas* que buscam acomodar, assim como a alimentação se acomoda ao ventre, o regime é o *noturno*; a *postural rítmica [sexual ou copulativa]* correspondem as estruturas das imagens *dramáticas [sintéticas ou disseminatórias]* que une os opostos por meio da cópula e anuncia o progresso, também relacionado ao regime *noturno* (DURAND, 1993, p. 81-82).

As imagens que se organizam nos regimes: *Diurno* e *Noturno* se formam, a partir dos reflexos dominantes, que por sua vez criam a base das imagens no *schème* (esquema), o seu eixo básico (PITTA, 2005). “O esquema é uma generalização dinâmica e afetiva da imagem, constitui a factividade e a não-substantividade do imaginário” (DURAND, 2002, p. 60). O *schème* de Durand é o mesmo que o “símbolo funcional” de Piaget, e o “símbolo motor” de Bachelard que formam (DURAND, 2002), a matriz das imagens.

Durand esclarece que “a diferença entre os gestos reflexológicos que descrevemos e os esquemas é que estes últimos já não são apenas engramas teóricos mas trajetos encarnados em representações concretas precisas” (DURAND, 2002, p. 60). O *schème* como esquema das imagens é substantivado pelo *arquétipo*, que será representado no *símbolo* que por sua vez terá sua preservação no *mito*, a narrativa simbólica.

A motivação do símbolo para Durand terá como marco referencial o *Trajeto Antropológico*, pois ele “representa a afirmação na qual o símbolo deve, participar de forma indissolúvel para emergir numa espécie de ‘vaivém’ contínuo nas raízes inatas da representação do sapiens e, na outra ‘ponta’, nas interpelações do meio cósmico e social” (1998, p. 90).

O *Trajeto Antropológico* se instaura entre o homem e o meio, não havendo mais ruptura entre sujeito e objeto. O homem imagina a partir de seus impulsos biológicos (*reflexos dominantes*), ou a partir, das intimações objetivas provocadas pelo “meio” (*cósmico-social*). São dois polos motivadores de uma gênese recíproca que determinam um tipo de lei sistêmica, conforme nos afirma seu autor,

Na formulação do imaginário, a lei do “trajeto antropológico”, típica de uma lei sistêmica, mostra muito bem a complementaridade existente entre o *status* das aptidões inatas do *sapiens*, a repartição dos arquétipos *verbais* nas estruturas “*dominantes*” e os complementos pedagógicos exigidos pela neotenia humana. [...] Reciprocamente, contudo para sua formação todo símbolo necessita das estruturas dominantes do comportamento cognitivo inato do *sapiens* (DURAND, 1998, p. 90,91).

Durand insere a motivação do símbolo no *Trajeto Antropológico* e define a imaginação como sendo simbólica. Ele parte do pressuposto que “a consciência dispõe de duas maneiras de representar o mundo, uma *direta*, quando a coisa parece está presente no espírito, e outra *indireta*, quando não pode ser representada em “carne e osso” à sensibilidade (DURAND, 1993). Na realidade esta bipartição expressa somente que “consciência dispõe de diferentes graus de imagens” (DURAND, 1993, p. 8).

Considerando que adequação ou inadequação da imagem é realizada por meio de um signo viúvo de significado que não é mais do que um símbolo. “O símbolo [em Durand] defini-se como pertencente à categoria do signo” (1993, p. 8). Ele distingue dois tipos de signos: os *arbitrários*, puramente indicativos e os *alegóricos*, que remetem para uma realidade significada dificilmente apresentável (1993, p. 9). Quando o “significado não pode ser de modo algum apresentável e o signo só pode referir-se a um sentido e não a uma coisa sensível” (1993, p.10), então, se chega à imaginação simbólica.

A imaginação é simbólica e operacionaliza através da mediação do símbolo. “O símbolo é, pois, uma *representação* que faz *aparecer* um *sentido secreto*, é a *epifania* de um *mistério*” (1993, p. 12 – *grifo do nosso*). O mistério que se revela através da imaginação indireta, a imaginação simbólica, que só poderá ser compreendida através de uma

Hermenêutica Simbólica, que se vale do *método das convergências* das hermenêuticas, sejam elas redutoras [arqueológicas] ou instauradoras [escatológicas] (DURAND, 1993).

“*O Fenômeno do Terceiro Templo Judaico e os Símbolos de Esperança*”. A intitulação da pesquisa deve-se a três princípios que consideramos relevantes: *primeiro*, pelo fato do *Terceiro Templo Judaico* ser, no momento, apenas um *fenômeno*, que se materializa por meio do Instituto do Templo em Jerusalém, não o Templo em si, mas sua mobília; *segundo*, por ser tão esperançado pelos *judeus ortodoxos* para poder cumprir 205 mandamentos da Torá que só será possível com o Templo erguido (INSTITUTO DEL TEMPLO, 2012), “[...] segundo o Instituto Gallup, 85% dos judeus têm esse desejo” (MCQUAID & HIRT, 2005, p. 28 – grifo nosso); *terceiro*, por esta *esperança* ter sido preservada e fomentada através de suas literaturas sagradas e pelos símbolos Sinagogais, ou seja, por ser uma esperança simbólica e essencialmente antropológica.

O objetivo Geral da pesquisa consiste em *Descrever e Analisar como se estruturam os símbolos de esperança que evocam o Terceiro Templo Judaico*, desse modo buscamos *primeiro* identificar e descrever na história do Templo a sua formação simbólica; *segundo*, analisar o imaginário nos símbolos e nos ritos Sinagogais; *terceiro*, descrever o aspecto dinâmico e categórico dos símbolos *poiélpis*² que preconizam a edificação do Terceiro Templo.

A pesquisa está estruturada em três momentos plurissignificativos que respondem a três questões. Capítulo Primeiro: **O Templo e a instauração simbólica**, que tem por método de procedimento o histórico e por objetivo descrever a origem do Templo e a sua representação simbólica através da história. Este capítulo se estrutura em três partes: *Do Tabernáculo ao Primeiro Templo; Segundo Templo, destruição e diáspora; Instauração dos Símbolos Templum, Sionismo e Instituto do Templo*.

O Segundo Capítulo: **Imagens Templofônicas: Sinagogas e ritos**. O método de abordagem deste capítulo é de cunho antropológico e tem por objetivo analisar os símbolos epifanizadores do Templo. Ele foi fundamentado pela Teoria Geral do Imaginário de Durand. Este capítulo está subdividido em três partes: *A Sinagoga e os símbolos do Terceiro Templo; O imaginário do Terceiro Templo nos ritos: Orações e Casamento; O calendário judaico e os símbolos do Templo*.

² *Poiélpis*, termo que criamos para designar as categorias funcionais dos símbolos que estudamos. O verbo *Poiéō* (Ποιέω) no grego significa “criar”, “causar”, “prover” e o substantivo grego *Elpís* (Ελπίς) significa esperança (TAYLOR, 1980).

O Terceiro Capítulo: ***Poiélpis: Os símbolos de Esperança do Templo***. Neste capítulo o objetivo é abordar o poder dos símbolos e sua categoria geradora de esperança em oposição aos que querem furtar-lhes a esperança. Procedemos pelas vias metodológicas da antropologia e da teologia, considerando que ambas propõem um *arché* (princípio) e um *télos* (fim escatológico) que se materializa no Instituto do Templo. Numa divisão tríplice: *Os símbolos Poiélpis do Templo*; *O imaginário escatológico do Terceiro Templo*; *O Instituto do Templo e a Esperança*, que abordamos os aspectos convergentes e divergentes sobre o Terceiro Templo entre cristãos e judeus.

A nossa consideração final paira na proposição que a teoria do imaginário é um dos vieses mais plausíveis para se aproximar do Fenômeno do Terceiro Templo Judaico. Partimos dos pressupostos que a Teoria do Imaginário é uma ciência interdisciplinar, de essência antropológica, que permite abordagens plurissignificativas, que busca responder a grande angustia existencial diante da morte e do tempo que passa (DURAND, 2002).

O Fenômeno do Terceiro Templo Judaico e os Símbolos de Esperança é uma pesquisa que se traduz na busca de sentido para um *modus operandi* existencial entre o “já e o ainda-não” escatológico do mundo judaico, mas que se movimentam na dinâmica da esperança do devir permeada pelos símbolos.

Esperamos que, juntos possamos mergulhar neste mundo imaginário, onde os símbolos possibilitam “encontros” e “desencontros” com o mistério, e extrair desta Esperança *Templofânica* subsídios que signifiquem o nosso próprio viver. Nesta viagem pela senda da literatura judaica, que nos guia até o monte sagrado de Sião, somos convidados a adentrarmos nos símbolos que estruturam a esperança e anunciam o devir tão esperançado; por isso, tomemos o “cajado” do peregrino-pesquisador e partamos em busca deste *Fenômeno do Terceiro Templo e seus Símbolos de Esperança*.

1 O TEMPLO E SUA INSTAURAÇÃO SIMBÓLICA

Porém ireis ao lugar que escolherá o Eterno, vosso Deus, dentre todas as vossas tribos, para ali por o seu nome; pelo lugar de Sua morada [...] E me farão um santuário e morarei entre eles (Dt 12.5; Êx 25:8 - Torá).

Na busca de compreensão da instauração dos *Símbolos Templum*, partimos das origens arquetípicas do Templo: O Tabernáculo. Faremos uma abordagem histórica como afirma Durkheim (1989, p. 31) “[...] A história, com efeito, é o único método de análise explicativa que a elas se pode aplicar. Apenas ela nos permite decompor uma instituição em seus elementos constitutivos, pois no-los mostra surgindo no tempo, uns após os outros”.

A nossa aproximação inicial do Templo terá como fonte a **Tanach**, a Bíblia judaica completa, conhecida entre os cristãos como Antigo Testamento. A palavra *Tanach* é um acróstico que divide o cânon judaico em três partes: (1) *Torah* (*Pentateuco*) Os primeiros cinco livros que representam a Lei de Moisés: Gn; Êx; Lv; Nm e Dt. (2) *Neviym* (*Profetas*), a segunda parte está dividida em *Profetas Anteriores*: Js; Jz; 1 e 2Sm; 1 e 2Rs; e *Profetas Posteriores*: Is; Jr; Ez e Os 12 profetas menores. (3) *Chethuvym* (*Escritos ou Hagiografos*), os livros da terceira parte estão divididos em três seções: *Poéticos*: Sl; Pv; Jó; *Megilloth* (*rolos*): Rt; Ct; Ec; Lm; Et e *Os históricos*: Dn; Ed e Ne; 1 e 2Cr (SOARES, 2003).

A Bíblia (*Tanach*) é a primeira literatura a descrever a trajetória do Templo judaico, inicia com o livro do Gênesis (*Bereshit*) e finaliza com o de Crônicas (*Drivê Haiamim*); começa com Deus (Gn 1.1) criando todas as coisas e termina com uma ordem de Deus para construir um Templo em Jerusalém (2Cr 36:23).

Não nos limitaremos exclusivamente à Escritura Sagrada dos judeus, buscaremos um aporte no clássico a *História dos Hebreus* de Flávio Josefo (37/8-110 d.C), historiador judeu que vivenciou o cerco romano em 70, participou de resistências e contemplou a queda do Segundo Templo. De origem sacerdotal era versado no Antigo Testamento e profundo conhecedor das economias litúrgicas do Templo. Outra referência da pesquisa será *A História de Israel no Antigo Testamento* do Dr Samuel J. Schultz, acadêmico, tanto na área do ensino quanto da produção literária. Foi professor de Antigo Testamento no Wheaton College de 1949 a 1980.

Em favor da historicidade do Templo nos aportaremos na Arqueologia Bíblica. Tomaremos por base as clássicas obras: *Instituições de Israel* do arqueólogo francês Roland

de Vaux (1903-1971), que fundou a *École Biblique de Jérusalem* e coordenou as descobertas dos Rolos do Mar Morto, como também *Arqueologia do Velho Testamento* do Dr Merrill F. UNGER, professor de Velho Testamento no Seminário de Dallas.

Na proporção em que construirmos o conteúdo faremos considerações conceituais sobre o símbolo, pois entendemos que a própria história do Templo vai desvelando a instauração do simbolismo do mesmo, pois segundo Alleau (1976, p. 9) “penetrar no mundo dos símbolos é tentar perceber as vibrações harmônicas e, de certa forma, *adivinhar uma música do universo* [...]”

Considerando que a queda do Primeiro Templo, em 586/7 a.C., inicia a Primeira Diáspora onde os Símbolos começam a ganhar expressão com o surgimento das Sinagogas. A partir da reconstrução do Segundo Templo, os símbolos são suprimidos pela realidade sacrificial, mas entre os diásporados se perenizam.

A destruição do Segundo Templo no ano 70 d.C. promove a Segunda Diáspora, que culmina com a substituição dos sacrifícios pelos símbolos Sinagogais e se inaugura uma nova face do judaísmo: o simbólico. A sobrevivência da religião judaica será garantida na instauração dos Símbolos; os sábios rabinos, intérpretes da Torá, registram a Torá oral, que se denominou de Mishná e Talmude (MALANGA, 2005).

A diáspora não somente afastou os judeus de sua pátria, mas também lhe trouxe alguns desconfortos e rejeição onde chegaram. O antijudaísmo e o anti-semitismo deram origem ao Sionismo, que culminou num projeto de construção de um Estado Judeu, que após o holocausto, se efetivou na Palestina, na antiga pátria bíblica (MORIN, 2007). Em 1967, estourou a Guerra dos Seis Dias que garantiu a Israel a conquista da Cidade de Jerusalém, e a esplanada do Monte Templo, que após dez dias de conquista fora devolvido a Waqfa Muçulmana - o controle de lugares sagrados.

A esperança de ver o Templo reconstruído no local da Mesquita foi frustrado (temporariamente), a partir daí, surgiu o Instituto do Templo que tem construído as peças (Menorá, Altares, Instrumentos musicais, etc.) do futuro Templo e alimentado as esperanças judaicas através dos símbolos concretos do mesmo. De acordo com Durand “[...] o símbolo constitui, precipita-se a totalidade da cultura humana, como uma mediação perpetua entre a Esperança dos homens e a sua condição temporal” (1983, p. 108).

Entendemos, a partir de pesquisas realizadas com a Teoria do Imaginário, que os símbolos e a esperança mantêm uma relação imbricatória e, desconfiamos que talvez esta seja uma das razões que o imaginário do Templo reconstruído pelos judeus seja tão esperançado.

1.1 Do Tabernáculo ao Primeiro Templo

A historiografia do Templo inicia-se com o Tabernáculo, uma tenda construída no deserto, após o êxodo do Egito. Por volta do século XV os hebreus se acamparam nas encostas do monte Sinai e segundo a narrativa bíblica (Êx 24-32) Moisés, seu líder subiu ao monte e, depois de quarenta dias desceu com o projeto do Tabernáculo. A palavra Tabernáculo de acordo com Champlin (2001, p. 308) “[...] deriva da palavra latina *tabernaculum*, que é diminutivo de taberna, um barraco, e refere-se a uma moradia transitória, como uma barraca”.

Em busca de compreensão do vocábulo tabernáculo, percebemos que existem nove palavras na Bíblia hebraica (*Tanach*), que representam o Tabernáculo, e três no Novo Testamento grego³:

No hebraico. 1. Ohel (dez), cerca de 200 vezes no Antigo Testamento, desde Êxo. 26 a Mal. 2.12. **2. Mishkan** (uma residência, local de moradia), usado cerca de 140 vezes no Antigo Testamento. Exemplos: Êxo. 25.9; 27.19; 40.38; Lev. 8.10; Jos. 22.19, 29. **3. Sok** (cobertura, tenda): Sal. 10.9; 27.5; 76.2; Lam. 2.6; Jer. 25.38. **4. Sukkah** (enrolar, cobertura, tenda, cabana): usado cerca de 30 vezes. Exemplos: Lev. 23.34, 43.43; Deu. 16.13, 16; 31.1 O; II Crô. 8.13; I Reis 20.12, 16; Sal. 18.11; 31.20. **5. Bayith** (uma casa), aplicado ao tabernáculo em Êxo. 23.19; 34.26; Jos. 6.24; 9.23; Juí. 18.31; 20.18. **6. Miqdash** (um local sagrado). O tabernáculo era um local consagrado para o culto a Yahweh [...], isto é, um santuário: Lev. 12.4; Núm. 3.38; 4.12. Às vezes a palavra é usada para a parte mais interna do santuário chamado de Lugar Mais Santo (Santo dos Santos): Lev. 16.2. **7. Hekal** (templo), palavra que às vezes se refere ao tabernáculo antes de ser usada para o Templo de Salomão: I Crô. 29.1, 19; II Reis 24.13, respectivamente. A palavra também se aplica ao tabernáculo em Silo: I Sam. 1.9; 3.3. **8. Ohel moed** (a forma composta significa tenda de reunião): Exo. 29.42, 44. **9. Ohel haeduth** (a tenda de testemunho): Núm. 9.15; 17.7; 18.2. **No grego. 1. Skene** (tenda), usado 27 vezes no Novo Testamento. Exemplos: Mat. 17.4; Mar. 9.5; Luc. 9.33; Heb. 8.2, 5; 9.2,3,6,8,11,21; 11.9; 13.10; Apo. 13.6; 15.5; 21.3. **2. Kenos** (tenda): II Cor. 5.1, 4. **3. Skenoma** (tenda, local de habitação): Atos 7.46; II Ped. 1.13, 14 (CHAMPLIN, 2001, p. 308 – grifo nosso).

O Tabernáculo (*Mishkan*) era um santuário móvel com três compartimentos: O **pátio** (*Chatser*), a área externa delimitada por cortinas de linho (Êx 28:9); o lugar **santo** (*Kodesh*), a primeira parte interna e o **santo dos santos** (*Kodesh HaKodashim*), um espaço cúbico na parte final do Tabernáculo (Êx 26:33). Segundo Josefo (1998, p.95) “[...] esta divisão do Tabernáculo em três partes era figura do mundo. A do meio era como o Céu onde Deus habita

³ A Bíblia (o Antigo Testamento) foi escrita originalmente em hebraico e aramaico e o Novo Testamento em língua grega (GOTTWALD, 1988).

e as outras que estavam abertas só aos sacrificadores, representavam o mar e a terra”, ou seja, um imaginário do microcosmo.

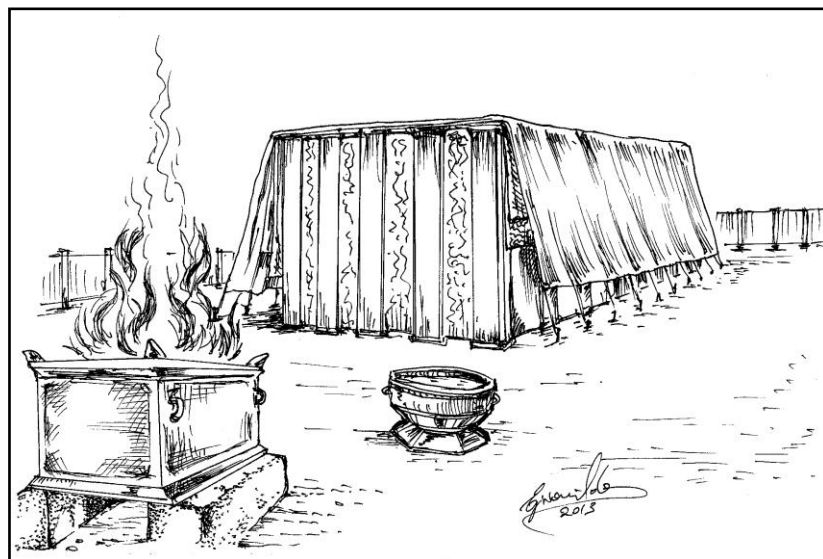
O Pátio externo media cerca de 50 metros de comprimento por 25 de largura conforme a descrição na Torá: “E farás o pátio do Tabernáculo. Na direção da parte do sul, em forma de rede farás cortinas para o pátio, de linho tecido torcido, de cem cúbitos de comprimento, de uma parte” (Êx 27:9). A Tenda media cerca de 30 metros por 15 (Êx 26). Sua disposição geográfica era inalterável, tanto da mobília (Êx 40:22-33) quanto da armação da Tenda e do acampamento do povo ao redor (Nm 2:1).

A entrada principal do pátio e da tenda ficavam voltados para o Leste (Nm 3:38), O Santo dos Santos ao Oeste. “Moisés mandou colocar o Tabernáculo no meio, mas voltou-lhe a entrada para o oriente, a fim de que o Sol, ao nascer, o alumiasse com os primeiros raios” (JOSEFO, 1998, p. 95). Os doze patriarcas, filhos de Jacó se acampavam sob a ordem estabelecida geograficamente: *Leste*: Judá, Issacar e Zebulom (Nm 2:3-9); *Sul*: Ruben, Simeão e Gade (Nm 2:10-14); *Oeste*: Efraim, Manassés e Benjamim (Nm 2:18-22); *Norte*: Dã, Aser e Naftali (Nm 2:25-29).

As duas mobílias principais do Tabernáculo que ficavam no **Pátio**: O *Altar de Bronze* (*Mizbach HaNechóshet*), “[...] o ‘grande altar’, ou altar de holocaustos (**mizbah’ōlah**), revestido de bronze, no qual eram apresentadas todas as ofertas” (ARCHER, JR, 2005 p. 154), e a *Bacia* (*Kiór*) de purificação que ficava entre o Altar de Bronze e a cortinas de entrada da tenda (Êx 30:17-21).

Figura 1

O Tabernáculo. Na frente a pia e o altar de bronze

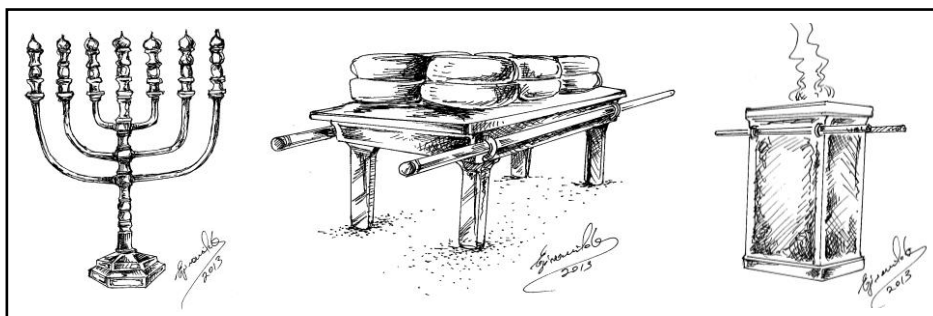


Fonte: SILVA, Egivanildo Tavares da, 2013

As três mobílias principais do **Lugar Santo**: O *Candelabro* (*menorá*) era uma peça única com sete braços, três de cada lado e uma na haste central, acima havia lâmpadas de azeite (Êx 37: 17-24). O candelabro foi posto na parte sul do Tabernáculo (Êx 40:24), ele “[...] se converteu no símbolo judaico mais conhecido” (MELAMED, 2001, p. 235 – Torá); a *Mesa da Proposição* (*Shulchán*), com doze pães (Êx 25:23-30), esta mesa foi colocada do lado norte do interior do Tabernáculo (Êx 40:22,23) e o *Altar de Ouro* (*Mizbach HaZahav*) para o incenso, ele foi colocado ao lado do **véu** (*Paroqet*) que separava o Lugar Santo, do Santo dos Santos (Êx 40:26,27).

Figura 2

Candelabro, Mesa dos pães da proposição e Altar de incenso

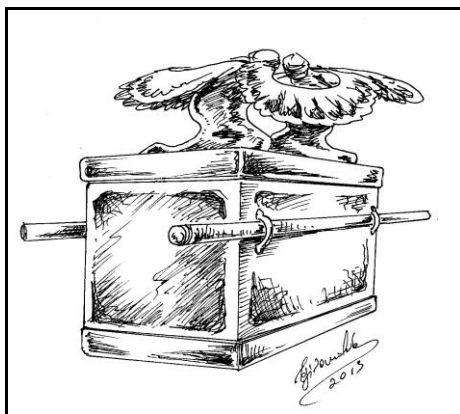


Fonte: SILVA, Egivanildo Tavares da, 2013.

A única mobília do **Santo dos Santos**: A *Arca Sagrada* (*Aron HaKodesh*), que guardava as Tábuas da Lei, um pote com o Maná, e o Bordão de Arão que florescera. A Arca é conhecida na Torá por: “[...] *Aron Hashem* (Arca de Deus), *Aron Haberit* (Arca da Aliança), *Aron Haedut* (Arca do Testemunho), *Aron Hacódesch* (Arca Sagrada) e *Aron Oz* (Arca da Força) [...]” (2001, p. 233 - Torá).

Figura 3

Arca da Aliança



Fonte: SILVA, Egivanildo Tavares da, 2013

A Arca era “um tipo de cofre de 2,5 x 1,5 côvados⁴, com uma tampa de ouro maciço [...]” (ACHER, JR., 2005, p. 155). Ela tinha uma tampa chamada “‘propiciatório’ [*kappôret*, da palavra *kipper*, ‘propiciar’], (2005, p. 155). Sobre a tampa havia dois querubins com as faces voltadas para a Arca e cobrindo a tampa com suas asas (Êx 25: 10-22). O sumo-sacerdote tinha a obrigação de entrar no Santo dos Santos uma vez no ano, no dia de *Yom Kippur*, ou seja, dia da propiciação (ou perdão) e ali espargir sobre a tampa da Arca o sangue do animal que fora sacrificado sobre o Altar de Bronze (Lv 16: 2,34). Nisto percebemos o significado simbólico da Arca no Tabernáculo, como nos lembra Conner,

A arca da aliança foi a mais importante peça da mobília de todos os objetos do Tabernáculo. De fato, toda estrutura do Tabernáculo, com sua mobília, girava em torno desse artigo. Sem essa peça e tudo o que ela prefigurava simbolicamente, o Tabernáculo era uma mera tenda. Esse artigo dava significado e vida a toda a estrutura e à sua mobília (2005, p. 76).

Ela foi o único elemento que não foi refeito na construção do Templo de Salomão. Todos estes artigos relacionados ao Tabernáculo tanto a disposição geográfica quanto a sua mobília foi reproduzida por quase cinco séculos depois, no Templo inamovível sobre a montanha de Jerusalém.

O Tabernáculo ocupava o centro no acampamento israelita: “E falou o Eterno a Moisés e a Arão, dizendo: ‘Cada um sobre o seu estandarte, [...] acamparão os filhos de Israel; defronte, ao redor da tenda da reunião acamparão” (Nm 2:1 – Torá).

O Tabernáculo é um protótipo do Templo, mas que se configura num microcosmo: “Ao construir os Tabernáculos, Bezalel fora capaz de imitar a criação, ainda que em pequena escala. Pois o Tabernáculo é um microcosmo completo, uma cópia miraculosa de tudo quanto existe no céu e na terra” (SCHOLEM, 1978, p. 199).

Ao ser montado sempre no centro o Tabernáculo se constitui num símbolo do centro, um *axis mundi* como nos afirma Eliade (1998, p. 306) “Os símbolos dessa espécie situam-se num ‘centro’, quer dizer, estão sempre bem defendidos e o chegar até eles equivale a uma iniciação, a uma conquista (‘heróica’ ou ‘mística’) da imortalidade.

Havia um limite de espaço e de pessoas em relação ao Tabernáculo, pois somente os da tribo sacerdotal de levi (*cohanim*) podiam ter acesso ao Tabernáculo (Êx 28). Entre eles somente o Sumo Sacerdote tinha direito a entrar no santo dos santos (Lv 17), e, isto, uma vez no ano, em *Yom Kippur* (dia do perdão): “[...] o símbolo que incorpora a realidade absoluta, a

⁴ Côvado trata-se de um padrão de medida antiga de 45 a 50 centímetros.

sacralidade e a imortalidade é de difícil acesso” (ELIADE, 1998, p.306). A inacessabilidade demarca o limite do sagrado e o profano definindo um espaço todo hierofânico.

De acordo com a Torá o Deus dos hebreus disse: “E me farão um santuário e morarei entre eles” (Êx 25:8), segundo a mesma narrativa, após, o termino do Tabernáculo, no primeiro dia, do primeiro mês do segundo ano que saíram do Egito (Êx 40:17); Deus o coroou com a sua presença (*Shechinah*): “E não pôde Moisés entra na tenda da reunião porque pousou sobre ele a nuvem, e a glória do Eterno encheu o Tabernáculo” (Êx 40:35- Torá). A manifestação da presença divina se configura numa *hierofania* (manifestação do sagrado) que consagra o Tabernáculo, dando um sentido de sacralidade permanente. Nem sempre os judeus teriam esta manifestação no Tabernáculo, mas sempre teriam o Tabernáculo onde a presença se manifestava o que fazia dele um símbolo hierofânico. Conforme Eliade (1998, p. 364),

O símbolo não é importante apenas porque *prolonga* uma hierofania ou porque a *substitui*, mas, sobretudo, porque pode continuar o processo de hierofanização e porque, no momento próprio, *é ele próprio uma hierofania*, quer dizer, porque *ele revela uma realidade sagrada ou cosmológica que nenhuma outra “manifestação” revela.*

O Tabernáculo é o símbolo da presença de Deus com o seu povo, sendo ele próprio uma hierofania. Durand (1993, p.16) classifica o símbolo “[...] como ‘signo que remete para um indizível e invisível significado e, deste modo, sendo obrigado a encarnar concretamente esta adequação que lhe escapa [...]’.” O conceito de Durand corrobora com a visão rabínica, de acordo com Melamed (2001, p. 239 - Torá): “O *Mishcán* e todo o seu conteúdo estavam destinados a simbolizar e indicar ao povo a presença da Divindade [...]”.

Ao entrar na Terra Prometida - Canaã (atual Palestina), após a conquista de Jericó o Tabernáculo foi instalado em Siló⁵ (Js 18:1; 19: 51). De acordo com a tradição judaica este santuário montado em Siló foi adequado ao estilo da vida urbana. “suas paredes de cortinas foram substituídas por pedras, mas o teto permaneceu uma cobertura de peles” (Instituto do Templo apud Zevachim 14:6). Segundo o arqueólogo francês De Vaux (2008, p. 335) “[...] o santuário de Siló que abrigava a arca no fim da época dos juízes era um edifício, 1 Sm 1:7,9; 3:15, é sem dúvida uma recordação do santuário do deserto [...]”.

Pelo que consta na Tanach, o rei Davi (por volta do século X), após conquistar a cidade de Jerusalém dos Jebuseus, construiu uma nova tenda e transferiu a arca para Jerusalém no Monte Sião (1Cr 15:1-3; 2 Sm 6:17). Porém o Tabernáculo móvel dos dias de

⁵ Siló, situada sobre uma elevação ao Sul de Siquém. Foi assento da arca e do tabernáculo, que anteriormente se encontrava em Gilgal; continuou sendo centro religioso do país desde a conquista até os dias de Saul (MONEY, 2001, p. 141).

Moisés foi transferido para o Monte de Gibeon (1Cr 16:19; 21:29; 2Cr 1:3-6). Segundo a tradição judaica (Instituto do Templo) o santuário de Siló, uma espécie de “Tenda-Templo” durou 369 anos até que Salomão construiu o Primeiro Templo.

O rei Davi, o segundo monarca⁶ da nação de Israel voltou seu coração para o Tabernáculo e “Com a transferência da arca para sua nova capital, Davi quis fazer de Jerusalém o centro religioso de Israel, mas a arca continuava sob uma tenda e não havia santuário construído para ela” (DE VAUX, 2008, p. 350). Ele aspirou construir um Templo para seu Deus, mas foi impedido de empreender. “[...] Davi foi também um homem de guerra e derramou muito sangue antes de sua morte. Em suas batalhas, ele ganhou grandes despojos das vitórias sobre seus inimigos. Desses despojos, ele proveu matérias para a edificação do Templo” (CONNER, 2005, p. 61).

A conquista de Jerusalém por Davi e a inclusão da arca da aliança dentro dela, símbolo do trono de Deus (1Sm 4.4; Sl 99.1) fez dela uma cidade sagrada (Ne 11.1). As ações militares e religiosas de Davi lhe deram prestígio e um nome inapagável em Israel. A construção do Templo em Jerusalém firmará o caráter de sacralidade do espaço para sempre. Hoje Jerusalém é considerada santa para as três religiões monoteístas: *judaísmo*, *cristianismo* e *islamismo*. Para os judeus ela é *Yerushalaim*, a cidade de paz, para alguns cristãos a cidade onde Cristo implantará um reino universal, e para os muçulmanos ela é *El Kuds*, a cidade sagrada em árabe (MONEY, 2001).

A tomada da terra de Canaã através de Josué (c. 1400 a.C), a conquista de Jerusalém por Davi (c. 975-884 a.C), a construção do Templo por Salomão fez com que o nome *Sião Tsiôn (sion)*, representasse tanto Jerusalém quanto Israel, do qual derivou o nome *sionismo*; conforme Blech (2004, p. 362) esclarece “[...] o sionismo defende que a Terra Prometida é o componente mais importante na vida de um judeu. A religião e o nacionalismo são vistos como inseparáveis”. A Terra Prometida (*Eretz Israel*), a cidade (*Yerushalaim*) e o Templo (*Beit HaMikdash*) estão intrinsecamente ligados pelo aspecto político-religioso.

Outro feito magnífico de Davi foi a compra do terreno do Templo. Davi comprou a eira de Araúna e construiu um altar para seu Deus (2Sm 24.18-25), o qual respondeu com fogo (1Cr 21.26-28). A resposta com fogo fez com que Davi consagrasse aquele altar e determinasse o local do Templo. “A escolha do lugar de culto não deve ser feita pelo homem. Porque este é o lugar onde o fiel pode encontrar seu Deus, ele será determinado por uma

⁶ Saul, o benjamita (c. 1020-1000 A.C.), foi escolhido como o primeiro governante de Israel. Como rei, ele foi incapaz de ir além de uma frouxa confederação política, especialmente devido à sua inata fraqueza de caráter, e deixou uma tarefa inacabada para ser completada pelo seu brilhante sucessor, Davi, que tantos êxitos conseguiu (UNGER, 2002, p. 99).

manifestação da presença ou ação divinas” (DE VAUX, 2008, p. 314-315). A manifestação do fogo sobre o altar é interpretado como o lugar que Deus escolheu para sua habitação, onde seu nome seria honrado, conforme a prescrição da Lei Deuteronômica:

Estes são os estatutos e os juízos que cuidareis de cumprir na terra que o Eterno, Deus de vossos pais, vos deu para herdá-la por todos os dias que viverdes sobre a terra [...] Porém ireis ao lugar que escolherá o Eterno, vosso Deus, dentre todas vossas tribos, para ali pôr Seu nome; pelo lugar de Sua morada perguntareis, e lá ireis [...] E será, então, no lugar que escolher o eterno, vosso Deus, para fazer morar o Seu nome... (Dt 12:1,5, 11 - Torá).

A *Lei Deuteronômica* determina um local específico dentre as tribos de Israel para se construir o santuário, nisto é imposta a centralidade do culto, como o simbolismo cêntrico (ELIADE, 1998). De acordo com o texto sagrado: “[...] Salomão começou a construir o templo do SENHOR⁷ em Jerusalém, no monte Moriá, onde o SENHOR havia aparecido a seu pai Davi, na eira de Araúna, o jubuseu, local que havia sido providenciado por Davi” (2Cr 3:1 - NVI). A manifestação de Deus no local foi o bastante para que aquele monte se tornasse o centro da fé judaica. Como se afirma em o Zohar:

Quando Deus criou o mundo, Ele pôs as águas do oceano ao redor da terra. E, no coração do mundo habitado, Deus pôs Jerusalém. E no coração de Jerusalém, a Montanha Santa. A Montanha abriga o *Sanhedrin*, no coração do qual está o Templo. E no coração do Templo está o Santo dos Santos, onde repousa a *Shechiná*. E esta é o coração do Mundo (2010, p. 112).

Segundo a Bíblia, Jerusalém é o centro das nações: “Assim diz o Soberano, o SENHOR: Esta é Jerusalém, que pus no meio dos povos, com nações ao seu redor” (Ez 5.5 NVI). Durante a Idade Média os mapas colocavam Jerusalém no centro do mundo (DISCOVERY, 2005) A Terra, a cidade e a montanha do Templo, no transcorrer dos fatos foram se amoldando num simbolismo do centro e se cristalizando num processo hierofânico da história; no qual se constituiu para os judeus, cristãos e muçulmanos num *axis mundi* (eixo do mundo). O local da construção do Templo é o mesmo dos demais, conforme De Vaux,

É neste lugar “preparado por Davi” que Salomão constrói seu Templo, 2 Cr 3.1. Não há nenhuma dúvida sobre sua localização geral: é o topo rochoso que dominava ao norte a colina de Ofel onde se estendia a cidade antiga, é o mesmo lugar onde foram construídos mais tarde o Templo de Zorobabel e,

⁷ O nome SENHOR em versalete é a forma que os protestantes adotaram para identificar o Tetragrama, ou seja, o nome divino composto de quatro letras em hebraico: YHWH. Alguns o traduzem por Yahweh, Javé, Jeová ou o Eterno. Este nome praticamente perdeu a pronúncia correta com o tempo e os tradutores da Septuaginta (LXX) o traduziram por *Kyrios* que significa Senhor.

depois, o de Herodes, e o cinto de muralhas herodiano é atualmente representado pela esplanada da mesquita de Omar, o Haram esh-Sherif. [...] (2008, p. 356).

O local do Templo passou a ter um significado tão especial que os judeus o interpretam como o local do altar que Adão ofertava a Deus, após deixar o jardim do Éden o mesmo local que Caim e Abel apresentaram suas ofertas. O dilúvio destruiu este altar, mas no final “[...] Noé abandonou a arca o reconstruiu no mesmo ponto para levar seus sacrifícios de ação de graças” (BUNIM, 2012, p. 500). Neste mesmo monte Abraão recebeu ordens de Deus para fazer um altar e ofertar seu filho Isaque⁸, tempos depois, Jacó o neto de Abraão, quando fugia da fúria de seu irmão Esaú, parou neste local e teve um sonho. Ele viu uma escada vinda do céu e nela anjos subindo e descendo, então reconheceu que aquele lugar era admirável e afirmou ser a porta dos céus (Gn 28.17).

“Assim, desde a o princípio da odisséia religiosa do homem sobre a Terra, o lugar do Santuário foi predeterminado, estabelecido inalteravelmente” (BUNIM, 2012, p. 500). Na *Pirquê Avot* (Tradição dos Pais) afirma que “Cinco bens, de Seu mundo, adotou especialmente para Si, o Eterno. Eles são os seguintes: (1) a Torá, (2) os céus e a terra, (3) Abraão, (4) o povo de Israel e (5) o Santuário” (Mishná 10. 316). Cada bem é um *kinián* e todos expressam a vontade e a glória de Deus.

A palavra *kinián* tem três conotações: A primeira significa “[...] ‘comprar’ ou ‘obter’, *kinián* implica uma aquisição individual por meio do que a própria pessoa realiza”; Segunda “[...] denota uma relação contínua e permanente entre a aquisição e o adquirente”, e Terceira “[...] *kinián* caracteriza algo amado e apreciado pelo adquirente” (BUNIM, 2012, p. 498). Segundo a descrição do rabino Bunim (2012, p. 500) “[...] O Santuário é um *kinián*, um bem em posse direta e especial do Todo-Poderoso; e ficava situado num lugar que Ele escolheu exclusivamente e que consagrou desde o princípio”. Partindo deste pressuposto que o Templo é um *kinián* de posse divina, é que passamos a entender melhor porque os símbolos do Templo estão entornados de esperança para o povo judeu.

Salomão construiu um Templo, que de acordo com Conner (2005, p. 53) “[...] era o mesmo do Tabernáculo do Senhor edificado por Moisés, mas numa escala ampliada. Na realidade, suas medidas eram pouco maiores do que o dobro do Tabernáculo do deserto”. O Templo de Salomão seguia estruturalmente a tríplice divisão do Tabernáculo: o pátio, o lugar santo e o santo dos santos. O tempo, a topografia e a dimensão do Templo, são descritas na

⁸ Alguns nomes de origem hebraica como *Isaque* surgirão nesta obra com várias formas, ex.: *Isaac*, *Ytz'chak*; *Jesus* e *Yeshua*; *Messias* e *Mashaich*; *João*, *Iohannan* e *Yochanan ben Zacai* (*Ben Zakkai*) entre outros, isto devido as várias fontes utilizadas na pesquisas, pois nem todos os tradutores adotam a mesma forma de grafar.

Bíblia (1Rs 5-8; 2Cr 3.1-6), como também os mesmos informes foram confirmados por Josefo (1998, p. 201),

Estando assim preparadas todas as coisas, o rei Salomão começou a construir o Templo, no quarto ano de seu reinado e no segundo mês, que os macedônios chamam de artemísio, e os hebreus, liar [que é o mês de abril], quinhentos e noventa e dois anos depois da saída do Egito, mil e vinte anos depois de Abraão ter saído da Mesopotâmia para vir à terra de Canaã, [...] Os alicerces do Templo foram feitos muito profundos. E, para que pudesse resistir a todas as inclemências do tempo e sustentar sem balançar a grande mole a ser construída por cima deles, as pedras com que o encheram eram tão grandes que o trabalho não era menos digno de admiração que os soberbos ornamentos e os maravilhosos enfeites aos quais serviriam de base. Todas as pedras que nele se empregaram, desde os alicerces até a cobertura, eram muito brancas. O Templo tinha sessenta côvados de comprimento e outro tanto de altura. A largura era de vinte côvados. Sobre esse edifício construiu-se outro do mesmo tamanho, e assim a altura total do Templo era de cento e vinte côvados. Estava voltado para o oriente, e o pórtico era da mesma altura, cento e vinte côvados, por vinte de comprimento e dez de largura.

O Templo era um prédio com três andares (1Rs 6:6) e na sua frente havia duas colunas (2Cr 3:15-17) sob os nomes de *Jaquim* (“Ele estabelecerá”) e *Boaz* (“Nele está a força”). Uma coluna ficava ao sul e outra ao norte. Segundo o arqueólogo Unger (2002) A planta do Templo de Salomão era de inspiração fenícia, o que não é de admirar que tenha sido construído por um arquiteto fenício (1 Rs 7:13-15), “[...] plantas de alicerces semelhantes tem sido exumadas ao norte da Síria, especialmente pela Universidade de Chicago no Tel Tainate, em 1936” (2002, p. 116). As duas colunas na frente do Templo dão evidências de um modelo comum aos templos do oriente e do ocidente:

[...] Da mesma forma como o santuário ao norte da Síria, no Tel Tainate, o edifício de Salomão tinha duas colunas que se situavam no pórtico. Esses pilares. Franqueando a entrada principal de um templo, eram comuns no primeiro milênio A.C., na Síria, Fenícia e Chipre. Espalhou-se esse tipo de arquitetônico em direção ao oriente, para Assíria, onde é encontrado nos templos de Sargão em Corsabade (fim do século VIII A.C.), e em direção ao ocidente para as colônias fenícias no Mediterrâneo ocidental. No templo de Salomão segundo costume oriental comum, elas tinham nomes distintivos “Jaquim” e “Boaz” (UNGER, 2002, p. 117).

O Templo em Jerusalém era símbolo da fé monoteísta e de acordo com a visão rabínica ele “[...] se tornou um centro espiritual religioso-nacional, unindo o pensamento do povo ao seu mais elevado ideal, a fé num único Deus e numa única Torá” (nota da TORÁ, 2001, p. 247).

O Templo de Salomão “era o santuário de Estado da capital e o centro religioso da nação, é natural que seu destino tenha estado ligado à história política e religiosa do reino” (DE VAUX, 2008, p. 359). Após, a morte de Salomão houve um cisma e a monarquia foi dividida em Reino do Norte e Reino do Sul. “O estado menor, governado pela dinastia davídica, com sua capital em Jerusalém, até 586 a.C. Consistia das tribos de Judá e Benjamin, que apoiaram a Reboão [...]” (SCHULTZ, 1995, p. 151). A dinastia do sul teve vinte reis (de Roboão a Zedequias) e perdurou três séculos e meio.

As dez tribos se chamaram Reino do Norte “[...] as quais fizeram de Jeroboão o seu rei. Esse reino perdurou até 722 a.C., tendo por capital, sucessivamente, as cidades de Siquem, Tirza e Samaria” (1995, p. 151). A dinastia de Norte durou cerca de dois séculos e meio (de Jeroboão a Oséias), com dezenove reis.

O Templo em Jerusalém era o centro da adoração, o símbolo sagrado da unidade do povo, tanto religiosa quanto política. Sob pretensões políticas, a primeira iniciativa de Jeroboão I quanto ao culto, foi criar novos centros de adoração que não fosse o Templo de Jerusalém, conforme a narrativa bíblica: “Se este povo subir a Jerusalém para oferecer sacrifícios no templo do SENHOR, novamente dedicarão sua lealdade ao senhor deles, Roboão, rei de Judá. Eles vão me matar e vão voltar para o rei Roboão” (1Rs 12: 27 – NVI).

Jeroboão institui o culto politeísta “[...] Vocês já subiram muito a Jerusalém. Aqui estão seus deuses, ó Israel, que tiraram vocês do Egito” (1Rs 12:28 - NVI). Criou dois suportes em formas de bezerra para suas divindades. “Essas medidas religiosas tinham o propósito de fornecer a seu reino total independência religiosa de Judá, exatamente como ele havia declarado separação política total” (GOTTWALD, 1988, p. 326).

Mesmo em campo de batalha, evocar a memória as atividades do Templo, era um ato de simbolizar a aprovação divina e a reprovação dos que o abandonaram (2Cr 13:8-12). Percebemos o poder do símbolo do Templo, mesmo em momentos inóspitos ele consegue traduzir confiança e garantir a presença divina aos que a ele se reportam. Como afirma Mardones (2006, p.8) “A saúde da religião depende da vitalidade com que os símbolos religiosos são vividos. Antes de tudo a fé é uma vida que se nutre do universo simbólico religioso”.

O Reino do Norte criou seus santuários, mas nunca construiu um templo que representasse a unidade religiosa. O reino do sul seguiu com o Templo de Salomão até a sua queda em 586 a.C., não obstante, houve tempos de crises em relação a sua práxis religiosa e o Templo (2Cr 15:8; 24:7, 18; 28:24; 33:4-7). A política e a religião estavam inextricavelmente ligadas. Para se vencer uma nação era preciso vencer os seus deuses (2Rs

18: 33-35; Jr 43: 10-13). A destruição dos templos fazia parte da política do deslocamento dos deuses e a entronização divina dos reis.

O Reino do Norte fez aliança com a Assíria e não cumpriu com os impostos e sob pretexto de rebelião invocou a ajuda do Egito, o que culminou em um cerco de três anos e findou em sua deportação para as terras, além dos rios Eufrates e Tigre pelos assírios em 722 a.C., dando fim a dinastia, segundo Josefo:

Salmaneser aprisionou Oséias, destruiu inteiramente o reino de Israel e levou todo o povo como escravo para a Média e para a Pérsia. Mandou a Samaria e a todos os outros lugares do reino de Israel colônias de chuteenses, que são povos de uma província da Pérsia e têm esse nome por causa do rio Chute, ao longo do qual habitam. Foi assim que as dez tribos que compunham o reino de Israel foram expulsas de seu país [...] (1998, p. 239 Liv IX, Cap. 14).

Os assírios, após a deportação das tribos do norte, para os territórios de sua dominação transformaram as terras, antes ocupadas, por Israel em uma colônia. O processo de colonização foi marcado por alguns incidentes, o que ocasionou no retorno de alguns sacerdotes judeus para reorientar os colonizadores acerca dos costumes religiosos e a exigência do Deus daquela terra (2 Rs 17: 24-33). A mistura dos povos colonizadores com os israelitas que foram obrigados a retornar deu origem ao povo “samaritano”⁹.

O reino dividido enfraqueceu a nação o que resultou em percas políticas e invasão de outra cultura, dando origem a religião dos samaritanos. Com o reino do norte destruído, as fronteiras setentrionais da terra ficaram desprotegidas e os caminhos para o sul, onde estava o Templo se tornou um tanto vulnerável aos futuros inimigos.

1.2 Segundo Templo, destruição e Diáspora

Por volta do século VI, emergiu o império neobabilônico (605-539 a.C.), sob a regência de Nabopolassar, pai de Nabucodonosor. Após um triunfo sobre a Assíria e o Egito, os babilônios conquistaram o reino de Judá e o tornou seu vassalo. As ameaças à segurança da nação se tornaram constantes, mas o povo se voltava para o Templo, à casa do seu Deus,

⁹ Os samaritanos vieram a existir como resultado da mistura do pouco da população judia deixada na terra pelos assírios na época do cativeiro, com povos do norte que o conquistador enviou para ocupar a terra (CHAMPLIN, 2001, p. 63 v. 6). Os samaritanos resistiram à reconstrução do Segundo Templo judaico no século V a.C., após o cativeiro babilônico e, no século IV a.C. construíram um Templo para si no monte Gerizim (JOSEFO, 2001 – LIV. XII, CAP 7). O cânon samaritano constitui-se apenas do Pentateuco. No Novo Testamento Jesus conversa com uma samaritana sobre a verdadeira adoração não se limitar mais ao Templo de Jerusalém (dos judeus) nem no Templo do monte Gerizim (dos samaritanos - Jo 4: 19-22).

garantia de sua proteção. A crise religiosa e política se instauraram, mas “Jerusalém concretizava as esperanças nacionais de Israel. O Templo representava o centro da devoção religiosa, ao mesmo tempo que o trono davídico, no monte Sião, servia, [...] para o reino de Judá, de motivo de otimismo político acerca da sobrevivência nacional” (SCHULTZ, 1999, p. 219).

Num período crítico e sem esperanças de salvação a única saída era entregar-se aos inimigos como escravos. O profeta Jeremias¹⁰ passou a defender uma rendição nacional como único meio de escapar da fúria divina por meio dos babilônios (Jr 38:2, 17,18). Cercado por montes, uma muralha gigante e dentro o Templo imponente sobre a colina de Moriá, com duas colunas voltadas para o oriente, os judeus não criam que seriam desterrados de sua pátria, mas Jeremias os exortava,

Mas se vocês realmente corrigirem a sua conduta e as suas ações, e se, de fato, tratarem uns aos outros com justiça, [...] ‘Vocês pensam que podem roubar e matar, cometer adultério e jurar falsamente, queimar incenso a Baal e seguir outros deuses que vocês não conheceram, e depois vir e permanecer perante mim neste templo, que leva o meu nome, e dizer: Estamos seguros!, seguros para continuar com todas essas práticas repugnantes? [...] eu farei a este templo que leva o meu nome, no qual vocês confiam, o lugar de adoração que dei a vocês e aos seus antepassados, o mesmo que fiz a Siló (Jr 7:5, 9,10,14 - NVI).

O Templo era símbolo de esperança, mesmo que a injustiça social imperasse e a nação estivesse em crise com a babilônia deixando de ser tributária e contrair aliança com o Egito. Para ela o fato da casa de Deus está em Jerusalém era evidente que Ele não iria permitir que destruíssem a sua morada (Jr 26: 7-9). O Templo era símbolo de fortaleza e orgulho: “[...] Estou a ponto de profanar o meu santuário, a fortaleza de que vocês se orgulham, o prazer dos seus olhos, o objeto da sua afeição...” (Ez 24: 21 - NVI).

Assim como o Tabernáculo que esteve em Siló (Js 18:1), que segundo a tradição judaica foi convertido numa espécie de “tenda-templo¹¹” foi destruído um dia, de igual modo o Templo em Jerusalém também iria ruir (Jr 26:6,9). O salmista registrou: “[...] abandonou o tabernáculo de Siló, a tenda onde habitava entre os homens. Entregou o símbolo do seu poder ao cativo, e o seu esplendor, nas mãos do adversário” (Sl 78:60-61 - NVI).

¹⁰ A vida e a época de Jeremias foram vividamente ilustradas pela descoberta feita em 1935 por J. L. Starkey, de dezoito ostracas grafadas em hebraico, na escrita fenícia antiga. Esses documentos inestimáveis foram descobertos na sala de guarda adjacente à porta exterior da cidade de Laquis (Tel Ed-Duweir), antiga fortaleza de Judá [...] (UNGER, 2002, p. 144).

¹¹ “Tenda-Templo”, o que justifica esta tradição é que o Tabernáculo, em si, não tinha “portas” (1Sm 3:15), nem aposentos para dormir (1Sm 3:2,3) no seu interior, mas o “Tabernáculo” em Siló tinha.

Os judeus se apegaram ao Templo e se esqueceram de apegar-se a justiça social e a valorização de sua ética, o que desembocou na destruição do Templo e da primeira *diáspora* judaica. Os babilônios realizaram três deportações dos judeus. A primeira aconteceu em 605 a. C. “[...] na qual Daniel e outras personagens reais foram levadas (Daniel 1:1-4); a segunda em 597 A.C., quando o rei Joaquim [...] Ezequiel, foram levados (II Reis 24:14-16) e a terceira em 587 A.C., quando a cidade e o templo foram destruídos [...]” (UNGER, 2002, p. 147). De acordo com a tradição judaica a derrubada do Templo ocorreu “Em *Tishá Be-Av*¹² (o nono dia do mês de Av) de 586 a.e.c. [...]” (KOLATCH, 2007, p.306).

Os babilônios fizeram um cerco que culminou na queda da cidade e do Templo. “Passaram-se dezoito meses desse modo. Por fim, os sitiados, consumidos pela fome, pela peste e pela quantidade de dardos que os inimigos lhes atiravam do alto das torres, cederam, e a cidade foi tomada pela meia-noite” (JOSEFO, 1998, p. 249 – *Antiguidade Judaicas*).

Jerusalém foi destruída [...] O templo foi reduzido a cinzas e os judeus foram levados em cativeiro. O território conhecido como reino de Judá foi absorvido pelos edomitas, ao sul, e pela província babilônica de Samaria, ao norte. Demolida e desolada. Jerusalém tornou-se provérbio entre as nações (SCHULTZ, 1999, p. 219).

O exílio para Babilônia, a destruição de Jerusalém e do Templo deram origem a *Sinagoga* e alguns feriados religiosos que se perpetuaram até nossos dias. Na literatura pós-exílica encontramos a prática de quatro jejuns, dois relacionados à cidade de Jerusalém, um ao Templo e outro a morte de Gedalias, governador judeu preposto pela babilônia (Zc 7: 3-5). “[...] ‘os jejuns do quarto mês, bem como os do quinto, do sétimo e do décimo mês serão ocasiões alegres e cheias de júbilo’ [...]” (Zc 8:19 - NVI) Segundo, a nota de Barker,

[...] *Quarto*. Jejum que lamentava o rompimento dos muros de Jerusalém por Nabucodonosor (2Rs 25.3,4; Jr 39.2; 52.6,7). *Quinto*. Relembrava a queima do templo e de outras construções importantes (2Rs 25.8-10; Jr 52.12-14). *Sétimo*. Rememorava o assassinato de Gedalias (2Rs 25.22-25; Jr 41.1-3). *Décimo*. Lastimava o início do cerco de Jerusalém por Nabucodonosor (2Rs 25.1; Jr 39.1; 52.4; Ez 24.1,2) [...] (Bíblia NVI, 2003, p. 1585).

Um aspecto considerável do exílio na Babilônia se refere a expressão “judeus” (*y^ehudim*), que se aplicava exclusivamente aos descendente de Judá, mas, após o cisma entre reino do norte e do sul, passou a representar as tribos do reino do sul. Com o exílio o termo “*y^ehudim* foi também empregado em sentido mais amplo para referir-se a todos aqueles que

¹² O mês de Av corresponde aos meses Julho-Agosto. *Tishá Be-Av* significa 9 de Av (BLECH, 2004).

permaneciam na herança do antigo Israel e que seguiam a religião de Iahweh [...]” (GOTTWALD, 1988, p. 396). Pós-exílio o nome “judeu” passou a representar todo o Israel e não mais uma tribo, isto já se torna perceptível na literatura pós-exílica (Ed 6:8; Ne 4:1; 5:1; Zc 8:23). O termo judeu se tornou intercambiável com o termo filhos de Israel na literatura bíblica, como afirma Keller (2000, p. 309) “[...] com o fim do reino sulino de Judá, terminou também a história do antigo Israel – e *começou a história dos judeus*” (grifo nosso).

Exilados da sua pátria, com Jerusalém e o Templo destruídos, os judeus foram obrigados a adaptarem-se a nova vida do vale mesopotâmico. Mas a saudade da pátria amada era insuperável, na literatura Poética lemos: “Às margens dos rios da Babilônia, nos sentávamos e chorávamos, lembrando de Tsiôn” (Sl 137:1 - BH). Com o passar do tempo os judeus se acomodaram ao novo e indesejado lar. Os babilônios lhes arrancaram de sua pátria e do seu Templo, mas não puderam lhes tirar o direito de sonhar com a sua reconstrução. Quando Salomão inaugurou o Templo, ele fez uma oração que dizia:

Quando o teu povo for à guerra contra os seus inimigos, por onde quer que tu o enviares, e orar ao SENHOR voltado para cidade que escolheste e para o templo que construí em honra ao teu nome [...] Quando pecarem contra ti, pois não há ninguém que não peque, e ficares irado com eles e os entregares ao inimigo, que os leve prisioneiros para sua terra, distante ou próxima; se eles caírem em si, na terra para qual tiverem sido deportados, e se arrependerem e lá orarem: [...] voltados para a terra que deste aos seus antepassados, para a cidade e para o templo que construí em honra ao teu nome, então, desde os céus, o lugar da tua habitação, ouve a sua oração e a sua súplica, e defende a sua causa. (1Rs 8: 44, 46-49 - NVI)

Esta oração do monarca, carregada de esperança tornou-se paradigmática para os exilados judeus que se alimentavam da esperança de restauração (Dn 6: 10). Mesmo que a cidade de Jerusalém e o Templo estivessem destruídos, mas o seu poder simbólico evocativo do favor divino não. Como nos lembra Madones que “O símbolo é vida e remete à Vida: deseja que o invisível em nós chegue também a ser realidade” (2006, p. 12, 17). “O símbolo vive da evocação do ausente”. A esperança está na cidade e no Templo, mesmo destruídos não deixam de ser símbolos da morada e vontade de Deus.

A liberdade de evocar, através da oração, o poder do símbolo que representa o ausente, segundo nos desvela Durand é,

[...] o papel profundo do símbolo: ele é “*confirmação*” de um sentido a uma liberdade pessoal [...] E o poder poético do símbolo define a liberdade humana melhor do que qualquer especulação filosófica [...] a liberdade é criadora de um sentido: ela é *poética de uma transcendência* no seio do

sujeito, do mais implicado no acontecimento concreto (1993, p. 33).

A distância da pátria sagrada e do santo Templo não se constituía em distanciamento dos “sentidos” do símbolo. Os símbolos conseguem traduzir o intraduzível, torna presente o inapresentável e aproxima o distante. Numa operação *mediúnica* o transcendente se faz imanente na alma. “O símbolo revela certos aspetos da realidade — os mais profundos — que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. [...] eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função: pôr a nu as mais secretas modalidades do ser” (ELIADE, 1991, p. 13).

O Templo e Jerusalém ficaram destruídos por cerca de setenta anos. Os resultados da diáspora, além do surgimento da Sinagoga, que abordaremos em outro capítulo com especificidade, os novos ritos que marcaram seu calendário, há também a constatação da descentralização do Templo para alguns judeus que se instalaram em Elefantina no sul do Egito, outros em Leontópolis como o dos samaritanos no Gerizim (DE VAUX, 2008).

Elefantina é uma pequena ilha dentro do Nilo, que fica defronte a moderna Assuã, 700 quilômetros ao sul do Cairo (MILLARD, 1999). Segundo os papiros de Elefantina, os judeus que moravam lá construíram um Templo, este foi destruído pelos egípcios, mas com o passar do tempo foi reconstruído (DE VAUX, 2008). Outro Templo fora da *Lei Deuteronomica*, que determinava um único lugar, foi o de Leontópolis. Segundo Josefo (1998, p.301),

Onias, filho de Onias, sumo sacerdote, que, como dissemos, se retirara para Alexandria, a Ptolomeu Filometer, rei do Egito, vendo que a Judéia fora destruída pelos macedônios e pelos seus reis, e desejando eternizar-lhe a memória, escreveu ao rei e à rainha Cleópatra para suplicar que lhe permitissem construir no Egito um templo semelhante ao de Jerusalém e lá constituir sacerdotes e levitas de sua nação [...] Mas encontrei em um castelo chamado Bubaste, o Selvagem, um lugar muito apropriado para a construção de um templo [...] e onde já existe um templo, meio destruído e que não está consagrado a divindade alguma, cuja demolição, se vossa majestade o permitir, poderá servir à construção de um outro, em honra ao Deus Todo-poderoso [...].

Este Templo foi construído sob o pretenso cumprimento da profecia de Isaias, que diz: “Naquele dia haverá em plena terra do Egito um altar e em sua fronteira um pilar, ambos dedicados ao Eterno” (Is 19:19 – BH). Segundo o registro de Josefo, Onias afirmou ao rei do Egito e a Cleópatra, que os judeus tinham vários templos fora de Jerusalém “Quando, [...] prestei a vossa majestade grandes serviços na guerra, notei, passando pela Baixa Síria, pela Fenícia e por Leontópolis, [...] e por outros lugares, que os judeus lá haviam construído diversos templos [...] o que causou entre eles grande divergência” (JOSEFO, 1988, p. 301).

Além de Josefo, somente os templos de Elefantina e Leontópolis tem confirmação arqueológica, quanto aos demais, talvez o termo “templos” seja uma alusão às Sinagogas.

Com ascensão do império Persa e a queda do império babilônico os judeus puderam regressar para sua pátria amada e recomeçar a vida. O império Persa foi fundado por Ciro, o grande em 539 a.C., e avançou até que Alexandre Magno o derrotou em 333 a.C. Segundo o registro histórico na Bíblia, Ciro baixou um decreto para os judeus regressarem a sua terra e reconstruírem a casa de seu Deus (2Cr 36:22,23; Ed 1:2,3). Tal registro tem sua comprovação extrabíblica no “famoso Cilindro de Ciro, descoberto por Hormuzd Rassam no século XX” (UNGER, 2002, p. 155), que determina que cada povo retorne a sua terra e devolva seu deus ao seu templo. “[...] diz o próprio Ciro: ‘Sim, o iluminador do Céu e da Terra, com seus sinais favoráveis, entregou em minhas mãos as quatro regiões do mundo. Restituí os deuses aos seus santuários’” (KELLER, 2000, p. 323).

A repatriação e a tolerância religiosa faziam parte da política Persa. “As principais divisões administrativas do império persa eram entidades imensas denominadas satrapias (‘protetorado’) [...] Judá estava na categoria da satrapia ‘Alem do Rio’[...]” (GOTTWALD, 1988, p. 402). Satrapia esta que envolvia a Síria e a Palestina. Beneficiados pelo edito de Ciro muitos judeus regressaram contornando o Fértil Crescente até Jerusalém, a cidade do Templo. Sob a árdua missão de restaurar, começaram a empreender no Templo, carregado de limitações, pois a nação que voltou não tinha mais o mesmo poder econômico, nem as alianças políticas de Salomão, que muito contribuíram na construção do primeiro Templo; além disso ainda tiveram que enfrentar a oposição dos samaritanos.

Percebe-se na política dos persas o reconhecimento do poder do símbolo sagrado: o Templo. O direito de cada povo retornar e reconstruir seu templo era mais que um sinal de respeito por outras religiões; era algo que configurava muito mais em estratégia política do que tolerância religiosa. Cada nação tinha suas divindades, reconstruir seus templos e restituir seus respectivos deuses aos santuários daria a Ciro a “benção” [aprovação política] dos deuses e dos povos que lhes rendiam culto. “Isto era politicamente expediente para garantir-lhe o apoio popular, enquanto assumia o controle do vasto império babilônico que se espalhava para o ocidente através da Síria e da Palestina, até as fronteiras com o Egito” (SCHULTZ, 1999, p. 320), Segundo Josefo

No primeiro ano do reinado de Ciro, rei dos persas, setenta anos depois que as tribos de Judá e de Benjamim foram levadas escravas para a Babilônia, [...] que, passados setenta anos em dura escravidão, sob Nabucodonosor e seus descendentes, voltaríamos ao nosso país, reconstruiríamos o Templo e desfrutaríamos a nossa primeira felicidade (1998, p. 257).

De acordo com o texto supracitado a reconstrução do Templo expressaria a primeira felicidade. Fato este, que se evidenciou encharcado de emoções com cânticos e lágrimas (Ed 3:12,13). “A construção do templo começou no segundo mês do ano seguinte, sob a supervisão de Zorobabel e Josué [...]” (SCHULTZ, 1999, p. 244). A edificação do Segundo Templo foi marcada pela resistência dos colonos samaritanos, que julgavam terem sido repatriados pelos assírios para tal missão, mas ao serem rejeitados tomaram outra posição;

Quando os oficiais de Samaria ouviram acerca da reconstrução de Jerusalém, tentaram intervir, pois aparentemente reputavam Judá como parte da província deles. Asseverando que vinham adorando ao mesmo Deus desde que Esaradom (681-668 a.C.) os trouxera para a Palestina, requerem de Zorobabel e de outros líderes que lhes permitissem participar da construção do templo. Quando essa solicitação foi repelida, tornaram-se abertamente hostis e adotaram a norma de tentar frustrar e desencorajar a colônia que se debatia (SCHULTZ, 1999, p. 245).

Depois de longos embates, os samaritanos apelaram para o poder imperial dos persas, como Ciro estava ocupado em batalha contra os massagetos não lhes deu atenção. Após a morte de Ciro, seu filho Cambise, ascendeu ao poder, então os samaritanos escreveram para ele, acusando os judeus de insubmissão e sonegação de impostos; por meio desta acusação conseguiram interditar a construção do Templo (JOSEFO, 1998).

A construção ficou detida por quase duas décadas (Ed 4:6-24). Quando Dario assumiu o poder do império, Josefo afirma que ele trazia consigo um juramento: “Dario era ainda um simples cidadão, mas fizera a Deus um voto: se um dia subisse ao trono, restituiria ao Templo em Jerusalém tudo o que estava ainda na Babilônia dos vasos sagrados” (1998, p. 259). Ele não mediu esforços para fazê-lo, ordenou Zorobabel reconstruir o Templo. Contando com a enérgica motivação dos profetas Ageu e Zacarias, a construção do Templo foi reativada.

Havia uma séria preocupação, pois o Templo de Salomão era extremamente suntuoso e o Segundo Templo estava muito inferior, devido às condições da nação, mas o profeta Hagai (ou Ageu) proferiu um oráculo abarcado de esperança, em que afirmava que Deus era o dono do ouro e da prata, e por fim disse: “A glória desta última Casa será maior do que a da primeira [...]” (Ag 2.9 - BH). De acordo com a tradição esta predição se tornou realidade quando o rei Herodes restaurou o Templo e lhe cobriu de ouro.

O Segundo Templo (*beit sheni*), “[...] nada continha em seu santuário” “[...] entre seus bens mais importantes, estavam o altar do incenso de ouro, o candelabro (*menorah*), a mesa

de ouro dos Pães da Presença, os vasos das libações, as taças e os incensários de ouro... (PINHEIRO, 2007, p. 82). O Talmud “(Yoma, 21 b) fala-nos de cinco omissões tristes, isto é, coisas que o segundo templo não tinha: a arca da aliança, o fogo sagrado, o Skekinah (a Presença de Yahweh...); o Espírito Santo, e o Urim e Tumim” (apud CHAMPLIN, 2001, p. 341).

Apesar das limitações do Segundo Templo, “[...] a sociedade judaica viveu anos de equilíbrio e consolidação, traduzidos na obediência à Lei, na pureza do templo e na dignidade do sacerdócio” (PINHEIRO, 2007, p. 81). Com o novo Templo restaurado, “Estabeleceram em seguida uma nova forma de governo aristocrático, no qual os sumos sacerdotes tiveram sempre autoridade soberana [...]” (JOSEFO, 1998, p. 263).

O império Persa foi conquistado por Alexandre Magno no ano 332 a.C. Segundo o primeiro livro dos Macabeus “[...] Alexandre, filho de Filipe, da Macedônia, se tornou rei da Grécia, ele saiu do seu país e derrotou Dario, o rei dos persas e dos medos, tornando-se, assim, rei também da Pérsia e Média” (1.1- NTLH). Depois que atravessou o estreito de Helesponto e chegou a Ásia, nada pôde resistir ao poderio do jovem conquistador. Alexandre chegou a Jerusalém e tratou os judeus com espírito amistoso, pois associou o sumo sacerdote a certa personagem que sonhara que havia declarado que ele seria senhor do mundo (JOSEFO, 1998).

Alexandre desceu até o Egito, ao norte fundou a cidade de Alexandria que tempos depois, abrigou uma das maiores bibliotecas do Mundo Antigo. Alexandria foi o berço da primeira tradução da Bíblia, do hebraico para o grego que se denominou *Septuaginta* [A versão dos setenta] por volta do segundo século a.C. Alexandre passou a helenizar o mundo e difundir a cultura grega¹³. Movido pelo espírito cosmopolita, quis fazer do mundo a sua casa.

Impulsionado pela ambição de ser o senhor do mundo avançou pelo Crescente Fértil até que “[...] Todas as terras do antigo Oriente lhe estavam submetidas; avançou até o Indo, quase até as faldas do maciço do Himalaia. No regresso, contraiu uma febre e morreu — com trinta e três anos de idade —, em 13 de junho de 323 a.C., na Babilônia” (KELLER, 2005, p. 338).

Durante o governo de Alexandre os judeus gozaram do privilégio do exercício religioso, e os serviços do Templo ocorreram ininterruptamente. O jovem imperador fundou

¹³ A força da helenização pode ser evidenciada nas placas que ficavam fora do Templo judaico construído por Herodes, na balaustrada que dividia judeus e gentios, escrita em língua grega, ao invés do hebraico. Uma dessas placas proibindo a entrada dos gentios sob pena de morte foi achado intacto no ano de 1871 em Jerusalém (MILLARD, 1999, p. 243).

um império que durou apenas 12 anos, após a sua morte o seu reino foi dividido entre seus generais, os *diádocos* [sucessores]:

Seu império foi dividido entre os chefes de seu exército: *Antígono* recebeu a Ásia; *Seleuco*, a Babilônia e as nações vizinhas; *Lisímaco*, o Helesponto; *Cassandro*, a Macedônia e *Tolomeu*, filho de Lago, o Egito. Houve divergências entre eles com relação ao governo, as quais causaram sangrentas e longas guerras, desolação em várias cidades e a morte de um grande número de pessoas (JOSEFO, 1998, p. 275).

Com o império de Alexandre fragmentado a Palestina ficou entre a Síria ao norte e Egito [Alexandria] ao sudeste. Ora, a palestina era dominação Egípcia [ptolomeus], ora, era da Síria [selêucidas]. De 320 - 198 a.C. a Judéia foi governada pelos ptolomeus [Período egípcio]. De 198 – 143 a.C. a Judeia caiu nas mãos dos selêucidas [Período sírio]. No ano de 175, Antíoco IV Epífanes, iniciou um processo de helenização na Judeia (SKARSAUNE, 2004). A construção do ginásio próximo ao Templo começou a dividir a população, entre aceitação do estilo de vida grega e a rejeição da nova cultura “pagã”.

Antíoco tentou conquistar o Egito, mas foi pressionado a se retirar de lá pelos romanos, ao retornar para Síria em 167 a.C., se apossou de Jerusalém, invadiu o Templo, saqueou os tesouros e o profanou com sacrifícios de porcos dedicados a Zeus; proibiu o estudo da Torá e tentou erradicar a religião judaica e impor uma helenização plena. Tamanho sacrilégio despertou a fúria da família sacerdotal de Matatias, seu filho Judas Macabeu encabeçou uma revolta, expulsou os sírios da Judéia e rededicou o Templo em 25 de Kislev (dezembro) de 164 a.C. “O legado do período helenístico entrou definitivamente no calendário judeu com o feriado de Hanuká, ou rededicação do Templo – o único feriado judeu em que o Templo é também o *objeto*, e não apenas o local das comemorações” (SKARSAUNE, 2004, p. 37).

No ano 160 a.C. os Macabeus são derrotados, com a morte de Judas os selêucidas retomam o controle da Judéia. Jônatas, irmão de Judas é proclamado sumo sacerdote, faz aliança com os romanos, resiste aos selêucidas e prepara o caminho da autonomia de Judá. Os selêucidas reconhecem a liderança de Jônatas e lhe concede autonomia em troca de apoio político. De 143 – 63 a.C. a Judéia foi governada pelos Hasmoneus, nome da família de Matatias. Israel votou a ser um reino teocrático, sob comando de líderes-sacerdotes. Eles conquistaram a Galiléia, a Transjordânia e quase todas as cidades helenizadas da Palestina litorânea (PINHEIRO, 2007).

Durante o período Macabeu-Hasmoneu o judaísmo se fragmentou em três grupos religiosos que influenciaram a vida política e religiosa do país: Os *saduceus (tzedukim)*, os *fariseus (prushim)* e os *essênios (issiim)*. O povo e o governo estavam divididos, a disputa pelo poder ocasionou a chegada dos romanos em 63 a.C. sob a liderança do general Pompeu. Herodes é entronizado na Judéia no ano 40 a.C., pelos romanos e na tentativa de agradar os judeus, ele propõe construir um novo Templo, pois há muito vinha empreendendo em grandes construções.

Depois de tantas e tão grandes realizações e de tão soberbos edifícios feitos por Herodes, ele imaginou, no décimo oitavo ano de seu reinado, um empreendimento que sobrepujaria em muito todos os outros: construir um Templo a Deus, maior e mais alto que o que já existia, porque julgava, e com razão, que tudo o que fizera até então, por maior e mais brilhante que fosse, estava de tal modo abaixo de tão alta empresa que nada poderia contribuir mais para tornar a sua memória imortal (JOSEFO, 1998, p.368).

A proposta de Herodes, o grande, parecia duvidosa para os judeus, pois temiam que após a demolição do Templo ele não cumprisse a sua palavra e não reconstruísse. Para garantir aos judeus a sua proposta, Herodes mandou construir um Templo por fora sem demolir o outro, quando as paredes e a estrutura externa estavam prontas, então demoliram o Templo interior que foi construído por Zorobabel sob a ordem de Ciro (JOSEFO, 1998).

O Templo que Herodes construiu não é considerado um Terceiro Templo, mas permanece como o Segundo Templo (*beit sheni*), pois este não foi derrubado como o primeiro. Considera-se apenas uma reforma, não uma construção. A glória deste Templo foi tão imensa que Josefo descreveu “a frente desse soberbo edifício parecia a de um palácio real. As duas extremidades de cada frente eram mais baixas que o centro, e esse centro era tão alto que os que estavam em frente do Templo ou que para lá se dirigiam podiam vê-lo [...]” (1998, p. 369).

O Templo de Herodes superou o de Salomão, suas paredes forradas de mármore branco, levava-o a se confundir com uma montanha de neve e o ouro lhe dava imponência inigualável. Com sua fronte erguida para o leste o Templo resplandecia com os raios solares.

Nada havia na face exterior do Templo, que não arrebatasse os olhos de admiração e não enchesse a alma de espanto. Estava todo recoberto de lâminas de ouro, tão espessas, que quando despontava o dia, ficava-se tão arrebatado pela sua beleza como pelos dourados raios do sol. Quanto aos outros lados, onde não havia ouro, as pedras eram tão brancas, que aquela soberba massa parecia, de longe, aos estrangeiros que ainda não as tinham visto, um monte coberto de neve (JOSEFO, 1998, p. 648)

No Novo Testamento, há um registro da admiração causada pelo Templo aos discípulos de Jesus: “[...] ‘Olha, Mestre! Que pedras enormes! Que construções magníficas!’” (Mc 13:1 – NVI). Este Templo, de acordo com Cook (1992, p. 15) era considerado “[...] uma das sete maravilhas do mundo, e se dizia que “quem não viu o templo de Herodes, nunca viu um belo prédio”.

O Segundo Templo era contornado por “[...] uma imensa muralha de retenção (c. 450 x 300 m.) foi construída ao redor do Monte Moriá, criando uma área nivelada de 132.000 m²” (COOK, 1992, p. 15). Esta muralha estava conectada [três lados] pelo tríptico pórtico de Salomão; o lado oeste [parte de trás do Templo, o atual Muro das Lamentações], o norte a muralha que estava ligada a Fortaleza Antonia e o leste da cidade, onde estava o Portão de Susã.

Na área sul havia o Átrio Real com três andares que fornecia abrigo aos adoradores e era um ambiente público, que os gentios [não-judeus] tinham acesso. Dentro desta muralha, [no pátio dos pórticos], havia uma divisória de 1,5 m., uma Balaustrada (*soreg*) que delimitava o Átrio dos Gentios. Havia placas com inscrições em grego e latim informando sobre a pena de morte ao gentio que tentasse ultrapassar (AVI-YONAH, 1999).

Figura 4

Maquete do Segundo Templo¹⁴ – Museu de Israel



Fonte: Foto tirada pelo autor – Israel / 2008

¹⁴ A maquete do Segundo Templo teve seu início em 1962 com apoio do filantropo Hans Kroch, os dados topográficos foram fornecidos pelo prof. Michael Avi-Yonah da Universidade Hebraica de Jerusalém [...] O trabalho de manutenção e atualização, a partir das descobertas arqueológicas ficou a cargo do Museu de Israel. (AVI-YONAH, 1999).

Dentro da divisória do Átrio dos Gentios, “havia uma plataforma elevada [denominada *Hel*] com uma muralha com seis torres em torno da área do templo” (COOK, 1992, p. 24). No interior do *Hel* estava o Átrio das mulheres, o acesso principal era pela Porta Formosa (At 3:1,2), ele estava rodeado por quatro alpendres, dos leprosos, do azeite, das madeiras e dos nazireus. Entre os alpendres estava a Porta de Nicanor que dava acesso ao pátio principal do Templo, que as mulheres não tinham acesso.

O Templo (*Hechal*) tinha 50 metros de altura e 50 metros de largura, era largo e alto na frente e estreito e baixo atrás. O Templo propriamente dito tinha uma escada de 15 degraus que dava acesso ao *Ulam* (Pórtico de Entrada), tendo aos lados as duas colunas Jaquim e Boaz. O portão principal tinha 20 metros de altura e 10 de largura (COOK, 1992).

A história de Jesus (*Yeshua*) narrada nos Evangelhos está também relacionada ao Templo. Jesus foi apresentado, quando criança, neste Templo (Lc 2: 22-4); todos os anos seus pais subiam de Nazaré até o Templo em Jerusalém para festa da Páscoa (Lc 2: 41), e, quando estava com doze anos Jesus discutiu a Torá com os mestres da lei no Templo (Lc 2: 46); ele afirmou que o Templo era a Casa de seu Pai (Lc 2: 49); tornou sua doutrina conhecida no Templo (Jo 18: 20); e usou o Templo como metáfora do seu corpo: “[...] Destruam este templo, e eu o levantarei em três dias” (Jo 2: 19 – NVI), estas palavras foram deturpadas e usadas no seu julgamento como evidência de blasfêmia, sob pena de morte: “[...] este homem disse: ‘Sou capaz de destruir o santuário de Deus e reconstruí-lo em três dias’” (Mt 26: 61 – NVI).

O cristianismo primitivo de Jerusalém não se afastava do Templo, pois se reuniam no Pórtico de Salomão (At 2: 46; 5: 12), até que houve uma ruptura entre judaísmo e cristianismo com a queda do Templo em 70 d.C. O primeiro mártir do cristianismo [Estevão] sofreu acusações de falsas testemunhas, semelhantes às de Jesus em relação ao Templo (At 6: 13,14). O apóstolo Paulo foi preso em Jerusalém, acusado sob o crime de pregar contra a Lei e o Templo, e de profaná-lo introduzindo um não judeu além da Balaustrada (At 21: 28,29).

Como afirma Josefo (1998, p. 647) “O Templo, lugar santo, consagrado a Deus, estava colocado no meio”. O fato do Templo está no centro da vida religiosa dos judeus, talvez justifique porque nada deveria afetar este símbolo sagrado que Herodes lhe deu tanta expressão e os judeus tantos significados.

Enquanto o Primeiro Templo durou cerca de quatro séculos (959-586 a.C.), o Segundo Templo, que foi finalizado em 46 anos (Jo 2: 20), durou quase seis séculos (516 a.C.- 70 d.C) considerando a partir de Zorobabel até a chegada de Tito. A primeira Diáspora ocasionada

pelos babilônios durou apenas 70 anos, mas a segunda, ocasionada pelos romanos duraram quase dois milênios.

Com a morte de Herodes no ano 4 a.C. irrompem diversas revoltas contra Roma na Judéia e na Galiléia e uma delegação de judeus apela aos romanos para que a Judéia seja submetida ao controle da capital do próprio império. O território foi dividido entre os três filhos de Herodes: Arquelau 4 a.C. – 6 d.C. (Judéia, Samaria e Iduméia), Herodes Antipas 4 a.C. – 39 d.C. (Galiléia e Peréia) e Filipe 4 a.C. – 34 d.C. (Transjordânia Setentrional). Os zelotes mostram-se insatisfeitos com seus governantes, e, o imperador Tibério coloca a Judéia sob o comando de um romano, Poncio Pilatos (26-36 d.C.).

Calígula (37-41 d.C.) ascende ao poder imperial com a morte de Tibério. Dominado pela loucura do poder, Calígula ordena que uma estátua sua seja colocada em cada templo do império, para que seja adorada. O general romano Petrônio foi encarregado de colocar a estátua de Calígula no Templo dos judeus. Ele desceu a Jerusalém com três legiões, caso os judeus rejeitassem ele tinha ordens para matar os recalcitrantes e escravizar o resto da nação e colocar a estátua (JOSEFO, 1998).

Os judeus se reuniram com Petrônio e declararam que estavam dispostos a dar suas vidas do que contemplar tamanho ultraje no Templo. Tamanha atitude sensibilizou o coração do general que não o fez, antes decidiu dar a sua vida pelos judeus, se precisasse, do que perecer aquela nação. A desobediência dos judeus a voz de Petrônio, despertou a fúria de Calígula, mas antes que pudesse tomar alguma atitude ele morreu e Cláudio assumiu o império e o Templo foi preservado da profanação (SKARSAUNE, 2004).

O Templo era um símbolo que passou a ter mais significado que a própria vida, ou seja, o sentido de viver dos judeus estava na existência de seu símbolo sagrado. Como afirma Durand “[...] o símbolo surge, por todas as suas funções, como abertura para uma epifania do Espírito e do valor, para uma hierofania” (1993, p. 107). Em suma “[...] o símbolo, no seu dinamismo instaurador em busca de sentido, constitui o próprio modelo da mediação do Eterno no temporal” (DURAND, 1993, p. 108). O Templo é a “casa”, a “morada”, o “santuário” de Deus. O Templo é um “símbolo que epifaniza um mistério” e ressignifica o viver dos judeus.

Os judeus conseguiram valorizar o Templo, mas não conseguiram se submeter à dominação romana por todo tempo. Quando Nero assumiu o império e Floro o governo da Judéia, as coisas começaram a mudar. Floro Era um governante ambicioso e desumano, crucificou alguns judeus insubmissos, e tentou saquear o Templo. As atitudes de Floro

despertaram a fúria dos Zelotes, dando origem a uma revolta que culminou com a queda do Segundo Templo (JOSEFO, 1998).

Depois de longos embates os Zelotes geram uma guerra civil, e terminam assumindo o poder da Judéia. Nero convoca o general Vespasiano para desbaratar a revolta na Judéia a todo custo. Vespasiano segue para Judéia com seu filho Tito. Depois de um longo cerco em Jerusalém Vespasiano deixa seu filho Tito no comando e parte para Roma para assumir o império, pois Nero havia se suicidado e ele foi eleito o novo imperador. Flávio Josefo foi capturado pelos romanos e levado para Jerusalém durante o cerco romano. No afã de proteger o Templo Josefo apela para rendição de seu povo, mas ao invés de ouvi-lo os judeus se revoltam e o consideram como um traidor.

Sem concessões nem rendições os romanos foram obrigados a conquistar Jerusalém a qualquer custo. Após um grande cerco, a fome foi dilacerando o povo de Jerusalém, os Zelotes sabendo que o ataque dos romanos seria iminente fizeram do Templo a sua fortaleza, seu bastião de resistência. Os romanos dispararam uma chuva de dardos inflamados que ao tocar as portas de madeira do Templo começou o grande incêndio. Tito não estava interessado em destruir o Templo, mas preservá-lo para César, contudo um soldado lançou uma tocha para dentro, justamente onde estava o óleo e o chão forrado com tapetes e o inevitável aconteceu, o Templo foi incendiado (JOSEFO, 1998).

Assim como o Primeiro Templo foi destruído o Segundo Templo também, um fato curioso é que ambos caíram no mesmo dia, segundo a tradição judaica em *Tishá Be-Av* [nono dia de setembro-outubro] do calendário hebraico, segundo Kolatch (2007, p. 307),

[...] é um dia de luto porque nesta data, no ano 586 a.e.c., o Primeiro Templo de Jerusalém foi destruído pelos babilônios e, no ano de 70 e.c., o Segundo Templo foi destruído pelos romanos (de acordo com a tradição, ambos os Templos foram destruídos na mesma data).

Este dia passou a figurar no calendário judaico como “o dia mais trágico entre todos, 9 de Av, *Tishá Beáv*” (BLECH, 2004, p. 200). Na compreensão rabínica de feriados pós-bíblico, este “é o dia de jejum mais importante do calendário judaico [...] três semanas de intenso luto nacional pelos eventos que levaram à perda da independência judaica com a *destruição dos santuários da vida judaica*” (KOLATCH, 2007, p. 307 – grifo nosso).

Com a queda do Segundo Templo marcou-se o fim de uma era na religião judaica e o começo de uma nova história sem o Templo. A destruição do Templo não representa o fim de um símbolo, mas a corroboração da multivocidade do símbolo, como define Durand (1993, p. 97) “[...] o símbolo tem um duplo sentido, um concreto, preciso, o outro alusivo e figurado.”

Na dimensão poética do símbolo se revela a esperança de um povo. O Templo concreto passou para âmbito essencialmente simbólico e o sentido da religião foi preservado. Eliade (1991, p. 12) afirma “[...] que o símbolo, o mito, a imagem, pertencem à substância da vida espiritual, que se pode camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que nunca se poderá extirpá-los”.

O triunfo romano sobre o símbolo [Templo] mais sagrado dos judeus está registrado no Arco de Tito, em Roma, em que aparece na escultura os judeus cativos carregando o candelabro do Templo.

Figura 5

Arco de Tito em Roma – ano 70 d.C.



Fonte: Imagem capturada de vídeo: <<http://www.youtube.com>> acesso 2014.

1.3 Instauração dos Símbolos Templum, Sionismo e Instituto do Templo

A queda do Templo marca uma nova trajetória para o judaísmo, ao invés do sacerdote, o rabino, no lugar do Templo a Sinagoga e no lugar dos sacrifícios as orações, ou seja, os símbolos. Skarsaune (2004, p. 87-92) apresenta três conceitos fundamentais relacionados ao Templo que tiveram de ser substituídos e transmutados ao campo simbólico: O primeiro é a ideia do *Templo como morada de Deus na terra*; o segundo *a expiação por meio de sacrifícios* realizados no Templo e o terceiro a *pureza ritual*.

Um fato relevante na história judaica é a preservação do judaísmo como religião, e isto se deve a Raban Iochanan ben Zacai, considerado o pai do judaísmo rabínico. Quando Vespasiano cercou Jerusalém por volta do ano 70 d.C., e insistia com a rendição dos judeus, Ben Zacai queria sair de Jerusalém para conversar com Vespasiano, mas não podia, pois os

portões estavam todos cerrados. Sem alternativa criou um estratagema, pois na cidade santa não podia dormir um morto:

[...] sabendo que o Templo estava fadado a destruição, fez seus discípulos o tirarem de Jerusalém em um féretro, fingindo-se de morto, e o levaram diretamente a Vespasiano, que então era um general. Ben Zacai profetizou que ele seria o próximo imperador romano; logo depois, chegou um mensageiro de Roma com uma carta do Senado que confirmava a previsão de nosso sábio. Vespasiano então ofereceu a Raban Iochanan tudo o que desejasse. “Conceda-me Iavne e seus eruditos!” foi a resposta. Jerusalém e seu Templo foram destruídos, mas em Iavne os sábios se congregaram para fundar uma academia e a *Torá* continuou existindo. [...] Com a *Torá* independentemente do significado do Santuário para Israel, uma nova geração iria começar outra vez a aprender a viver de acordo com sua antiga e eterna herança. (BUNIM, 2012, p. 213).

O judaísmo rabínico, sem Templo, sem sacerdotes e sacrifícios foi inaugurado na cidade da Judeia de Yavne (*Jamnia*), “[...] após a destruição do templo e a diáspora que a interpretação rabínica passa a ocupar uma posição central no judaísmo” (MALANGA, 2005, p. 211). O simbolismo passa a ter proeminência quase absoluta no judaísmo sem Templo. No dizer de Kolatch (2007, p.152) “depois da destruição do Segundo Templo, a Sinagoga se tornou o centro espiritual, e a leitura da *Torá* substituiu os sacrifícios [...]”

No Templo, o sacrifício, a expiação e a purificação se davam através de um processo ritualístico que envolvia sangue de animais, mas a nova realidade impôs uma evocação simbólica destes procedimentos. “Portanto, o judaísmo optou pelo significante lingüístico, ou verbal, que é a oração. Estabelece-se uma relação simbólica consciente entre a reza, que é o significante, e o sacrifício, que passa a ser um significado impalpável” (MALANGA, 2005, p. 204).

Não obstante, as mudanças e as expectativas em relação ao futuro não se configuram com a substituição simbólica, pois a esperança que se instaura no processo dos símbolos permanece evocativa do Templo, pois as consequências da inexistência do Templo é que “todos os mandamentos (*mitsvot*) relativos aos sacrifícios perderam sua função, pelo menos imediata [...] a leitura e o estudo da *Torá* passaram a exercer o papel central da vida judaica. Por longo tempo permanece a esperança de voltar a ter um Templo [...]” (MALANGA, 2005, p. 204, 205).

Skarsaune (2004, p. 123) observa que “[...] as pessoas passaram a acreditar que as orações específicas substituíam os sacrifícios do Templo”. Este fato tornou-se tão evidente na história judaica “[...] até que Maimônides no século 12, declarou ser o culto sacrificial apenas

uma necessidade temporária” (SKARSAUNE, 2004, p. 123). Os limites impostos na compreensão de Maimônides desvelam o fio de esperança de um Terceiro Templo.

O sábio medievo Maimônides fez uma lista dos mandamentos (*mitsvot*) da Torá que são obrigações e proibições, ao todo são 613 mandamentos; ele os dividiu em 248 *Preceitos Positivos* (MAIMÔNIDES, 2000, p. 32-48) e 365 *Preceitos Negativos* (proibições) (p. 48-75). Ao fazer esta lista de mandamentos Maimônides identificou mais de duzentos preceitos relacionados ao Templo, que somente com ele erguido poderão ser cumpridos. A construção do Templo é o vigésimo mandamento dos Preceitos Positivos de sua lista: “20. Construir o santuário, como está escrito: ‘E construirão para mim um santuário’ (Êx 25:8)” (200, p. 33).

Um fato relevante é que o judaísmo foi coagido pelas circunstancialidades, para poder garantir a sua própria sobrevivência e identidade, como observa Malanga (2005, p. 205),

[...] o judaísmo foi obrigado a modificar o significante do sacrifício sem mudar seu significado. Os sacrifícios do templo foram substituídos pelas orações e boas obras, práticas que já existiam na cultura judaica e coexistiram com a prática sacrificial no período do Segundo Templo. De um gesto simbólico, o sacrifício de um animal, passou-se a palavras recitadas, preferencialmente em grupos superiores a dez participantes. Se não fosse capaz de fazer essa substituição para dar continuidade ao ato simbólico, o judaísmo não teria sobrevivido.

O Judaísmo *Symbolicum* de Jamnia [Yavne] sobreviveu e transformou o seu mundo. De acordo com Pinheiro (2007, p. 145) “[...] Yohanan ben Zakai, iniciou a reconstrução da vida judaica, não mais em Jerusalém, mas em Yavne [...] foram estabelecidas as características das festas judaicas, agora sem sacrifícios ou peregrinações [...]”.

A dedicação a própria escritura determinou a substituição do concreto pelo simbólico, não haveria mais peregrinações para o Templo, mas sim o próprio Templo [simbólico] peregrinando com o judeu “[...] a *Torá* tornou-se, de fato, o Templo portátil de Israel. Ela sozinha poderia assegurar a sobrevivência do povo judeu” (BUNIM, 2012, p. 98).

Uma das razões que acreditamos ter contribuído para emancipação do conceito substitutivo do concreto pelo simbólico, se fundamenta na razão dada para a queda do Primeiro e Segundo Templos. Segundo a tradição rabínica de Hillel, a queda dos Templos representa a quebra das duas tábuas da Lei de Moisés: “O Primeiro Templo foi destruído porque os judeus adoraram ídolos e se afastaram do Deus de seus antepassados [...] o Segundo Templo foi destruído devido ao ódio gratuito entre judeus” (BLECH, 2004, p. 43). A primeira tábua representa os princípios da *fé monoteísta* e a segunda tábua das relações *sociais e fraternais*.

A ofensa ao próximo e a divisão entre os próprios judeus contribuíram para a queda do *beit sheni* “[...] o Segundo Templo foi destruído devido à luta mutuamente destrutiva entre o povo e os líderes, por um ódio contínuo sem fundamento” (BUNIM, 2012, p. 47).

Sem Templo e sem Jerusalém os judeus buscaram na Torá e na tradição Oral os caminhos da correção. Segundo Iehuda bem Tema (Avót V, Mishná 23) “Jerusalém foi desolada somente porque seu povo não mantinha vergonha e modéstia, um em face de outro”. Bunim (2012, p. 411) conclui “Se esta falta pode provocar a destruição da Cidade Sagrada, a capacidade de voltar a ter comportamento modesto conduziria à sua reconstrução, pela vontade dos Céus [...]”

“O *Talmud* declara que, quando existia o Templo, o israelita expiava seus pecados oferecendo sacrifícios no altar. Agora que o Templo não mais existe, é a mesa familiar que facilita a expiação” (apud BUNIM, 2012, p. 139). A forma de se relacionar passa a traduzir um significado simbólico, seja na vida familiar ou na práxis religiosa,

Após a destruição do Templo Sagrado, este ideal ou imperativo Divino adotou outra forma concreta: “Todo aquele que lavar as mãos, colocar *tefilins* (filactérios), recitar o Shemá e rezar, a Escritura lhe concede o mérito, como se tivesse construído um altar e nele elevado oferenda.” E “Enquanto existia o Santuário, o altar trazia expiação ao povo de Israel; agora é a mesa onde o ser humano come que traz a expiação.” (BUNIM, 2012, p. 257).

Segundo a Avót V, Mishná 7, quando os judeus voltaram-se para as Escrituras, logo entenderam que viver com angústia e um espírito humilde é o mesmo que construir um altar no coração e oferecer sacrifícios sobre ele. “Este era o caminho para a santidade e a pureza que reinava no Templo Sagrado” (BUNIM, 2012, p. 333).

A nova forma de viver, interpretar as Escrituras e praticar a sua religião, tinha como ponto de partida a queda do Templo. Nisto percebe-se o processo instaurativo dos *Símbolos Templum*. Em Yavne [Jamnia] o judaísmo foi ressignificado pelos *Símbolos do Templum* proveniente das circunstâncias físicas e temporais, mas substanciados pela Torá. Yavne tornou-se o berço de uma nova cultura e de uma espiritualidade centrada no simbolismo, como foi precursora do *Talmud*.

No ínterim da destruição do Segundo Templo e as transformações impostas ao judaísmo emerge a figura lendária e carismática do Rabi Akiva (c. 40 – 140 d.C), sua atuação “[...] após a destruição do Segundo Templo de Jerusalém teve importância direta na

perpetuação do judaísmo, pois esse sábio judeu [...] foi um dos compiladores do *Talmude*” (FORTES, 2009, p. 21).

Por volta do ano 125, os romanos haviam proibido a circuncisão, a recitação do *Shemá*, o toque do shofar e reprimido toda e qualquer manifestação judaica de cultura anti-romana. Skarsaune (2004, p. 47) afirma que “a vitória do helenismo parecia total enfim. Adriano fora bem sucedido onde Antíoco havia falhado; Jerusalém convertera-se agora em uma pólis não judaica”. Depois de perder o Templo, Jerusalém ser convertida numa cidade pagã e a sobrevivência do judaísmo ameaçada, que surge a revolta com Bar Kokhva.

Segundo Fortes (2009, p. 36) “No ano 132, o guerreiro Bar Kokhva reuniu um grande exército para enfrentar o colossal império romano, apoiado pelos sábios, numa tentativa de redimir o destino de seu povo”. A ousadia de Bar Kokhva despertou o ânimo do povo e uma esperança renasceu a respeito do Templo. Akiva identificou em Bar Kokhva o cumprimento da profecia messiânica (Nm 24:17), a estrela procedente de Jacó.

Bar Kokhva começou a promover baixas nos romanos, atacava os inimigos de surpresa e depois se ocultava nas montanhas da Judéia com seus guerreiros. Os ataques de Bar Kokhva despertaram a fúria do imperador Adriano que enviou as legiões da Síria para sufocar os rebeldes. “Mesmo com a ajuda do pró-cônsul romano na Síria [...] o general Tino Rufo foi derrotado por Bar Kokhva, que conseguiu expulsar os romanos de todas as fortalezas da Judéia, recuperando também a Galiléia” (FORTES, 2009, p. 84).

Skarsaune (2004, p. 47) declara que “[...] Bar Kokhva liderou uma revolta contra Roma que no início foi bem sucedido, resultando no estabelecimento de uma administração judia independente, que chegou até mesmo a cunhar moedas em comemoração [...]”

As moedas que Bar Kokhva fazia circular, umas tinham imagens do Templo, outras o nome do sumo sacerdote Eliezer, como elementos relacionados ao serviço do Templo: “Os guerreiros precisavam mostrar o patriotismo na vida diária, e assim utilizaram o dinheiro – que é um símbolo secular – para representar suas aspirações espirituais, ou seja, seu anseio da redenção messiânica e da reconstrução do Templo Sagrado” (FORTES, 2009, p. 160), a moeda era profana, mas a mensagem que fomentava a Esperança era sagrada.

Acredita-se que a revolta de Bar Kokhva deve-se ao fato dos romanos terem reconstruído Jerusalém e lhe batizado com o nome de *Aelia Capitolina* (“Cidade capitólio da família Aeliana) e no local do Templo judeu foi erguido um santuário em dedicação a Júpiter (SKARSAUNE, 2004).

Por certo tempo pairava uma dúvida entre os historiadores, se a cidade *Aelia Capitolina* foi construída antes da revolta de Bar Kokhva ou depois dela. Este fato se

esclareceu, segundo Fortes (2009, p. 156-165), com a descoberta arqueológica das moedas de Bar Kokhva, por Ya'akov Meshorer em 1970. O nome *Aelia Capitolina* já circulava cunhado nas moedas antes da rebelião barkhvaniana.

Percebe-se o poder dos símbolos evocativos do Templo, como as moedas promoviam a esperança de um novo Templo. Rabi Akiva declarou para o povo que Bar Kokhva era o messias, pois suas vitórias sobre os romanos e suas propostas de restaurar Jerusalém e o Templo confirmavam a tão anelada esperança messiânica.

Skarsaune lembra que (2004, p. 204), “Com o fracasso da revolta, os rabinos chegaram igualmente à conclusão de que Bar Kokhva fora um falso messias e por isso mudaram-lhe o nome para Bar Koziba, ou ‘filho da mentira’”. A derrota de Bar Kokhva marcou o fim do povo judeu na Palestina e a Diáspora atingiu o seu clímax. Muitos fugiram para o Egito, Ásia Menor, Europa, outros para Babilônia, enfim, eles chegaram aos quatro cantos do mundo levando consigo a Torá e o Talmude, as principais fontes do simbolismo do Templo.

A revolta de Bar Kokhva revela que a substituição simbólica do significante do Templo com a preservação do significado, não intencionalizava uma substituição plena, mas parcial e temporária. Nos séculos seguintes estes anseios sempre foram despertados.

Em 313 d.C. a liberdade de culto cristão é reconhecida legalmente em Milão; depois o cristianismo foi reconhecido como uma religião do império. O imperador Constantino assumiu o controle na Palestina em 324 d.C., e sua mãe Helena visitou Jerusalém em 326 dando início a um processo de cristianização dos lugares sagrados da Palestina. Os poucos judeus que ali ficaram foram proibidos de entrar em Jerusalém, com exceção do dia 9 de Av para lamentar junto ao pedaço do Muro Ocidental que restou do Templo (ICE & DEMY, 2000).

Durante o reinado de Juliano, o Apóstata (361-363 d.C.),¹⁵ ele tentou reintroduzir a religião Greco-romana e reconstruir o Templo dos judeus no mesmo local, mas a construção foi impedida por um terremoto. “Juliano morreu logo depois – e com ele foram-se as esperanças judaicas” (ICE & DEMY, 1999, p. 42).

A esperança de reconstruir o Templo sempre foi reativada, mas sempre marcadas pelo fracasso, Ice e Demy (1999, p. 42) afirmam que “outras tentativas aconteceram no reinado da imperatriz Eudoxia em 443 d.C., e sob o governo persa em 614-17 d.C”. Não obstante o

¹⁵ Flávio Cláudio Juliano, conhecido historicamente como: o Apóstata, por ter abandonado o cristianismo.

insucesso das tentativas de reconstrução, mas a esperança se perpetuou através da oração milenar: a *Amida*¹⁶:

Seja do Teu agrado, Eterno, nosso Deus e Deus de nossos pais, que edifiques o Santuário, brevemente, em nossos dias, e nos faças participar da Tua Lei. E lá servir-te-emos com temor, como nos antigos dias e como nos anos passados. Que as oferendas de Judá e de Jerusalém sejam agradáveis ao Eterno, como nos antigos dias e como nos anos passados (MACHZOR, 1997, p. 36).

A *amidá* é um dos elementos do rito judaico que revela a inegável força dos Símbolos Templum, como sua instauração na procedimentalidade religiosa. Percebemos neste processo histórico que uma constelação de imagens [símbolos], linguística, rituais e icônicas se formou e estão sempre a convergir para o Templo.

No ano 330 d.C. Jerusalém foi conquistada pelos bizantinos, em 614 a.C pelos Persas e em 638 a.C. pelo império árabe que estava sob a liderança do califa Omar. Omar deu início a construção da Mesquita do Monte Templo, que hoje é conhecida como Domo da Rocha. Segundo Ice e Demy (2000, p. 35), “em 691 d.C.. o califa muçulmano Abd al-Malik terminou a construção do Domo da Rocha no Monte do Templo”. A Mesquita de Omar se converteu no terceiro santuário mais sagrado para o Islã, depois de Meca e Medina.

O local do símbolo mais sagrado da religião judaica foi ocupado por outro santuário, que passou a ser considerado na mais alta estima pela terceira religião monoteísta procedente de Abraão, o islamismo. A esperança de um dia voltar à Palestina, subir a Jerusalém e construir um Templo no mesmo monte, passou a ser desafiada pelo impossível. Os Símbolos Templum mantenedores de esperança tiveram que nutrir esperança contra esperança.

Com o fim da revolta de 135 d.C. contra os romanos, promovida por Bar Kokhva, patrocinada pelo Rabi Akiva sob a pretensa bandeira messiânica, os judeus foram expatriados. Mais uma vez o povo judeu experimentou o exílio (*gulat*). Longe de Jerusalém, sem o Templo e sem referência estatal, eles foram obrigados a se adaptar a outros mundos e a incorporar novas culturas. A grande luta foi à preservação de identidade, pois seu estilo de vida incomodava as nações para onde emigravam e a rejeição aos judeus não ficava oculta.

A ascensão do cristianismo através do poder imperial, fez dele a principal religião no ocidente. Na Europa cristianizada os judeus tiveram que enfrentar primeiro um *antijudaísmo*¹⁷ e depois o *antisemitismo*¹⁸, como descreve Morin (2007, p. 17-18)

¹⁶ *Amidá*, em hebraico, de pé. A oração principal dos três momentos de oração do dia: *shacharit* (em hebraico, aurora), oração matinal; *minchá* (em hebraico, oferenda), oração do entardecer, baseada nas oferendas que eram trazidas ao Templo de Jerusalém ao entardecer; *maariv* (em hebraico, “trazer a tarde”), prece normalmente realizada depois do anoitecer (O ZOHAR, 2010, p. 313)

Nos primeiros séculos cristãos, o antijudaísmo foi em primeiro lugar teológico; progressivamente, a acusação de deicídio dissemina um antijudaísmo popular segundo o qual os judeus se tornaram capazes e culpados das piores celeridades. [...] A partir do século XI, os bairros judeus tornaram-se guetos. [...] A primeira Cruzada (1096-1099) é acompanhada pelo primeiro massacre de judeus na Renânia, e a Cruzada dos Pastores (1250) também imola judeus. A Grande Peste de 1346-1352, atribuída aos judeus, desencadeia, por sua vez, inúmeros massacres. [...] O antijudaísmo cristão, que domina a segunda parte da Idade Média, alimenta-se de rejeições convergentes: a rejeição teológica do povo deicida, a rejeição político-religiosa dos príncipes e monarcas cristãos, a rejeição popular. [...] suscitando massacres que se repetirão muito além da Idade Média, como na Polônia em 1648, ou na Rússia em 1881. Resíduos da crença popular na perniciosidade congênita dos judeus perpetuaram-se até no século XX.

Os judeus amargaram profundamente sob os domínios da cristandade e do islamismo. Foram obrigados a se converterem e os denominaram de “Cristãos Novos”, como a se reverterem ao islã para poder sobreviver. O “Sionismo” (*de volta a Sião*) surgiu como proposta de solução ao problema do antissemitismo (LANGE, 2007). A procura por um Estado judeu tornou-se imperiosa e iminente diante da situação que predominava, conforme Herzl registrou em 1896,

Ninguém negará a miséria que vive os judeus. Em todos os países onde vivem em número significativo, em maior ou menor escala. [...] Os ataques em parlamentos, reuniões, imprensa, púlpitos, na rua, nas viagens – exclusão em certos hotéis e até lugares de diversão – aumentam a cada dia. A perseguição tem caráter distinto, segundo os países e círculos sociais. Na Rússia, as aldeias são saqueadas; na Romênia, matam os homens isolados; na Alemanha, os agridem ocasionalmente; na Áustria, os antissemitas aterrorizam os setores da vida pública; na Argélia, surgem pregadores da expulsão; em Paris, a denominada boa sociedade se fecha em si mesma e os círculos ficam fechados aos judeus. As diferenças são inumeráveis. (HERZL, 2004, p. 37)¹⁹.

Theodor Herzl (1860-1904), judeu austríaco considerado o pai do Sionismo, sensibilizado com a causa do seu povo, propôs a formação de um *Estado Judeu* na Palestina. O antissemitismo revelado na França contra o general judeu, Dreyfus, fez com que Herzl

¹⁷ *Antijudaísmo*, aversão aos judeus, contra, ou rejeição a eles, palavra que designa a rejeição teológica.

¹⁸ *Antissemitismo*, aversão, ou contra os semitas (judeus), palavra que designa a rejeição política.

¹⁹ Nadie negará la miseria en que viven los judíos. En todos los países donde viven en número apreciable son perseguidos, en mayor o menor escala. [...] Los ataques en parlamentos, reuniones, prensa, púlpitos, en la calle, en los viajes –exclusión de ciertos hoteles y hasta lugares de diversión– aumentan de día en día. La persecución tiene distinto carácter, según los países y los círculos sociales. En Rusia, las aldeas judías son saqueadas; en Rumania, matan a hombres aislados; en Alemania, se los apalea ocasionalmente; en Austria, los antissemitas aterrorizan los sectores de la vida pública; en Argelia, surgen predicadores de la expulsión; en París, la llamada buena sociedad se encierra en sí misma y los círculos quedan cerrados a los judíos. Los matices son innumerables (HERZL, 2004, p. 37).

“concebesse então o sionismo, solução nacional do problema judaico por meio do retorno à antiga pátria” (MORIN, 2007, p. 113).

O Sionismo não se configura apenas na construção do Estado Judeu, mas também na construção do Terceiro Templo. Quando Herzl projetou o Novo Estado Judeu e arquitetou as edificações do mesmo, destacou “[...] O Templo será levantado num local que será visto de longe, porque somente a nossa antiga fé nos tem mantido unidos” (2004, p. 52)²⁰. O Templo é apresentado na *Bíblia do Sionismo* como um dos símbolos da fé judaica que proporcionou a unidade de um povo disperso.

Após, a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), Aquino e Denize (1999, p. 558) descrevem como “[...] o movimento sionista ganhou força [...] o governo inglês buscou apoio de banqueiros judeus. Em carta [...] – conhecida como *Declaração de Balfour* – foi prometida a ajuda britânica para a criação de um *Lar Nacional Judeu na Palestina* (1917)”.

No ano de 1933, Hitler chegou ao poder do partido nacional-socialista desencadeando na Alemanha um antissemitismo virulento. Hitler propõe uma *Solução Final* para acabar com o povo judeu, que considerava o problema da economia na Europa. Sob a ideologia racista, propôs a purificação da raça ariana das inferiores. Em 1939, criou campos de extermínios, como Auschwitz, Sobibor, Treblinka, Dachau e etc (AQUINO *et al*, 1999).

A Alemanha invade a Polônia em 1939, e se inicia a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). “[...] Com a ocupação de grande parte da Europa pelo nazismo, a perseguição aos judeus foi intensificada” (AQUINO *et al*, 1999, p. 559). O genocídio (*Holocausto*) promovido contra os judeus levou poetas, cientistas, rabinos, filósofos, médicos, engenheiros, professores, homens, mulheres e crianças aos inumanos porões da morte.

Quase *seis milhões* de judeus foram exterminados, entre os sobreviventes do “inferno” nazista, encontramos Viktor Frankl (1905-1997), o pai da Psicologia das Alturas, a *Logoterapia e Análise Existencial*. De acordo com Aquino (2013, p. 42) “Sua teoria [...] objetiva investigar a busca e a realização do ser humano pelo sentido da vida e oferecer uma explicação da existência”. Mesmo diante de um quadro tão hostil como o Holocausto, Frankl conseguiu extrair *sentido para a vida* e fundamentar sua teoria. Outro nome é o literalista Primo Levi (1919-1987), que escreveu sobre o Holocausto.

O sionismo surge como meio de promover um Estado em que os judeus possam viver o sentido da vida e a vida com sentido. O fim da Segunda Guerra Mundial provou para os judeus que não havia mais sentido insistir em viver sem um estado autônomo, pois os

²⁰ El templo se alzará sobre un lugar que lo haga visible desde lejos, porque solamente la vieja fe es la que nos ha mantenido unidos (HERLZ , 2004, p. 52).

[...] *campos da morte assassinaram cerca de seis milhões de judeus*. Esta tragédia e o interesse dos EUA e URSS em afastar a presença do colonialismo anglo-francês do Oriente Médio – região valorizada principalmente por suas reservas petrolíferas – explicam a resolução aprovada na ONU pondo fim ao mandato Inglês na Palestina. [...] Os Ingleses retiraram-se da Palestina em 14 de maio de 1948. No mesmo dia foi *proclamada a criação do Estado de Israel* (AQUINO et al., 1999, p. 559).

O renascimento do Estado Judeu demarca o fim da diáspora (*galut*) e preconiza no imaginário judaico uma era messiânica conforme Lange (2007, p. 200),

[...] O estabelecimento do Estado em 1948 foi o cumprimento do sonho sionista, e o povo judeu saudaram em todo o mundo como um acontecimento histórico, talvez de característica messiânica. Foi considerado como a restauração do antigo reino de Israel, o fim de 19 séculos de exílio.

O sionismo triunfou com seu propósito de criar um estado judaico na antiga pátria bíblica, mas um grande desafio lhe aguardava, pois o país foi dividido no dia 11 de junho de 1948, inclusive a cidade de Jerusalém uma parte árabe (oriental) e outra israelense (ocidental), e a parte do Monte Templo ficou com os árabes.

A proclamação da criação do Estado de Israel desembocou na primeira guerra árabe-israelense: *A Guerra da Independência de Israel* (1948-1949), que se opôs à Liga Árabe: Egito, Iraque, Síria, Líbano e Jordânia, que se propunha libertar a Palestina que foi usurpado pelos judeus. O resultado da guerra foi a ampliação do pequeno Estado Judeu de 14.500 km² para 20.900 km², e a Liga Árabe ficou decepcionada.

Novos conflitos surgiram dando origem a denominada *Guerra de Suez* (1956), opõe Israel, França e Inglaterra ao Egito. No ano de 1967 a terceira guerra estourou: a *Guerra dos Seis Dias* [5 a 11 de Junho de 1967]. Esta guerra possibilitou Israel a ampliar seu território para 89.490 km² (AQUINO, 1999, et alii).

Destacamos na *Guerra dos Seis Dias* o soldado Gershon Salomon. Pois ele afirma que escapara da morte, dos tanques sírios com o sublime propósito de construir o Templo novamente. Salomon declara que ao chegar ao Monte do Templo o “Deus de Israel lhe ungiu para construir o santo Templo do fim dos tempos” (FIÉIS DO MONTE TEMPLO).

Para evidenciar sua chamada para construir o Terceiro Templo, Gershon Salomon fundou o movimento nacional-religioso “Fiéis do Monte Templo”. Todos os anos Salomon faz passeatas pelas ruas de Jerusalém mostrando as pedras lavradas, para construção do novo

Templo. Salomon entende que a construção do Templo, que Deus determinou para ele realizar, deve ser no Monte Moriá, onde estiveram o Primeiro e o Segundo Templo (THE TEMPLE MOUNT FAITHFUL), e que agora está ocupado com a Mesquita de Omar.

Entre os heróis da *Guerra dos Seis Dias*, está o jovem soldado da brigada paraquedista, Yisrael Ariel. Os paraquedistas estavam liderados pelo general Motta Gur, que conquistaram a Cidade Velha de Jerusalém, tirando-a dos árabes. Ariel afirma ter sido um dos primeiros soldados a chegar ao Monte do Templo. Naquela primeira noite em que o Monte do Templo voltou à soberania israelense, ao rabino Ariel foi atribuído o dever de guardar o Domo da Rocha, local do Santo dos Santos do Templo Sagrado.

Ariel declara que durante a descida dos paraquedistas, ele teve uma visão do Terceiro Templo no lugar da Mesquita (INSTITUTO DEL TEMPLO). A visão de Ariel se constitui num fato numinoso, uma experiência singular e subjetiva, mas que fomenta uma esperança objetiva. A conquista da Jerusalém ocidental e o acesso ao Muro das Lamentações se convertem numa afirmação de esperança voltada para o Templo.

Quando o general Moshe Dayan, ministro da defesa de Israel, chegou ao Muro das Lamentações, durante a Guerra dos Seis Dias, disse: “Voltamos ao mais sagrado dos nossos lugares santos e dele nunca mais nos afastaremos” (apud CHURCHILL, 1968, p. 179). Chegar ao Muro das Lamentações, a única parte da que circundava o Segundo Templo que ficou em pé com a destruição romana em 70, seria o mesmo que voltar ao próprio Templo.

Segundo Churchill (1968, p. 179), Dayan observou um certo cartaz no Muro das Lamentações, escrito em árabe e inglês, e ordenou que o arracassem “[...] alguns dias mais tarde [...] um cartaz apareceu colocado, proclamando, em toscos caracteres hebraicos: ‘*Beiyt Kenesseth* – Isto é um Templo’.”

O rabino chefe do exército israelense, General Schlomo Goren caminhou até o Muro das Lamentações. Numa das mãos levava um *shofar* e na outra o *Sêfer* [rolo] da Torá. Ao se aproximar do Muro, Goren tocou o Shofar e foi transmitido o toque pela rádio de Jerusalém anunciando uma nova era para o povo judeu. Carregado de emoções, Goren declarou para o seu povo: “Temos tomado a cidade de Deus. Estamos entrando na era messiânica do povo judeu [...]”²¹ (DONOVAN, 1967, p. 146 – Tradução do autor).

O controle do Monte Templo, onde está a Mesquita ficou com os judeus por dez dias, logo após foi devolvido por Dayan a Waqfa muçulmana, responsável pela preservação de patrimônios e lugares sagrados. A atitude de Dayan estava fundamentada em princípios éticos

²¹ “Hemos tomado la ciudad de Dios. Estamos entrando en la era messiánica Del pueblo judio [...]” (DONOVAN, 1967, p. 146).

e políticos, e tinha por fins evitar uma guerra maior com o mundo árabe. Frustrados, pela devolução do Monte Templo, mas não destituídos da esperança de um dia construir o Terceiro Templo, tanto Salomon quanto Ariel se dedicaram a causa do Terceiro Templo. Em 1987, o rabino Israel Ariel [ex paraquedista] fundou o Instituto do Templo, dando início a uma nova era messiânica para os judeus ortodoxos.

O Instituto do Templo se constitui numa das evidências do poder epifânizante dos símbolos. Ao materializar os utensílios do futuro Templo se confirma a força evocativa do mesmo, como a dinâmica de esperar sua ética. Ele tem por prioridade resgatar a consciência sobre o Templo: “[...] Nosso principal objetivo é restaurar a consciência sobre o Templo, e reativar estes preceitos ‘esquecidos’. Nossa esperança é que ao fazer a nossa parte, tenhamos o mérito de participar da reconstrução do Beit HaMikdash²²” (INSTITUTO DEL TEMPLO, 2012).

O Instituto do Templo fica na cidade Velha de Jerusalém defronte para o Muro das Lamentações, é uma entidade educativa e religiosa sem fins lucrativos. Seu principal objetivo é a reconstrução do Terceiro Templo, segundo os preceitos bíblicos. O Instituto conta com uma equipe de rabinos, eruditos, cientistas e outros especialistas de vários campos do saber que se ocupam na investigação do Templo e seus utensílios.

Os judeus fundaram várias *Yeshivas* (escola teológica judaica) para formar as pessoas que irão trabalhar no Terceiro Templo. Iniciaram um processo de alistamento dos *Cohanim* (sacerdotes), judeus da linhagem sacerdotal, ou seja, da tribo de Levi. O Instituto do Templo iniciou a criação de “vacas vermelhas” conforme o *mitsvá* (mandamento) da Torá para os sacrifícios (Nm 19.9).

O Instituto do Templo já finalizou as vestes sacerdotais, o candelabro de ouro, a coroa de ouro do sumo-sacerdote, o altar de ouro do incenso, a mesa da presença dos doze pães, a pia do pátio e muitas outras peças do Templo. São mais de cem peças que foram confeccionadas, como instrumentos musicais: harpa, cítara, trombetas de prata e *shofás*.

Mesmo conscientes, que no local onde se pretende construir o Templo, está a Mesquita, e, que a remoção dela implica numa guerra com o mundo árabe, questionamos o que será que motiva esta esperança judaica? Como se estrutura esta esperança de construir o Terceiro Templo no mesmo Monte? Estas perguntas terão suas respostas no próximo capítulo.

²² “[...] Nuestro principal objetivo es restaurar la conciencia sobre el Templo, y reactivar estos preceptos “olvidados”. Nuestra esperanza es que al hacer nuestra parte, tengamos el mérito de participar en la reconstrucción del Beit HaMikdash”. *Declaración Del principios In: Instituto del Templo.* <<http://www.institutoeltemplo.org/declaracion.htm>> acesso: setembro de 2012.

Neste capítulo trabalhamos a história do Primeiro e Segundo Templos, a partir do Tabernáculo do deserto até a antiga Palestina (JOSEFO, 1998; TANACH, 2012). Os Templos de Salomão e de Herodes e suas respectivas destruições no dia 09 de Av (BLECH, 2004) que culminaram nas diásporas; a instauração dos *Símbolos Templum*, como ele se tornou um símbolo da força política e religiosa, o centro da vida espiritual dos judeus, representação da fé monoteísta (DE VAUX, 2008). O Templo em Jerusalém, a transformou numa cidade sagrada, o local da construção do Templo um *kinian*, um lugar eleito por Deus para tal (BUNIM, 2012), enfim um símbolo do centro do universo (ELIADE, 1998).

A destruição do Segundo Templo deu origem a formação de um judaísmo simbólico em Jamnia (FORTES, 2009) que trocou o significante, mas preservou o significado como fio condutor da esperança através dos símbolos (MALANGA, 2007). O antijudaísmo teológico e antisemitismo político (MORIN, 2007) só contribuíram com o surgimento do Sionismo (HERLZ, 2004), que fomentou a esperança na antiga pátria bíblica, onde o grande símbolo, o Templo, deve ser reconstruído.

O advento do Holocausto (AQUINO, 1999) nazista mobilizou a esperança da antiga pátria e se concretizou em 1948; a criação de um Estado judeu independente na Palestina despertou a fúria árabe e explodiu a Guerra dos Seis Dias em 1967 (CHURCILL & CHURCILL, 1968). O resultado da Guerra é que os judeus conquistaram Jerusalém oriental e a esplanada do Templo, onde estão as Mesquitas de Omar e El Aksa. Os judeus conseguiram o desejado Muro das Lamentações, com suas antigas pedras remanescentes do Templo que os romanos destruíram em 70 d.C. Em nome da paz a esplanada das Mesquitas foi devolvida a Alqaf Palestina, o que gerou revolta nos judeus ortodoxos, dando origem ao Instituto do Templo em 1987, pelo ex-combatente da Guerra dos Seis Dias, rabino Israel Ariel.

A ressurgência do Templo através do Instituto do Templo em Jerusalém inicia uma nova era messiânica (INSTITUTO DEL TEMPLO, 2012) para o povo judeu. O Instituto do Templo revela a força dos símbolos que sustentam a esperança de ver o Terceiro Templo erguido no mesmo monte, na mesma cidade.

2 IMAGENS TEMPLOFÂNICAS: SINAGOGAS E RITOS

[...] cada Sinagoga é agora um “pequeno santuário.” Onde quer que estejamos vivendo, sempre podemos encontrar na oração devotada feita em uma Sinagoga autêntica e tradicional a mesma purificação da culpa [...] que as antigas oferendas diárias do Santuário propiciavam (Bunim, 2012, p. 337 – Pirkê Avót).

Nessa abordagem temos como objeto de pesquisa a Sinagoga e seus ritos, que consideramos como uma agência de símbolos que sinalizam para o Templo. Nossa aproximação será pelo viés da *antropologia simbólica*, tendo como aporte epistemológico a Teoria Geral do Imaginário (TGI) de Gilbert Durand (2002). Considerando tanto a amplitude, quanto a complexidade da teoria durandiana, nos acercaremos apenas do conceito de símbolo e simbolismo, pois segundo Durand “[...] o símbolo, no seu dinamismo instaurador em busca de sentido, constitui o próprio modelo da mediação do Eterno no temporal” (1993, p. 108). Acreditamos, a partir de Durand, que os símbolos são geradores de esperança e que por si só, são bastante para delimitar, embasar e ratificar a nossa pesquisa sobre a estrutura da esperança sobre o Templo.

A nossa incursão analítica terá como instrumento a Hermenêutica Simbólica que foi forjada no *Círculo de Eranos* (1933 – 1988)²³, em Ascona, Suíça. O nosso recorte se restringe a algumas imagens [símbolos] da Sinagoga: *A Arca Sagrada*, *a Cortina*, *a Lâmpada Eterna* e *a Bimá*, por serem as principais peças da mobília que compõem uma Sinagoga; em seguida analisaremos alguns ritos e orações evocativos do imaginário do Templo, como alguns feriados do calendário judaico que estão imbricatoriamente relacionados ao simbolismo do Templo.

Em nossa epígrafe encontramos uma clássica descrição funcional da Sinagoga, como o seu poder simbólico evocativo de sentido em relação ao Templo; a mesma nos remete ao nosso objetivo geral, que consiste em Descrever e Analisar como se estruturam os símbolos de esperança que evocam o Terceiro Templo Judaico. Ao analisarmos o imaginário nos símbolos e nos ritos Sinagogais, consideraremos os três aspectos do *universo simbólico* defendidos por Durand (1993), que constelam numa redundância de gestos (*símbolos rituais*); de relações linguísticas (*mito*) e de imagens materializadas (*símbolos iconográficos*).

²³ O Círculo de Eranos atingiu três fases significativas: a mitologia comparada (1933 – 1946), a antropologia cultural (1947 - 1971) e a hermenêutica simbólica (1972 – 1988), possíveis de serem identificadas por Ortiz–Osés (TEIXEIRA, Maria Cecília Sanches; ARAÚJO, Alberto Felipe, 2011, p. 37).

2.1 A Sinagoga e os símbolos do Terceiro Templo

Esta pesquisa das imagens da Sinagoga, e os símbolos do Terceiro Templo se efetivou numa abordagem de cunho antropológico, e teve por objetivo analisar os símbolos epifanizadores do Terceiro Templo, identificados na mobília principal das Sinagogas. Também analisamos alguns ritos e o calendário judaico que orienta a vida religiosa dos judeus. A análise teve como suporte teórico a Teoria do Imaginário, e como instrumento de ação a Hermenêutica Simbólica de Durand.

Afinal o que é uma Sinagoga? O que significa? O nome Sinagoga, embora seja de origem judaica, o seu termo mais comum é de origem grega “*synagogê*”. Segundo Taylor (1980, p. 10, 208), a palavra é oriunda da preposição associativa “*syn*” (unir, juntar) e “*agogé*” (conduta, maneira de vida), ou seja, se unir a uma “maneira de vida”, se “associar a mesma conduta”, enfim, uma “assembléia”, ou “casa de reunião”, um pequeno santuário a serviço do povo e da fé judaica.

Quanto a origem das Sinagogas é incerta, mas “[...] a opinião predominante é que ela começou na Babilônia durante o Exílio, como um substituto do serviço do Templo e que ela foi introduzida na Palestina por Esdras” (DE VAUX, 2004, p. 382). A evidência de sua presença antes da era cristã remonta ao século III, de acordo com Skarsaune (2004, p. 120) “As primeiras provas arqueológicas vêm do Egito e indicam que já havia uma Sinagoga ali por volta de 250 a.C.” No entanto, no século I da era cristã, encontram-se registros da presença das sinagogas pelo vasto império romano, em Filo de Alexandria, Flávio Josefo, Novo Testamento, entre tantas outras literaturas.

Di Sante (1989, p. 188), destaca que “diferentemente do templo, definido a partir de um determinado lugar e por sua santidade, a Sinagoga é caracterizada pela comunidade, constitui seu sentido e sua substância”. Tendo a comunidade como elemento fundante, as Sinagogas são conhecidas por três nomes diferentes em hebraico: *Bêt Hacnésset* – “Casa de Reunião”, deste nome surgiu o nome grego *Sinagoga*; *Bêt Tefilá* – “Casa de Orações” e *Bêt Midrásh* – “Casa de Estudos” e um termo na língua iídiche *Shul* (BLECH²⁴, 2004); estes nomes definem claramente as funções sociais, religiosas e educativas das Sinagogas.

Segundo a descrição rabínica na nota de rodapé da Torá, três motivos orientam a construção de uma Sinagoga:

²⁴ O Rabino Benjamin Blech é professor associado da *Yeshiva University* – Nova York, EUA. O mesmo recebeu o prêmio Educador Norte-Americano do Ano. Vide: www.benjaminblech.com.

1) o motivo religioso [...]; 2) o motivo educativo-cultural: a Sinagoga tem por dever divulgar a sabedoria judaica, o pensamento judaico; 3) e, finalmente, o motivo nacional: a Sinagoga é um *Bêt Kenésset*, a casa que congrega gente judaica, fortalecendo nela o sentimento de pertencerem ao povo de Israel, ao *Bêt Israel*, à casa de Israel, filhos de um mesmo Pai (TORÁ - 2001, p. 246).

No primeiro século de nossa era, segundo registra a narrativa neotestamentária, havia Sinagogas pela Ásia Menor (At 13) e pela Europa (At 17.1); a Sinagoga chegou onde os peregrinos judeus chegaram, dedes a primeira e segunda Diásporas. De acordo com a nota da Torá “[...] após a destruição do segundo Templo fomos obrigados a tomar o bastão do peregrino, procurando refúgio entre os diversos povos, a primeira coisa que fizemos foi construir um *Bêt Kenésset*, ou *Bêt Midrash* (uma Sinagoga ou casa de estudo)” (TORÁ, 2001, p. 247, 248). Na expressão de Kaufman (2012) “[...] Para os judeus, o Templo de Jerusalém é o centro do mundo [...] Seus acessórios, ritos e cerimônias permanecem até hoje no interior das Sinagogas [...] tamanho é o respeito e a valorização daquela época”, ou seja, o centro do mundo (o Templo) agora está presente simbolicamente onde está a Sinagoga.

A Sinagoga se constitui num dos veículos mais pertinentes da preservação da identidade judaica, cultura, valores e tradições, haja vista suas funções educativas, sociais e religiosas. A Sinagoga serviu de plataforma do *éthos* judaico como de mantenedora de suas esperanças, conforme nos informa o rabino Diesendruck^{Z”L}

[...] as Sinagogas, grande ou pequenas, ricas ou modestas, foram para os nossos antepassados *Micdeshé Meát*, santuários em miniatura, onde se concentrava toda a atividade religiosa, cultural e social judaica. Entre os muros das Sinagogas, os judeus se sentiram unidos e ligados pela mesma fé e pelo mesmo destino a todos os seus irmãos no mundo inteiro; o povo judeu viu na Sinagoga não somente em retiro espiritual para desabafar o coração perante seu Deus, mas também um refúgio para procurar conforto e consolo em momentos de tormento físico ou psíquico (apud *nota* da TORÁ, 2001, p. 248).

A Sinagoga “[...] tornou-se um espaço catalisador da vida da maior parte das comunidades como local de estudos, refeições sagradas, procedimentos judiciais, depósito de fundos comunais e encontros políticos e sociais, como albergue e como residência” (KAUFMAN, 2012), este santuário serviu como um pequeno “Estado Israelita” para o povo judeu em outras terras, suprimindo necessidades, orientando e preservando tradições.

Os judeus reformistas utilizam o nome Templo para se referirem às suas Sinagogas, mas o judaísmo ortodoxo entende que a Sinagoga é um *pequeno santuário*, nunca um Templo (DANIEL-ROPS, 2008), este pensamento decorre das palavras do profeta Ezequiel “Portanto,

diz-lhes: Assim disse o Eterno Deus: Ainda que Eu os tenha dispensado entre as nações distantes e os espalhado por muitos países, aonde quer que cheguem continuo junto deles quando vêm aos pequenos santuários (as Sinagogas)!” (Ez 11:16 – BH).

As Sinagogas não estão presas a um modelo arquitetural, segundo Lange (2007, p. 106) “A variedade é a marca distintiva da Sinagoga na questão arquitetônica, com mais influências locais do que qualquer outra tradição. Não existem regras em relação ao tamanho ou forma [...] ainda que sua orientação para Jerusalém amiúde imponha limitações”.

A disposição interior da mobília é quem determina a planta baixa de uma Sinagoga. Assim como o Tabernáculo era montado com suas entradas para o Leste, de igual modo foram os Templos construídos (*vide* p. 14 e 20), as Sinagogas devem na medida do possível ser construídas voltadas para Jerusalém, para o topo da montanha onde esteve o Primeiro e o Segundo Templo.

No dizer de Kolatch²⁵ (2007, p. 136) “posto que a Sinagoga é derivada do Templo e devido ela ter coexistido com o Segundo Templo por vários séculos, não é de se estranhar que muitas de suas características físicas do Templo tenham sido transferidas para ela.” Estas características conforme Unikel-Fasja “[...] parece surpreendente o fato de encontrar em uma Sinagoga, em pleno século XXI, elementos em comum com as primeiras Sinagogas de que se tem registro, nas quais, assim como hoje, é lembrado o Templo destruído [...]” (2010, p. 131).

Uma característica comum na mobília das Sinagogas é a peça principal que está sempre ao fundo, a Arca Sagrada (*Aron Hacódesch*). Se trata de uma caixa, ou um nicho com duas portas pequenas, a sua frente uma Cortina (*Parochet*), dentro dela fica o Rolo da Torá (*Sêfer Torá*), um pergaminho contendo o Pentateuco. (BLECH, 2004, p. 300 - 305). A frente da Arca fica a Luz Eterna (*Nêr Tamid*), uma lâmpada que deve sempre está acesa. No centro do salão fica a *Bimá*, uma plataforma elevada onde se lê a Torá. Nas Sinagogas dos judeus conservadores²⁶ e reformistas a *Bimá* fica na frente da Arca, mas a função é a mesma.

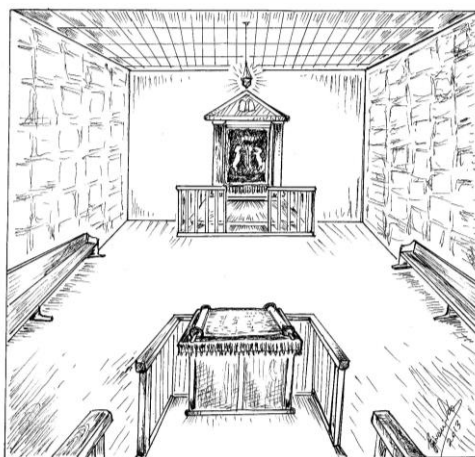
Entre as Sinagogas *ortodoxas* há uma divisória (*Mechitsá*) que separa os homens das mulheres, esta divisória recorda o Pátio das Mulheres no Templo (KOLATCH, 2007). O padrão ideal é que uma Sinagoga tenha 12 janelas recordando as doze tribos. Os cuidados e manutenção dos objetos dela ficam a cargo do *Shamásh*; a liderança é laica e junto ao Rabino trabalham pela ordem do culto, e o cantor (*Hazán*) é responsável por introduzir a espiritualidade com cânticos congregacionais (BLECH, 2004).

²⁵ O Rabino Alfred J. Kolatch, Educador pela Faculdade de Ciências Humanas da Yeshiva University - EUA, doutor *Honoris Causa* em Teologia.

²⁶ O judaísmo divide-se em quatro tipos: *Ortodoxo* (guardiões da tradição); *Reformista* (liberais); *Conservador* (meio-termo) e *Reconstrucionista* (moderno).

Figura 6

Sinagoga (arte inspirada na Kahal Zur Israel-PE)



Arte: SILVA, Egivanildo Tavares da, 2013

Entre os símbolos Sinagogais mais importantes está a Arca Sagrada. Ela representa o objeto mais sagrado (*kadosh*) do Tabernáculo e do Templo. A *Arca da Aliança* (*Aron HaBerith*) que continha as tábuas da Lei, o pote com o maná e o bordão de Arão. Nisto percebemos a relação desta arca com o imaginário do Templo. A Arca da Aliança desapareceu com a destruição do Primeiro Templo pelos babilônios, mas na Sinagoga foi preservada pelo símbolo evocativo de sentidos que segundo Durand (1993, p. 108) “Quer estática quer dinamicamente, a própria teofania é animada pela dialectica [...] e o símbolo que é dialéctica em acto, que é tensão criadora, não pode tolerar a astenia de um fim [sic]”.

A Arca Sinagoga sempre esculpida ou talhada de imagens como a árvore da vida, as tábuas da lei, a estrela de Davi, as duas colunas do Templo (Jaquim e Boaz), entre outros, se constitui num *símbolo iconográfico* portador de um sentido transcendente. De acordo com Durand (1993, p. 14) “[...] a imagem pintada, esculpida, etc., tudo o que se poderia chamar *símbolo iconográfico*, constitui múltiplas redundâncias: ‘cópia’ redundante de um sítio, de uma cara, de um modelo decerto, mas também representação [...]”. Durand não faz saber que “o verdadeiro ‘ícone’ é ‘instaurador’ de um sentido (1993, p. 15).

Contudo, o desaparecimento da Arca Sagrada do Templo não ofuscou a sua presença, pois ela se perpetua na Sinagoga através do seu ícone [símbolo] epifanizador. Qualquer pessoa pode ver apenas um caixão dentro das Sinagogas, mas os judeus não; ao contemplar a Arca da Sinagoga eles estão vendo o objeto mais sagrado do Templo e significativamente um ícone instaurador de sentidos que a presentifica simbolicamente.

Considerando que a primeira arca ficava no *Kodesh Hakodashim* (Santo dos santos), um local que somente o sumo-sacerdote (*Cohen Gadol*) tinha acesso, e uma vez por ano, no Dia da expiação (*Yom Kippur*); na Sinagoga todos podem participar deste encontro com o Santo dos santos, uma liberdade que só pode acontecer no universo do simbolismo. Nas palavras de Durand (1993, p. 33) “[...] o poder poético do símbolo define a liberdade humana melhor do que qualquer especulação filosófica”, isto porque, no Templo, somente a Tribo sacerdotal, os Levitas, podiam oficializar o culto.

A participação, por meio do símbolo sagrado não se restringe a um grupo especial (*cohem = sacerdotes*), mas se estende a toda comunidade. A respeito do culto na Sinagoga Blech afirma (2004, p. 300) “[...] quando os babilônios destruíram o centro religioso nacional, eles prepararam o caminho para que os judeus criassem a maneira mais democrática e universal de louvar a Deus”, e a descentralização do serviço sagrado se efetivou.

Segundo Di Sante (1989) pode-se destacar três características principais da Sinagoga, Primeiro: *Laicidade*, pois sacerdotes, levitas e demais judeus descendentes de outras tribos participam do mesmo culto; Segundo: *Sentimento de igualdade*, não há hierarquia, pois todos gozam dos mesmos direitos e Terceiro: *Minyam*, o quórum de dez homens de maior idade religiosa, ou seja, que praticaram o *Bar Mitzváh*²⁷, como exigência mínima para o funcionamento da Sinagoga.

Então surge o nosso primeiro questionamento: o que torna a Arca um dos objetos mais importantes da Sinagoga? Blech nos responde (2004, p. 305) “[...] por favor, levante-se quando a Arca for aberta – porque a Torá é o que há de mais sagrado na Sinagoga”. A abertura da Arca desperta reverência, temor e respeito assim como a primeira Arca que guardava a Torá [tábuas da Lei]. A Arca inspirava temor e tremor, tanto aos judeus como seus adversários:

Quando a arca da aliança do Senhor entrou no acampamento, todos os israelitas gritaram tão alto que o chão estremeceu. Os filisteus, ouvindo os gritos, perguntaram: "O que significam todos esses gritos no acampamento dos hebreus? " souberam que a arca do Senhor viera para o acampamento, os filisteus ficaram com medo e disseram: "Deuses chegaram ao acampamento. Ai de nós! Nunca nos aconteceu uma coisa dessas! Ai de nós! Quem nos livrará das mãos desses deuses poderosos? São os deuses que feriram os egípcios com toda espécie de pragas, no deserto (1Sm 4.4-8 NVI).

²⁷ *Bar Mitzvah*, rito de passagem para maior idade religiosa, que se realiza pelo menino judeu ao completar treze anos de idade. Após, esse rito, o menino judeu passa a ler a Torah publicamente.

A Arca era símbolo da presença de Deus. A presença dela era evidência da manifestação do sagrado, inspiração de todo temor, (OTTO, 2007). A Torá dentro da Arca representa um encontro com o paraíso, o Jardim do Éden. Di Sante nos faz saber (1989, p. 129) “segundo um *midrash*, quando Adão e Eva deixaram o paraíso terrestre receberam como dom de Deus a Torá, em substituição da árvore da vida. Deste modo a Torá torna-se um novo Éden [...]”, ao abrir as portas da Arca da Sinagoga, o paraíso é restaurado e o contato com a vida eterna é instaurada, pois ali está a *ets chayim* (Árvore da Vida). Segundo Bunim (2012, p. 24) “A Torá é o canal mediante o qual o movimento tem lugar do Céu para Terra”.

Esta relação simbólica no culto Sinagoga nos revela o poder epifânico do mistério pelo símbolo, como nos lembra Scholem (1978, p. 31) que “símbolos também tem uma função dentro da comunidade humana. [...] uma das funções principais dos símbolos religiosos consiste na preservação da vitalidade da experiência religiosa [...]” A experiência de encontrar a Árvore da Vida na Sinagoga por meio da Torá revela o aspecto indireto do símbolo, que segundo Durand (1996, p. 74) “o símbolo é um caso limite do conhecimento indirecto [transcendente] onde, paradoxalmente, este último tende a tornar-se directo [imanente] (sic).”

Além da Torá há um sentido que somente o símbolo evoca e epifaniza. A árvore da Vida é um símbolo que se opõe a morte, este contato com a Torá gera um confronto com a morte, como diz Ricouer “entramos na simbólica quando temos a morte atrás de nós [...]” (apud DURAND, 1993, p. 68). A luta pela vida esclarece que a imaginação é simbólica e “tem por escandalosa função geral *negar eticamente o negativo* (DURAND, 1993, p. 95). A Arvore da vida descortina o grande anseio da alma humana: a vida eterna. Esta Árvore revela a grande antítese entre a vida e a morte, o eterno e o temporal. A oposição à morte se revela na proclamação da vida pela Árvore e desencadeia um simbolismo antitético.

Este simbolismo se desenvolve no *trajeto antropológico* numa *gênese recíproca*, “assim o trajeto antropológico pode indistintamente partir da cultura ou do natural psicológico, uma vez que o essencial da representação e do símbolo está contido entre esses dois marcos reversíveis” (DURAND, 2002, p. 42). Durand define o trajeto antropológico como “[...] a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (2002, p. 41).

Durand buscou na *reflexologia* da Escola de Leningrado (Betcherev, Oukhtomsky e Oufland)²⁸, a *dominante de posição*, de *nutrição* e *sexual*. “A dominante age sempre com um

²⁸ A reflexologia da Escola de Leningrado permitiu a circunscrição das matrizes originárias sobre as quais serão construídos progressivamente os grandes conjunto simbólicos. W. Betcherev e sua equipe comprovaram dois

certo imperialismo [...] um princípio de organização, como uma estrutura sensório-motora” (DURAND, 2002, p. 49). As três dominantes, as de *posição* (verticalidade), de *nutrição* (descida) ou a *sexual* (rítmica) se constituem em

[...] ‘malhas intermediárias entre os reflexos simples e os reflexos associados’, como matrizes sensório-motoras nas quais as representações vão naturalmente integrar-se, sobretudo se certos esquemas (*schémas*) perceptivos vêm enquadrar e assimilar-se aos esquemas (*schémas*) motores primitivos [...] (DURAND, 2002, p. 51).

“A junção entre os gestos inconscientes da sensório-motricidade e as representações é feita pelo ‘*schème*’ [...] o *schème* e não o arquétipo, como em Jung, que está na base da figuração simbólica” (TEIXEIRA & ARAÚJO, 2011, p. 47,48). Durand então organiza as imagens numa classificação isotópica binária, que denomina de Regimes: *Diurno* e *Noturno*. “O *Regime Diurno* da imagem define-se, portanto, de uma maneira geral, como o regime da antítese” (DURAND, 2002, p.67, 194), o *Regime Noturno* por sua vez é um regime “pleno de eufemismo.”

A consciência da morte e do tempo que passa, leva o homem a processar imagens simbólicas que se oponham as trevas, que heroicamente enfrenta os monstros devoradores de sua existência. Durand, afirma “que o imaginário constituía a essência do espírito, quer dizer, o esforço do ser para erguer uma esperança viva diante e contra o mundo objetivo da morte” (2002, p. 432). A morte, em seu sentido pleno como a “morte” figurada do Templo, será ressignificada nos símbolos Sinagógicos, ou seja, *Templofânicos*²⁹.

Quando nos voltamos à Arca da Sinagoga, e diante dela se encontra a Lâmpada Eterna (*Ner Tamid*) sempre acesa, antes da porta da Arca uma cortina (*Parochet*) separando o Sagrado do mais sagrado, e que após esta cortina se instaura o “Jardim do Édem” com sua “Árvore da Vida”, representada pela Torá; logo percebemos o poder do símbolo e o simbolismo que a cerca. Um verdadeiro *axis mundi* de acordo com Eliade (1992).

Durand considera que as imagens se agrupam em dois regimes (*Diurno* e *Noturno*), e o simbolismo que predomina no *Regime Diurno*, caracterizado pela antítese tem uma estrutura *Esquizomorfa*, ou heroica. O reflexo dominante desta estrutura é o Postural, que representado

reflexos dominantes no recém-nascido: o primeiro, da “posição”, privilegia a verticalidade e a horizontalidade [...] O segundo e não menos importante é o da “nutrição”, que se manifesta por reflexos de sucção labial e uma orientação adequada da cabeça [...] Uma terceira dominante, mas só foi estudada no animal adulto, mas precisamente na rã macho, é a “dominante copulativa”. A partir de então, acostumamo-nos a observar uma dominante muito poderosa na conduta vital da pulsão sexual (DURAND, 1998, p. 42).

²⁹ *Templofania* neologismo que criamos para designar a constelação de imagens evocativas do Templo. De “*templum*” em latim, que significa Templo e *fania* do grego “*phanes*” que significa revelação, manifestação.

pela verticalidade, seus *esquemas verbais* são: separar, subir, cortar; seus *Arquétipos* são: Luz, ar, arma, batismo, cume, chefe, herói, anjo, asa (DURAND, 1993).

No abrir da Arca da Sinagoga todos os presentes se colocam de pé, numa postural de dominância, a verticalidade do chefe, do herói, da divisão pela visão que separa a luz das trevas, símbolo ascensional. Segundo Durand “é portanto natural que esses esquemas axiomáticos da verticalização sensibilizem e valorizem positivamente todas as representações da verticalidade, da ascensão à elevação” (2002, p. 127). O rito de ficar em pé e reverenciar a Torá se constituem num símbolo que ritualiza uma passagem, um novo encontro com o sagrado. “Todos esses símbolos rituais são meios para atingir o céu” (DURAND, 2002, p. 127).

Os símbolos que contornam a Arca Sagrada da Sinagoga remetem ao *Regime Diurno*, são imagens da luz, da oposição às trevas, da separação do sagrado e do sagradíssimo, do encontro com a vida que é oposta à morte. Este apelo de Esperança, Durand nos faz saber que “no irremediável rasgão entre a fugacidade da imagem e a perenidade do sentido que o símbolo constitui, precipita-se a totalidade da cultura humana, como uma mediação perpetua entre a Esperança dos homens e a sua condição temporal” (1983, p. 108).

A Arca é um símbolo da intimidade com o Divino e a Cortina de separação delimita o encontro mais íntimo com o sagrado. Estes objetos não estão na Sinagoga para significar outra coisa a não ser epifanizar o próprio Templo. Historicamente o Primeiro e o Segundo Templos foram destruídos, mas segundo a tradição judaica ele permanece em outra dimensão, “num reino que transcende nosso conhecimento” (BUNIM, 2012).

Segundo essa tradição o Templo “[...] em essência, nada foi destruído; a entidade de santidade que o Santuário trouxe a existência física foi simplesmente retirada da frente das vistas humanas [...] pois sua natureza espiritual continua inalterável [...]” (O ZOHAR apud BUNIM, 20012, p. 500). O Templo histórico foi destruído, mas a essência a-histórica, jamais, pois se trata de algo atemporal, nisto entendemos que os símbolos são mediadores desta hierofania, que num sentido mais estrito não deixa de ser uma “*Templofania*”, ou seja, uma “manifestação do Templo”.

O simbolismo inflacionado na Sinagoga remete ao elemento mítico. Para Durand o simbolismo que se agrupa numa narrativa, se constitui no *mito*³⁰, conforme ele nos esclarece o “[...] mito [é] um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa. [...] O mito explicita um esquema

³⁰ Mito, segundo Durand (2002) é uma narrativa simbólica, não se trata de algo falso, enganoso ou que se opõe ao real, pelo contrário se trata de uma estrutura que organiza o real.

ou um grupo de esquemas” (2002, p. 62,63). “Dessa forma, os mitos perfazem a mediação, elaborada em narrativas dinâmicas de símbolos [...]” (ALMEIDA, 2011, p. 24). O mito é representação de uma realidade inapresentável, mas que se faz compreensível por meio da narrativa simbólica.

Através dos símbolos expressos no momento que se abre a Arca Sagrada percebe-se uma estrutura mítica, que invoca um tempo sagrado (*illud tempus*) (ELIADE, 1998), um tempo primordial, tempo hierofânico, tempo trans-histórico, o tempo em que a morte era desconhecida, onde está o próprio Éden com sua Árvore da Vida. Este tesouro infinito, que segundo Durand (1996, p. 54) “graças à antropologia e ao museu [imaginário], graças à reevocação compreensiva dos mitos que eles promovem, encontramos-nos perante a humanidade como se perante um tesouro infinito de riquezas e esperanças [...]” que estruturam a vida.

Para Eliade (1992), o fenomenologista da religião, o espaço através da hierofania perde sua homogeneidade e se torna heterogêneo, dividindo-se em *sagrado* e *profano* e o tempo que é invocado pelo *rito* converte-se em sagrado; um tempo a-histórico, o tempo primordial (*illud tempore*). Segundo ele “Todo tempo, qualquer que ele seja, se *abre* para um tempo sagrado ou, por outras palavras, pode revelar aquilo a que chamaríamos, em expressão cômoda, o *absoluto*, quer dizer, o sobrenatural, o sobre-humano, o supra-histórico” (ELIADE, 1998, p. 314). A restauração do Paraíso, do tempo primordial, se constitui no *mito do eterno retorno* e “tudo o que sabemos sobre a memória mítica do ‘paraíso’ nos confronta, pelo contrário, com a imagem de uma humanidade ideal, desfrutando de uma beatitude e plenitude espiritual jamais realizável na presente condição do ‘homem caído’” (ELIADE, 1992, p. 88).

No Templo, o sumo-sacerdote adentrava uma vez por ano no Santo dos santos, no Dia do Perdão – Lv 16:34 (*Yom Kippur*). O perdão estava onde se encontra o Perfeito e a perfeição, pois o espaço era cúbico e tinha medidas iguais para cada lado (1Rs 6:20) indicando excelência, sobre a Arca repousava os Querubins e sobre a tampa a propiciação (*kapporet*) Lv 16:2, local de encontro, de intimidade, de aceitação, da aplacação da ira Divina.

O homem foi expulso do paraíso porque pecou e para encontrar o perdão precisava agora regressar ao “paraíso”. Ir a Arca era ir ao encontro da vida. Ao abrir a Arca a Torá hierofaniza um novo Éden, e Di Sante (1988, p. 129) explicita a razão: “não só porque mostra sua possível existência, mas principalmente indica suas condições de realização e de entrada. A Torá é *es há-haym* (‘a árvore da vida’) porque a mostra e a contém, a expressa e a realiza”.

Segundo uma das *Lendas dos Discípulos* no O Zohar, um deles afirma que teve uma visão com o profeta Elias dizendo para ele que todas as cidades seriam destruídas, inclusive

Jerusalém, mas para evitar a destruição seria preciso voltar-se para Torá. E Elias disse: “E, enquanto o estudo da Torá continuar em Jerusalém, ela continuará a existir. Pois a *Torá é a Árvore da Vida* para todos os que vivem” (O ZOHAR, 2010, p. 285 – grifo nosso).

As Sinagogas eram sempre adornadas com temas semelhantes aos do Templo, de acordo com a nota (1Reis 6.29) da NVI de estudo “[...] retratar querubins e belas árvores e flores relembra o jardim do Éden, [...] num sentido simbólico, a readmissão ao paraíso de Deus só pode ser recebida mediante a expiação pelo pecado no santuário” (NVI, 2013, p. 535). A Arca da Sinagoga é um símbolo que traduz a essência da vida Sinagoga, pois é o portão do paraíso, o local da árvore da vida e a representação da Arca do Templo.

A *Parochet*, ou seja, “a cortina especial que cobre a Arca na maioria das Sinagogas [...]” (KOLATCH, 2007, p.138) fazendo separação entre o espaço sagrado e o sagradíssimo, representa o véu do Templo que dividia a sala em que estava a Mesa com os doze pães da presença, o Candelabro e o Altar de incenso, da sala onde estava a Arca da Aliança. Esta cortina se constitui em mais um símbolo *templofânico*, o véu da separação era um objeto exclusivo da intimidade do Santuário, e estava na parte sagrada, pois sua função não era de separar o sagrado do profano, mas o santo, do santíssimo, de impor um limite aos sacerdotes, de proteger a Torá (árvore da vida).

Segundo a narrativa bíblica quando Adão e Eva foram expulsos do jardim do Éden, Deus “[...] colocou, ao oriente do jardim do Éden, os querubins e a lâmina (chamejante) da espada que se volvia, para guardar o caminho da árvore da vida” (Gn 3:24 – Torá). No Tabernáculo estava o véu da separação (*Parochet*) das salas, santa, da santíssima, onde ficava a Arca com as Tábuas da Lei (Torá) dentro dela. Neste véu (cortina), na parte externa da Arca havia os querubins da guarda desenhados: “E farás uma divisória de tecido de lã azul-celeste, púrpura, carmesim e linho torcido; obra de artista o farás, com querubins” (Êx 26:31 - NVI).

O rei Salomão ao construir o Templo: “[...] mandou fazer uma cortina para o Lugar Santíssimo. Era tecida de linho fino e de fios de lã azul, púrpura e vermelha e bordada com figuras de querubins.” (2Cr 3:14 - NTLH). E a função desta cortina é clara “[...] O véu vos servirá de *separação* entre o Santo e o Santo dos Santos” (Êx 26:33 – BJ grifo nosso). Indubitavelmente era um elemento divisor de níveis de sacralidades.

De acordo com Durand (2002, p. 188) o “*Regime Diurno* da representação, pelo seu fundamento diarético e polêmico, repousava sobre o jogo das figuras e imagens antitéticas [...] é pensamento ‘contra’ as trevas [...]” os símbolos insuflados pela postural dominante e substanciados pelos arquétipos do *Cetro* e do *Gládio*, formam os símbolos da luta, da oposição, da espada do herói contra as trevas da profanação da Árvore da Vida, da possessão

indevida. O escudo que a protege, como o cetro imperial da realeza e da autoridade que se impõe sobre todo mal desvelam os aspectos divisionais do símbolo.

A *Parochet* se insere no regime das imagens diúrnicas, e a cortina da Sinagoga passa a invocar miticamente os querubins da guarda, através dos símbolos. Do Jardim do Éden ao Templo até a Sinagoga, os Querubins continuam guardando a Árvore da Vida. Este simbolismo antitético que se evoca da *Parochet* revela o aspecto *diairético* [separação] do símbolo é a busca pela separação e santificação do próprio objeto e se classifica em mais um símbolo *templofânico*.

Os querubins são representados nas Sinagogas nas *Parochet* pelas figuras de leões, pois uma das faces dos querubins que foram vistos pelo profeta Ezequiel é a do leão: “Cada um tinha quatro faces, a primeira era uma face de querubim; a segunda, uma face de homem; a terceira, uma face de leão; e a quarta, uma face de águia (Ez 10:14 – BJ). O leão é considerado o rei dos animais, o símbolo da realeza, da separação, da proteção, da força e da resistência: “o leão, o mais forte de todos os animais, que não tem medo de nada;” (Pv 30:30 NTLH).

As imagens da *Parochet* dos Querubins são símbolos heroicos, dos protetores, guardiões que enfrentam o mal, que se opõem as trevas e separam o sagrado do profano, vida e morte. “A arma de que o herói se encontra munido é, assim, ao mesmo tempo símbolo de potência e de pureza. O combate se cerca mitologicamente de um caráter espiritual, porque ‘as armas simbolizam a força de espiritualização e de sublimação’” (DURAND, 2002, p. 161).

Este simbolismo na Sinagoga sempre epifanizam o Templo e preservam um imaginário que remetem ao seu espaço sagrado, o Monte Templo. A tradição judaica acredita que o primeiro homem, que Deus criou, foi em cima do monte que Abraão um dia ofereceu seu filho Isaque para Deus (BUNIM, 2012). Se atrás da *Parochet* está a Arca que guarda a Árvore da vida, e se Árvore está no Éden, onde Adão foi criado, logo inferimos que o imaginário do Monte Templo está ali e que a sua esperança é instaurada.

Nas palavras do rabino Kolatch (2007, p.138) “costuma-se pendurar uma cortina (*paróchet*) branca nas Grandes Festas, enquanto que durante o ano se usam diversas cores”. A importância deste símbolo evocativo do Templo, de um imaginário que epifaniza um dos momentos mais sublimes do rito do Templo, o encontro com o Divino, se revela até mesmo nas variações das cores, pois a cortina (*paróchet*) do Templo era colorida.

Ner Tamid, a Lâmpada Eterna que fica acima da *Parochet*, na frente da Arca. A *Ner Tamid* representa a Menorá que havia no Templo, embora a Lâmpada Perpétua fosse apenas a última das sete lâmpadas do Candelabro (ou Menorá). O Candelabro tinha sete braços, ele era

colocado na parte Sul do Tabernáculo (Êx 26:35) e suas hastes com suas lâmpadas ficavam três para o leste, três para o oeste e uma no centro. A *Ner Tamid* “[...] era o braço mais ocidental [...], por isso, chamava-se *ner maaraví*, lâmpada ocidental” (KOLATCH, 2007, p. 137), pois tinha a obrigação de estar sempre acesa iluminando a *Parochét* com seus querubins ilustrados.

De acordo com este mandamento (*mitzvá*), determinado aos sacerdotes, a descrição era: “E tu ordenarás aos filhos de Israel que te tragam azeite de oliveira puro, batido, para iluminação, para acender a *lâmpada contínua*” (Êx 27:20 BH – grifo nosso). O fato dela estar sempre acesa contribuía com as outras, “[...] sendo sua principal função servir (ser um *shamásh*) como uma fonte para acender os outros seis braços” “[...] A luz eterna na Sinagoga moderna representa este *shamásh* da *menorá* do Templo” (KOLATCH, 2007, p. 137).

O rabino Blech se referindo a *Ner Tamid* afirmou: “A luz também simboliza a luz da Torá, cuja chama o povo judeu deve manter sempre brilhando” (2004, p. 305). Após a destruição do Segundo Templo se desenvolveu uma tradição que os pertences do Templo não deveriam ser duplicados (KOLATCH, 2007). Os candelabros de seis, oito ou nove braços podem ser confeccionados menos com sete braços; hoje se encontra nas mais diversas Sinagogas e lares judeus candelabros de vários tipos e quantidades de braços diferentes. Somente uma parte, a principal do candelabro, o braço ocidental prolongou-se simbolicamente nas Sinagogas e universalizou-se: a *Lâmpada Eterna* e, segundo a visão rabínica

Embora não seja essencial, geralmente há um *candelabro* (*menorá*) remanescente da menorá de sete braços do Templo, geralmente colocada em local proeminente perto do Aron HaCodesh ou da bimá. (Para não duplicar aquela usada no Templo, é usada uma menorá de seis ou oito braços) (CHABAD, 2013).

Durand (2002) em sua Teoria do Imaginário mostra as imagens que se organizam no *Regime Diurno*, dentro da estrutura *Esquizomorfa* (ou heróica) e identifica uma constelação de símbolos *Teriomórficos* (referentes à forma de animais), *Nictomórficos* (referentes à escuridão), *Catamórficos* (referentes à queda) que representam as *Faces do tempo* que são combatidas pelo herói (DURAND, 2002, p. 69-121). A partir dos *Arquétipos* do *Cetro* e do *Gládio*, ele classifica outra constelação de símbolos no *Regime Diurno: Ascensionais* (referentes à verticalidade, as alturas), *Espetaculares* (referentes à luz, iluminação) e os *Diáiréticos* (referentes à separação ou purificação) (DURAND, 2002, p. 124-190).

Estes símbolos diante da morte e do tempo anunciam a vitória, a ascensão sobre a queda e a luz sobre as trevas conforme nos explicita: “A imaginação atrai o tempo ao terreno onde poderá vencê-lo com toda facilidade. E, enquanto projeta a hipérbole assustadora dos monstros da morte, afia em segredo as armas que abaterão o Dragão.” (DURAND, 2002, p. 124).

Para Durand “*A hipérbole negativa não passa de pretexto para a antítese.*” (2002, p. 124) E, quando nos reportamos a *Ner Tamid*, a Lâmpada Eterna da Sinagoga que evoca um símbolo do Templo percebemos que ela faz parte dos *símbolos espetaculares no Regime Diurno*. Pois, é uma Lâmpada que não pode ser vencida pela escuridão, que tem a função principal de ser um *shamásh*, servir as demais para que não se apaguem, logo identificamos o simbolismo da luz, da claridade, da separação, que revelava a glória das peças douradas do Tabernáculo, que afugenta as trevas e agora representa a luz da própria Torá, que antes iluminava seu caminho.

A *Ner Tamid* era alimentada com azeite “batido” (Êx 27:20) e segundo a interpretação rabínica da palavra “batido” em hebraico *Calit* (tytk), indica a duração dos dois Templos e a preconização da construção do Terceiro Templo:

O valor numérico das letras *Tav* (t) e *Iod* (y) é 410, indicando os anos que o primeiro Templo existiu; as letras *Taf* (t) e *Caf* (k) valem 420, os anos que o segundo Templo persistiu, enquanto as palavras *Ner Tamid*, lâmpada contínua, já se referem ao terceiro Templo que será erguido no independente Estado de Israel e que, com a vontade Divina e a cooperação de todo o povo de Israel, perdurará eternamente (nota da TORÁ, 2001, p. 243).

Nisto percebemos a plurivocidade dos símbolos em que o sentido é revelado na sua relação e constelação. A partir, da expressão, “batido” já se encontra um sentido que evoca a memória dos Templos e anuncia o nosso objeto de Estudo: o Terceiro Templo. A Esperança do Templo se faz presente simbolicamente na *Ner Tamid*. Nas palavras de Durand (1993, p. 106) “tanto o regime diurno como o regime noturno da imaginação organizam os símbolos em séries que reconduzem sempre para uma infinita transcendência, que se coloca no valor supremo”.

De acordo com a Hermenêutica judaica PaRDeS existem quatro maneiras de abordar um texto. A palavra *pardes* que literalmente significa “horto”, “jardim” se constitui num acróstico das palavras: *Peshat*, o sentido literal; *Rémez*, a estrutura sintática e gramatical; *Derash* que busca o significado alusivo ou associativo e *Sod*, o significado alegórico e místico (BUNIM, 2012). De acordo com Malanga (2005, p. 211) “havia uma consciência da

multiplicidade de possibilidades de interpretação do texto bíblico, mas isso era atribuído a razões espirituais, e não a sua estrutura linguística”.

As possibilidades de interpretações da Torá divina deve-se a seguinte concepção que “A linguagem da Torá, tanto sob a forma escrita quanto sob a forma oral, é multifacetada: tem profundidades e níveis de significado insuspeitos. Se você tomar o ‘sentido literal’, tomando-a apenas superficialmente, não verá o esplendor e a glória que oculta” (BUNIM, 2012, p. V). É neste entremeio que circula o símbolo, e por sua vez epifaniza o mistério. O arquétipo da Luz representado pela *Ner Tamid* apela para um simbolismo iluminante que reflete a luz inapagável do Templo.

Os princípios da hermenêutica judaica (PaRDeS) contribui significativamente com a esperança simbólica dos judeus, pois a *Ner Tamid* na Sinagoga tanto anuncia a existência do Primeiro e Segundo Templos como proclama o Terceiro Templo. A destruição dos Templos pelos babilônios e romanos não destruiu a esperança de vê-lo reerguido no mesmo monte, na mesma cidade. Enquanto a *Ner Tamid* estiver acesa nas Sinagogas a esperança de ver o Terceiro Templo estará acesa na mente e no coração do judeu, graças ao símbolo; como afirma Alleau (2001, p. 41) “O símbolo ‘reconduz’ assim os dados concretos separados dos diversos níveis do real ao seu estado interior que permite ‘reunificá-los’ na sua irradiação primordial”.

A linguagem das imagens concorda sempre com um real, segundo Cassirer (2001, p. 15) “[...] são nossas representações das coisas; elas têm uma concordância essencial com as coisas que consiste no cumprimento da exigência mencionada, mas, para que realizem a sua tarefa, não é necessário que possuam nenhuma outra conformidade com as coisas”. Ele ainda nos faz saber que “[...] não apenas a ciência, mas também a linguagem, o mito, a arte e a religião caracterizam-se pelo fato de nos fornecerem os materiais com os quais se constrói, para nós, o mundo do ‘real’ e do espiritual, o mundo do Eu” (CASSIRER, 2001, p. 39).

Na expressão de Eliade (1998, p. 368) “um símbolo revela sempre, qualquer que seja o seu contexto, a unidade fundamental de várias zonas do real”. A *Ner Tamid* é este símbolo evocativo, mediúnico e revelador da essência do Templo. Nesta interação com os símbolos Sinagogais se constroem o Trajeto Antropológico, do qual o símbolo emerge e epifaniza seus anelos mais latentes como esclarece Cassirer (2001, p. 36) “O nome de uma coisa e a própria coisa fundem-se de maneira indissolúvel; a simples palavra ou imagem encerra uma força mágica através da qual se nos revela a essência da coisa”.

A Sinagoga reproduz o imaginário do Templo simbolicamente, seja a *Arca Sagrada*, a *Parochet*, a *Ner Tamid* ou a *Bimáh* são todos símbolos que traduzem a inapagável imagem do

Templo. Compreendemos que os símbolos Sinagogais são *Templofânicos*, pois suas motivações simbólicas sempre convergem para os Templos que foram destruídos, mas seus significados foram preservados essencialmente através dos símbolos.

A *Bimah* é uma plataforma que tradicionalmente fica no centro das Sinagogas e sobre ela o atril para exposições da Torá. Os sefarditas³¹ a chamam de *tebah* e os asquenazes³² *almenara* ou *bimah* (LANGE, 2007). Nas Sinagogas conservadoras e reformistas ao invés de ter uma *Bimah* no centro eles colocam um púlpito na frente da Arca e o denominam também de *Bimah* (KOLATCH, 2007). O fato da *Bimah* ficar tradicionalmente no centro, segundo Blech “[...] demonstra que a Torá deve estar no centro da vida judaica e que ela é o coração do povo judeu” (2004, p.306). O simbolismo do centro é introduzido quando se requer que a *Torá* seja o coração, ou seja, a vida do povo.

A *Bimah* epifaniza simbolicamente uma das peças do Templo, pois de acordo com Kolatch (2007, p.152),

A plataforma (*bimá*) de onde os oficiantes conduzem o serviço está situada no meio da Sinagoga, do mesmo modo como estava o altar do Templo nos tempos antigos, quando se ofereciam sacrifícios. Depois da destruição do Segundo Templo, a Sinagoga se tornou o centro espiritual, e a leitura da *Torá* substituiu os sacrifícios como o acontecimento de destaque do serviço religioso. A *bimá*, que substituiu o altar, ficava situada no centro da Sinagoga.

O altar do Tabernáculo ou dos Templos era o local do encontro do favor Divino, pois diariamente se sacrificava em favor do povo sobre ele, era o local da expiação vicária. A *Bimah* traduz simbolicamente este centro da vontade de Deus, do encontro da misericórdia, da restauração da comunhão, do temporal com o intemporal. Na *Bimah* os frutos da Árvore da Vida (*Torá*) que estava no Éden (Arca Sagrada) agora são distribuídos do centro e a vida e a comunhão são estabelecidas.

Os símbolos cêntricos, como os templos, escadas, altares, zigurates, sempre construídos nos centros das cidades e nas partes mais altas, tem muitas variantes, e segundo Eliade (1991, p. 43) a “variante mais difundida do simbolismo do Centro é a Árvore Cósmica que se encontra no meio do Universo e que sustenta, como um eixo [...]”. Nisto percebemos

³¹ Sefarditas (*sefardim*), “*sefarad* é Espanha em hebraico. São chamados de ‘sefardim’ (ou sefaraditas) os descendentes dos judeus das comunidades da Península Ibérica (Espanha e Portugal)” (O ZOHAR, 2010, p. 326).

³² Asquenazes (*asquenazim*), “Palavra hebraica para ‘alemão’. Após a destruição do Segundo Templo (por volta de 70 d.C) os judeus que estavam na terra de Israel foram forçados a uma nova diáspora (dispersão). [...] os judeus da Alemanha, Polônia, Áustria e da Europa oriental passaram a ser conhecidos por asquenazim” (O ZOHAR, 2010, p. 315).

que a *Bimah* é uma plataforma elevada no centro da Sinagoga, para exposição da *Torá*, o coração do judaísmo, a *Es HaHaym* (Árvore da Vida), onde o judeu faz contato do céu com a terra, do mortal com a vida. Eliade (1991, p. 74) considera que,

Um “Centro” representa um ponto ideal, pertencente não ao espaço profano, geométrico, mas ao espaço sagrado e no qual se pode realizar a comunhão com o céu ou o Inferno; noutros termos, um «Centro» é o lugar paradoxal da ruptura dos níveis, o ponto onde o mundo sensível pode ser transcendido. Mas pelo próprio fato de transcender-se o Universo, o mundo criado, transcende-se o tempo, a duração, e obtém-se o êxtase, o eterno presente intemporal.

Para Durand (2002), os símbolos de ligação, de aproximação, que levam a intimidade, se agrupam no *Regime Noturno* e são representados simbolicamente pelo arquétipo da taça, ou seja, a descida ao invés da queda. “O *Regime Noturno* da imagem estará constantemente sob o signo da conversão e do eufemismo” (DURAND, 2002, p. 197). A queda e o fracasso diante da lei obrigava o judeu a reatar sua ligação com Deus através dos sacrifícios no altar. O altar é o lugar de renovar a aliança, local onde a morte e a vida se encontram, pois o sacrifício (sangue) do animal substituíu o homem. A morte de um representava a vida para o outro: “Pois a vida da carne está no sangue, e eu o dei a vocês para fazerem propiciação por si mesmos no altar; é o sangue que faz propiciação pela vida” (Lv 17.11 - NVI).

Sobre o altar a comunhão é resgatada e a intimidade é restabelecida, o acesso ao Templo é renovado. O abismo que havia entre o homem e seu Deus é transposto; a queda será uma descida à comunhão. A *Bimah* traduz simbolicamente todo este processo como um símbolo noturno em que, os frutos da Árvore da Vida (*Es HaHaym*), são distribuídos se opondo a queda e a morte. Na *Bimah*, a vida se opõe a morte pela morte, simbolicamente se converte em vida, dissipa as trevas que causava pânico e terror, manifesta a luz e destrói as trevas que impediam a comunhão com a luz divina.

Na visão durandiana “[...] no seio da própria noite, o espírito procura a luz e a queda se eufemiza em descida e o abismo minimiza-se em taça, enquanto, no outro caso, a noite não passa de propedêutica necessária do dia, promessa indubitável da aurora” (DURAND, 2002, p. 198). A escuridão que era combatida no *Regime Diurno* pelos símbolos da luz, no *Regime Noturno* é eufemizada, como forma de mascarar a morte. À noite, as trevas, símbolos do pânico e terror, agora serão suprimidas pelo aconchego, o retorno para o lar, o descanso, o sono, a intimidade; a queda será descida. Através do altar o filho volta aos braços do Pai e na

Bimah eles são alimentados, abrigados e supridos com os frutos da Arvore da Vida, no “coração” (peito) da Sinagoga está o seu aconchego.

Durand, no faz saber que “o processo reside essencialmente em que pelo negativo se reconstitui o positivo, por uma negação ou por um ato negativo se destrói o efeito de uma primeira negatividade” (2002, p. 203). Esta é a característica do *Regime Noturno*, a mística, que se define por um processo antifrásico, a negação do mal pelo bem. A *Bimah* como símbolo *templofânico* revela a intimidade que se projetava no sacrifício do Altar do Templo.

A *Bimah* fica no centro das Sinagogas, representando o seio materno, lugar da carícia, de estar seguro, suprido, aquecido. Os judeus costumam contornar a *Bimah*, “são as *hacafot*, sete voltas ao redor da bimá, o altar da Sinagoga, de onde são dirigidas as orações” (CIP, 2013). Este costume remete a um rito do Templo, pois, segundo Kolatch (2007, p. 42) “[...] em *Hoshana Rabá*, na época do Templo, um cortejo circundava o altar sete vezes (*Hacafót*)”. *Hoshaná Rabá*, o sétimo dia festa de Sucót (cabanas), é considerado o último dia do julgamento, nele se define o destino do novo ano e,

Costuma-se permanecer acordado na noite de Hoshaná Rabá (este ano, na noite entre domingo e segunda-feira) e estudar Torá. Recitamos todo o Livro de Devarim e o Livro de Tehilim. Em algumas congregações é costume para o Gabai distribuir maçãs (significando um ano doce) para todos. Na noite de Hoshaná Rabá é costume ficar de vigília, recitando Salmos e Ticun (coletânea de trechos das Sagradas Escrituras especialmente compilados). No Templo Sagrado, grandes ramos de salgueiro com 6 metros eram colocados ao redor do altar. Atualmente, fazemos um feixe com cinco ramos de salgueiro e os carregamos junto com as Quatro Espécies ao redor da mesa de leitura da Sinagoga durante as preces Hoshanot, das quais recitamos hoje uma versão mais completa, **fazendo sete circuitos ao redor da bimá** (em vez do único que é feito diariamente) (CHABAD, 2014 – grifo nosso).

As sete voltas (*hacafót*) ao redor da *Bimah*, no sétimo dia da festa de Sucót, considerado como *Hoshaná Rabá*, que significa, “por favor, nos ajude”, ou “salva-nos”, nos mostra o caminho angustiante que se converte em alegria no dia seguinte com a Alegria da Torá. O simbolismo cíclico, expressa o progresso, o domínio do tempo e a projeção do futuro. Chegar ao final não é chegar ao fim último, mas chegar ao início de uma nova etapa.

Simchat Torá, a Festa da Torá que marca o fim de uma etapa e o início de outra de leituras do Pentateuco. Durante a festa de *Simchat Torá*³³, quando se fecha o círculo de leitura anual da Torá, as *hacafót*, são realizadas com grande euforia. As voltas em círculo revelam a centricidade do símbolo e anuncia sua significância *templofânica*. O círculo, símbolo da

³³ *Simchat Torá* que significa a alegria da Torá. É uma festa comemorada no último dia da festa de *Sucót* (cabanas), e se caracteriza com o fechamento da leitura do *Chumash* (os cinco livros da Torá) (BLECH, 2004).

perfeição e harmonia, em torno da Torá reproduz o rito de circular ao redor do próprio altar do Templo. “Eram comuns na Terra de Israel, nos tempos bíblicos e pós-bíblicos, procissões em honra de valores religiosos significativos; destinavam-se a aumentar o efeito dramático de certas cerimônias e ritos” (AUSUBEL, 1989, p. 324, 325 v.5).

Identificamos em alguns símbolos Sinagogais a evocação do Templo, pois a Sinagoga se constitui num reservatório de símbolos *templofânicos*, como nos faz saber Kolatch (2007, p.152) “depois da destruição do Segundo Templo, a Sinagoga se tornou o centro espiritual, e a leitura da Torá substitui os sacrifícios [...] A *Bimá*, que substituiu o altar, ficava situada no centro da Sinagoga”. O Candelabro foi substituído pela *Ner Tamid* (Lâmpada Eterna), A Arca da Aliança pela *Aron Hacodesh* onde se guarda a Torá e a cortina do Templo pela *Parochet* da Arca. Quem vai a uma Sinagoga, vai ao Templo de Jerusalém simbolicamente. Os símbolos da Sinagoga epifanizam o Templo, desperta a consciência judaica de sua importância, proclama e alimenta a esperança de sua construção.

2.2 O imaginário do Terceiro Templo nos ritos: Orações e Casamento

Percebemos que as Sinagogas como infraestruturas sagradas se constituem em inventários simbólicos do Templo, como espaço numinoso que caracterizam o simbolismo do centro, um *axis mundi* (ELIADE, 1998). Com sua tríplice função *Beit Kenesset* (Assembleia), *Beit HaMikDash* (Casa de Estudos) e *Beit Tefillah* (Casa de Oração), a Sinagoga fundamenta-se num tripé que sustenta um imaginário simbólico que epifanizam o Templo e cristalizam a sua esperança escatológica. Nesta abordagem analisamos os *Ritos de Oração, Casamento e Calendário judaico*.

Seguimos o ponto de vista de Vilhena (2005) que “o rito é uma linguagem, que seletivamente preferencia a simbólica”, analisamos os *Ritos de Orações, Casamento* e o *Calendário judaico* que *comunicam* o Templo, e institui a esperança de sua futura construção. Identificamos na *Imaginação Simbólica*, como o *mito* da queda do Templo *moldou a socialidade* do povo judeu, com base na tese “*A Catástrofe e o Imaginário dos Sobreviventes*” de Gomes (2011), e como isto alterou o rito social; por fim, consideramos que tanto a Sinagoga quanto os ritos e calendário, cumprem a função de proclamar a Esperança do Terceiro Templo Judaico.

Ao estudarmos o judaísmo, percebemos que não somente a Sinagoga preserva o imaginário do Templo, se opõe a sua queda e clama pelo Terceiro Templo, mas também alguns dos ritos do judaísmo sinalizam a esperança escatológica; neste sentido questionamos:

o que dizem os ritos? Como nascem? E, Vilhena nos responde, “o rito, como construção humana, nasce e fala precisamente das necessidades, buscas, esperanças, angústias, ilusões enraizadas na história de cada ser humano em particular e na história coletiva” (2005, p. 38).

O rito faz parte da construção de uma sociedade, e se efetiva como linguagem do mundo dos símbolos, o ritual segundo Durand (2002, p. 405) “[...] tem o único papel de domesticar o tempo e a morte e de assegurar no tempo, aos indivíduos e à sociedade, a perenidade e a esperança”. O rito com sua função dominante da morte e do tempo constroem as bases da esperança, e numa “redundância significativa dos gestos constitui a classe dos *símbolos rituais*” (DURAND, 1993, p. 13), em que todos os gestos atribuem ao corpo e objetos manipulados, atitudes significativas.

O rito, segundo Vilhena (2005, p. 13) “coloca a nossa frente um imenso complexo universo em parte conhecido, em parte a ser desvelado”. O rito tem o poder de comunicar por ser uma linguagem Frontal: “Essa linguagem frontal é preferencialmente simbólica” (VILHENA, 2005, p. 59), neste sentido o rito também se comunica por meio dos símbolos.

Segundo Durand (2002) os Regimes *Diurno* e *Noturno* organizam as imagens em três Estruturas, as do *Regime Diurno: Esquizomorfas*, consideradas *heroicas*, por fazer parte do regime da luz, da oposição e divisão, enfim, da antítese e as do *Regime Noturno*, com suas duas Estruturas: *Dramáticas* e *Místicas*. A Estrutura *Dramática* também denominada de *Disseminatória* tem sua representação simbólica na diacronia, pois liga as contradições pelo fator tempo, já a Estrutura *Mística* considerada *Antifrásica* tem a sua representação objetivamente homogeneizante e atua pelos princípios de analogia e similitude. Os ritos para ele se inserem num processo *Dramático*, onde se liga pelo tempo uma Coincidência “*Oppositorum*” ou uma dupla negação da morte (*Antífrase*).

As orações (rezas)³⁴ judaicas são divididas em três tipos, e segundo Blech (2004, p. 313) “cada uma tem um propósito próprio, é ilustrada por preces diferentes e expressa uma forma única do nosso relacionamento com Deus”. Nas palavras de Kolatch (2007, p. 157) os “símbolos, gestos e posturas de todos os tipos [...], frequentemente são tão eloquentes e significativas como as palavras que saem dos seus lábios”. Os três tipos de orações são as *Shévach*, orações de louvor; *Bacashá*, de pedidos e *Hodaá* de agradecimentos. Segundo Croatto (2010, p. 376) “a oração é a comunicação por excelência do ser humano com a

³⁴ Os judeus utilizam a palavra *rezar* de forma intercambiável com *orar*. Considerando que a prece judaica é lida, ou seja, recitada, pois já estão estruturadas em seus livros de orações e a palavra *rezar* do latim *recitare*, traduz perfeitamente uma oração lida.

divindade [...] geralmente está associada a inumeráveis ritos. A própria recitação de um mito – ou da ‘Palavra’ bíblica – constitui uma oração”.

Os livros principais de orações dos judeus são o *Sidur* e o *Machzór*. De acordo com Blech (2004, p.317) “o livro judaico de orações chama-se *Sidur*³⁵, pois é arranjado em uma “ordem” lógica e a palavra ordem é *sêder* [...]” na língua hebraica, o plural de *sidur* é *siddurím*. “Os primeiros siddurím foram compostos na Babilônia no período pós-talmúdico. Em comunidades diferentes usam-se diferentes ordens de orações, e nos últimos mil anos se escreveram muitos livros de orações representando os vários ritos” (HINNELLS, 1995, p. 249).

O *Sidur* determina a ordem das orações e ritos, ele está dividido em três partes: “a primeira, relativa à liturgia diária; a segunda, à liturgia do sábado e das festas; a terceira, a ocasiões particulares, tais como doença ou morte” (DI SANTE, 1989, p. 43). O serviço religioso (de oração) diário foi dividido em três partes: *Shacharit*, *Minchá* e *Maariv* ou *Arvit*; segundo a tradição judaica estas orações foram introduzidas pelos patriarcas: Abraão, Isaque e Jacó, e, estes serviços estão intimamente relacionados ao Templo.

Shacharit (literalmente “manhã”) representa o sacrifício matinal trazido diariamente ao Templo de Jerusalém. *Minchá* (literalmente “oferenda”) representa a oferenda que era trazida ao Templo a cada tarde. Após a destruição do Templo em 70 e.c., estes serviços continuaram sendo recitados na Sinagoga e servindo de recordação do sistema de sacrifícios. [...] *Maariv* (literalmente “noite”) não tem relação com o culto dos sacrifícios [...] (KOLATCH, 2007, p. 160).

Embora Kolatch negue a falta de relação da *Maariv* com sacrifícios noturnos, Mindel (CHABAD, 2014), nos faz saber que “existia, entretanto uma ordem de serviço estabelecida no Templo Sagrado ligada aos sacrifícios diários de manhã e ao entardecer, enquanto que o sacrifício da tarde se estendia pela noite adentro”. Ou seja, a relação se constitui ao se considerar que alguns sacrifícios adentravam à noite e de acordo com ocasiões específicas, Mindel (2014) afirma: “Nos dias especiais, como *Shabat*, *Rosh Chodesh* (o primeiro dia do mês) e *Yom Tov* (Festas Judaicas), havia também sacrifícios de *Mussaf* (adicionais). Desta forma, talvez fosse costume que alguns judeus orassem três vezes ao dia [...]”.

O serviço diário de oração tem uma relação imbricatória com o imaginário do Templo, pois as orações (*teffilot*) manifestam o aspecto redundante do rito através de seus símbolos

³⁵ [...] historicamente, a primeira compilação autêntica das orações oficiais hebraicas foi feita por Rav Amram Gaon no ano 875 d.C. [...] depois do Siddur de Amram Gaon, o Gaon de Saadia (882,942), o maior dos doutores da Academia Babilônica [...] compôs um outro Siddur. (DI SANTE, 1989, p. 40,41).

rituais (DURAND, 1998). Os ritos simbólicos seguem as ordens (*sidurim*) nos *Regimes Diurno* e *Noturno* das imagens. A *Sacharit*, orações da manhã que remontam ao patriarca Abraão e representa o imaginário da jornada do herói (CAMPBELL, 1990). O rito da *sacharit* simboliza tanto o patriarca em sua jornada ao Moriá, como prefigura o serviço matinal do Templo.

Segundo a Torá, Abraão recebeu uma visita teofânica de seu Deus, que lhe anunciou o nascimento de Isaque e falou da destruição de Sodoma e Gomorra. Abraão sabendo que seu sobrinho Ló morava em Sodoma começou a interceder para Deus não destruir o justo com o mau. “E se voltaram dali os homens, e foram a Sodoma, e Abrahão³⁶ ainda estava diante do Eterno” (Gn 18.22 - BH). A oração de Abraão finalizou com o pedido mínimo de 10 justos para Deus não efetivar a destruição. Esta oração deu origem a base mínima para se iniciar o rito Sinagoga diário, dez homens, ou seja, um quorum (*minian*).

A *Sacharit* oração da manhã revive o momento de Abraão na presença do Eterno: “E Abrahão madrugou pela manhã e foi ao lugar em que esteve diante do Eterno” (Gn 19.27 - BH). O herói matinal se coloca diante do Eterno para interceder pela sua família que está em Sodoma e fazer oposição às trevas que estão por cobrir a cidade, ao mal destruidor; Abraão reage diurnicamente se valendo da oração vicária, penitencial, para purificar e separar seu sobrinho do caos que será derramado sobre Sodoma. A oração de Abraão são as armas que o herói se utiliza para enfrentar as trevas destruidoras. “A arma de que o herói se encontra munido é, assim, ao mesmo tempo símbolo de potência e de pureza” (DURAND, 2002, p. 161).

A jornada de Abraão até o Monte Moriá para ofertar seu filho Isaque a Deus, teve o seu início na alvorada, no despertar da luz, sob o manto dos raios solares e a motivação para realizar um serviço para o Eterno. “E Abrahão madrugou pela manhã, albardou o seu jumento e tomou seus dois moços com ele, e Isaac, seu filho; e partiu lenha para oferta de elevação, e levantou-se e foi ao lugar que Deus lhe dissera” (Gn 22.3 –BH). Abraão levou consigo os elementos (armas espirituais) para o serviço: a lenha, o fogo, a faca e o próprio filho como oferta para Deus.

A “lenha” que seria usada para queimar a oferta é símbolo do cetro que se constitui no simbolismo do poder, é uma extensão da árvore que oferece frutos e sombras, simbolismo do progresso e da ascensão. O “fogo” remete ao simbolismo do juízo, da purificação, da eliminação do mal, da luz, da ciência é o símbolo da racionalidade. A “faca” elemento

³⁶ As variações dos nomes: Abraão para *Abrahão* ou *Avraham*; Isaque para *Isaac* ou *Yitz'chak*, Jacó para *Jacob* ou *Ya'akov*; Ló e *Lot*, deve-se a tradução do hebraico.

cortante, uma arma de separação, purificação, símbolo das armas diátricas, que remete ao simbolismo dos batismos e ritos iniciáticos (DURAND, 2002).

Ao chegar ao local do sacrifício, Abraão prepara seu filho para ofertar ao seu Deus, mas naquele momento uma irrupção divina acontece e Abraão não precisa mais sacrificar seu filho, e sim, o carneiro que aparece preso entre os arbustos. De imediato Abraão proclama: “[...] o nome daquele lugar de ‘O Eterno verá’ [‘Adonai Ir’ê’], sobre o qual dirão futuramente: Neste Monte do Eterno (Deus) aparecerá (a seu povo)” (Gn 22.14 – BH)³⁷.

De acordo com a nota da Torá do verso 13: “[...] com a indicação do monte Moriá como lugar consagrado, foi dado a conhecer a Abrahão que este seu ato não seria importante e transcendental somente para ele, mas também para as gerações vindouras” (HIRSCH apud MELAMED, 2001, p.55). Seguindo o pensamento do rabino Melamed (2001, p. 55) sobre o verso 14: “(Deus) aparecerá – Estas palavras se referem ao Templo que seria construído sobre o monte Moriá, no qual Deus apareceria mais tarde (Vide 2 Crônicas 3.1)”.

Tanto o ato de ficar na “presença do Eterno pela manhã” como oferecer o filho pela manhã no Monte Moriá são indícios simbólicos e *templofânicos*. O simbolismo do rito *Sacharit* tanto evoca o local do Templo como o proclama. O *Sacharit* como serviço matinal também remete ao mito instaurador do Templo, pois vemos expressamente o seu poder evocativo na prece de *Sacharit* de *Rosh Hashaná*, a *Iehi Ratson* (que seja de tua vontade): “Que seja de Tua vontade, ó Eterno, nosso Deus e Deus de nossos pais, ter compaixão [...] e que, com brevidade, reconstituas o Teu Santo Templo, prontamente, em nossos dias, de maneira que possamos oferecer diante de Ti, o sacrifício Contínuo [...]” (MACHEZOR, 1997, p. 61).

Na primeira *Iehi Ratson* (oração da vontade Divina) se clama pela restauração do Terceiro Templo e o sacrifício contínuo; já na segunda *Iehi Ratson* no *Sacharit* de *Rosh Hashaná*, a oração é para que Deus a receba como se fosse o próprio sacrifício contínuo do Templo: “Que seja de tua vontade, ó Eterno, nosso Deus e Deus de nossos pais, que esta declaração seja tomada em consideração, aceita e estimada diante de Ti, como se tivéssemos oferecido o Sacrifício Contínuo no seu tempo determinado [...]” (MACHZOR, 1997, p. 62). Segundo Durand (2002, p. 311) “a substituição sacrificial permite, pela repetição, a troca do passado pelo futuro, a domesticação de Cronos”.

³⁷ Este verso é traduzido na maioria das versões por: “[...] ‘O Senhor proverá’. Por isso até hoje se diz: ‘No monte do Senhor se proverá’ (Gn 22.14 – NVI grifo nosso)”. A tradução judaica brasileira traz: “*aparecerá*”. De acordo com a nota “f” de rodapé da Bíblia de Jerusalém: “O texto do fim do v. é incerto. Traduzido segundo o grego. O hebr. Traz: ‘Sobre a montanha de Iahweh ele aparece’” (BJ, 1995, p. 60).

Percebemos o imaginário na oração judaica que clama pelo Terceiro Templo Judaico em que a oração se converte simbolicamente no próprio sacrifício do Templo. Esta postura (rito) matinal desvela uma atitude de enfrentamento da queda do Templo, da não aceitação de sua inexistência material. Um imaginário de esperança se descortina nas orações judaicas em relação ao Templo, Durand nos faz saber que “a filosofia do sacrifício é a filosofia do domínio do tempo e do esclarecimento da história” (2002, p. 311).

A oração de Penitência *Tachanun* é recitada nas orações matinais nas segundas e quintas-feiras, a postura imposta para esta oração era a prostração, mas como o espaço das Sinagogas era pequeno para tal ato, foi substituída a prostração pelo *apoio da cabeça no braço esquerdo*. Este rito substitui o significante, mas não o significado, pois este rito está relacionado ao Templo, e ao ritualizar, o imaginário do Templo é epifanizado, de acordo com Kolatch (2007, p. 162), “o braço esquerdo foi designado como um lembrete do sacrifício diário feito no Templo; o animal a ser sacrificado era colocado sobre o seu lado esquerdo para ser abatido”. A posição da cabeça sobre o braço esquerdo desvela um simbolismo sob o Regime Noturno, pois fala de encolhimento, sacrifício e aceitação.

A *Minchá*, orações que representam as oferendas da tarde, evoca no seu imaginário simbólico a pessoa de Isaque. O nome Isaque significa “riso”, ou seja, alegria. Segundo Blech (2004, p. 317) “A vida de Isaac, embora no início tenha sido ensolarada, tornou-se cada vez mais escura [...] não é coincidência que suas orações sejam as da tarde [...]” A tradição judaica se baseia no texto da Torá: “Certa tarde, saiu ao campo para meditar. Ao erguer os olhos, viu que se aproximavam camelos” (Gn 24:63 - NVI), como também preconiza o serviço sacrificial e oferendas da tarde no Templo: “Ofereçam o segundo cordeiro *ao cair da tarde*, juntamente com o mesmo tipo de oferta de cereal e de oferta derramada que vocês prepararem de manhã [...]” (Nm 28:8 – NVI – grifo nosso).

A primeira prece da *Minchá* de *Rosh Hashaná* é a *Ashrê* (*Bem Aventurança*), ela epigrafa o salmo 45 e tem na sua primeira linha a seguinte expressão “Bem-aventurados os que vivem em *Tua Casa* [...]” (MACHEZOR, 1997, p. 281). A oração de abertura da tarde não se esquivava de presentificar o Templo através da fala, de anunciar a alegria de se estar nesta “Casa” que por ora existe só no imaginário remissivo. “No rito estão recolhidas e são atualizadas explicações encontradas, tradições conservadas, novidades propostas. Nele o presente é interpretado e ganha sentido, e o futuro é antecipado por meio de desejos [...]” (VILHENA, 2005, p. 38).

O rito carregado de desejos tem sua expressão na linguagem simbólica por meio da oralidade e dos gestos corporais. Na visão de Mardones (2006, p. 162) “[...] o rito tem função legitimadora, doadora de sentido e segurança ao ser humano e as suas construções sociais”.

Percebemos que, antes do Templo, a oração de Isaque da tarde era antítipo dos sacrifícios do mesmo, e, que durante a existência do Templo os sacrifícios da tarde substituíram o serviço da *Minchá* de Isaque, mas, após a destruição do Segundo Templo as orações da tarde substituíram simbolicamente os sacrifícios. “[...] o símbolo acrescenta um novo valor a um objeto ou a uma ação [...] o simbolismo ‘abre’ tais objetos ou ações para um mundo ou um espaço diferente [...] sem que este se perca” (MARDONES, 2006, p. 88). Nisto compreendemos o significado do rito ao invocar e renovar o mito através da ritualização.

A *Maariv* ou *Arvit* são orações noturnas, que segundo a tradição judaica foram instituídas por Jacó. Bunim (2004, p. 317) afirma que “Jacob teve, ao longo de praticamente todos os seus dias, uma vida repleta de dor. Ele poderia ter chamado a sua própria história de *A Noite* – como fez o sobrevivente do Holocausto e escritor Elie Wiesel”. Num momento de fuga da ira de seu irmão Esaú, Jacó se destinou para cidade de Harã; em Harã teve ele um sonho onde contemplou anjos subindo e descendo numa escada que estava apoiada na terra, mas que seu topo tocava os céus. Segundo Mindel (2014), “nossos sábios declaram que a escada que o Patriarca Yaacov (Jacó) viu em sonho [...] era também o símbolo da oração [...] D'us mostrou a Yaacov que a prece é como uma escada que liga a Terra ao Céu [...]” (CHABAD, 2014).

A relação de Jacó com o sonho da escada inicia-se após o crepúsculo vespertino, como afirma a Torá: “E se encontrou no lugar, e dormiu ali porque se havia posto o sol [...]” (Gn 28.11a – TORÁ – grifo nosso). A escada, símbolo da ascensão, da subida, o encontro do que está alto, da relação mediada, como da descida, reflete o marco de uma comunicação que para os judeus se traduz na palavra Oração (*Tefillah*), por isso, se entende que o serviço de *Maariv* foi instituído por Jacó.

Durand, ao analisar a convergência simbólica da escada de Jacó com os símbolos ascensionais (escadas de outras religiões), afirmou, “a característica de todas essas escadas é serem celestes e mesmo, algumas vezes, celestes em sentido próprio [...] correspondendo aos planetas, o último luminoso e dourado, consagrado ao sol” (2002, p. 128).

Jacó se deitou em uma pedra na região de Harã, “uma cidade da Mesopotâmia a 444 quilômetros de Nínive e a 518 e meio a nordeste de Damasco” (DAVIS, 1996, p. 260), mas segundo a tradição judaica aquele local se define como o próprio monte do Templo que fica em Jerusalém. Nisto percebemos o poder da hierofania na instauração do símbolo. A oração

de *Maariv* (ou *Arvit*) está intimamente conectada aos símbolos e ritos *Templofânicos* donde um imaginário de esperança se constrói.

Quando Jacó despertou do sono, estava admirado com a revelação Teofânica, e em monólogo afirmou: “Quão espantoso é este lugar! Este não é outro que a casa de Deus, e esta é a porta dos Céus” (Gn 28.17 - Torá). Naquela noite o lugar foi consagrado. “O simbolismo implícito na expressão ‘Porta dos Céus’ é rico e complexo: a teofania consagra um lugar pelo próprio fato de torná-lo ‘aberto’ para o alto, ou seja, comunicante com o Céu, ponto paradoxal de passagem de um modo de ser a outro” (ELIADE, 1992, p. 20). O limite imposto entre o sagrado e o profano determina o lugar do símbolo, instrumento mediador do mistério, e um novo modo de ser (sagrado) se estabelece.

Desse modo Jacó lançou mão da pedra que deitara e a batizou com azeite consagrando-a como Betel (Casa de Deus) (Gn 28.19,20). Aquela pedra, já não mais seria uma pedra qualquer, após o sonho Teofânico, aquela pedra agora, consagrada como altar que representa a Casa de Deus, será o lugar da entrega de suas ofertas: “então esta pedra, que coloquei como monumento, será a casa de Deus, e de tudo quanto me deres, certamente dar-Te-ei o décimo” (Gn 28.22 – Torá). De acordo com a nota de rodapé da Torá do verso 18, do capítulo 28 do Gênesis:

Essa pedra que Jacob levantou em forma de monumento, derramando também azeite sobre ela, serviu para marcar o lugar, a fim de criar ali um santuário. Segundo nossos sábios, esse lugar é o mesmo monte Moriá, onde outrora Abraão iria sacrificar seu filho, e onde, mais tarde, seriam construídos os Templos de Jerusalém (MELAMED, 2001, p. 80).

Percebe-se como tudo converge para o imaginário do Templo, não há como desassociar a relação do rito com o imaginário do Templo. A literatura sagrada, as tradições, os ritos e os patriarcas (Abraão, Isaque e Jacó) convergem isomorficamente ao simbolismo do Templo. Os ritos inaugurativos da liturgia judaica por estes patriarcas estão sinergicamente ligados ao simbolismo *Templofânico*. Ainda que Harã e Jerusalém estejam separadas geograficamente, pelo símbolo (hierofânico) de um sonho (teofânico) foram unificadas. Como nos afirma Nasser (2006, p. 26) “O símbolo [...] é um atalho de acesso ao Transcendente [...] A linguagem simbólica é a ponte que faz o ser humano ir além de si, do mundo e da história”.

O rito judaico segue movido pelo pensamento simbólico. A oração é transmutada em sacrifício, os serviços litúrgicos em sua ordem (*sêder*) traz o imaginário dos patriarcas, a ação deles aponta para o Templo, enfim uma imaginação simbólica domina a vivência religiosa dos judeus e segundo Durand, esta forma de pensar traz benefícios a quatro setores,

Primeiro, e na sua determinação imediata, na sua espontaneidade, o símbolo surge como restabelecedor do *equilíbrio vital* comprometido pela inteligência da morte; **depois**, pedagogicamente, o símbolo é utilizado para o restabelecimento do *equilíbrio psicosocial*; **em seguida** [...] a simbólica estabelece, através da negação da assimilação racista da espécie humana a uma pura animalidade, ainda que racional, um *equilíbrio* antropológico que constitui o humanismo ou ecumenismo da alma humana. **Por fim** [...] o símbolo erige finalmente, face à entropia positiva do universo, o domínio do *valor supremo* e equilibra o universo que passa, por um Ser que não passa, ao qual pertence a eterna Infância, a eterna aurora, e desemboca então numa *teofania* (1993, p. 97,98 – grifo nosso).

Estes equilíbrios constituem a base da estrutura da esperança que o símbolo evoca em relação ao sentido da vida. Equilíbrio e domínio são estabelecidos quando o sagrado é mediatizado pelo símbolo e se concretiza numa Teofania. A vivência do sagrado só faz sentido porque o pensamento simbólico lhe dá sentido, através do processo criativo, ou seja, o imaginário, como afirma Durand,

Neste “mundo pleno” que é o mundo humano criado pelo homem, o útil e o imaginativo estão inextricavelmente misturados; é por essa razão que cabanas, palácios e templos não são formigueiros nem colmeias, e que a imaginação criadora ornamenta o menor utensílio a fim de que o gênio do homem não se aliene nelas (2002, p. 397).

Nisto percebemos a criatividade dos judeus em relação ao sentido, como o pensamento simbólico estrutura sua religião. Símbolos preches de esperança, símbolos evocativos e prospectivistas que animam suas vivencialidades com o sagrado e anunciam os anelos da alma. “Por isso o imaginário, longe de ser paixão vã, é ação eufêmica e transforma o mundo segundo o Homem de desejo [...]” (DURAND, 2002, p. 434).

Entre os ritos das preces judaicas a *Amidá*, tem uma distinção especial. A *Amidá* é denominada de a “Grande Oração”, a palavra em si significa “em pé”, por ser recitada em pé e com os pés juntos. De acordo com Bunim (2004, p. 321) a *Amidá* “também é conhecida como *Shemonê Esrê* [...] significa dezoito, pois esta prece consistia de dezoito bênçãos”. O imaginário deste rito tem sua origem no serviço do *Beit HaMikdash*. “A *Amidá* [...] inspirada no sacrifício diário que era oferecido no Templo de Jerusalém, é recitada em silêncio, de pé, com os pés juntos, na direção do Templo de Jerusalém” (O ZOHAR, 2010, p. 313, 14).

A *Amidá* (oração em pé) é denominada pelos judeus também *Há Tefillah* (a oração) e de *Shemonê Esrê* (dezoito), por se referir as *dezoito bênçãos* que estruturam a *Amidá*. O número dezoito foi alterado para dezenove, depois da destruição do Segundo Templo e

segundo Kolatch (2007, p. 166) “[...] ela passou a chamar-se *Amidá*, ‘a oração de pé’. *Amidá* é um nome mais adequado já que no *Shabat* e dias de festas, ‘a oração dita de pé’ consiste apenas de sete bênçãos”. As dezenove bênçãos são divididas em três grupos: três bênçãos relacionadas ao louvor (primeiras), treze relacionadas a petição (intermediárias) e três relacionadas ao agradecimento (últimas). Sobre as três bênçãos finais Di Sante (1989, p. 119) nos faz saber que,

[...] das três bênçãos, só a do meio desenvolve explicitamente o tema do agradecimento, enquanto que as outras duas retomam o tema da invocação, pedindo a Deus respectivamente a restauração do culto do Templo e a realização do *shalom*, da paz. Historicamente, estas três bênçãos tiveram sua origem na liturgia do Templo, fato este que explica sua unidade e dinamismo. A *primeira* bênção era um pedido de aceitação dos sacrifícios. Quando o Templo foi destruído no ano 70 d.C., ela foi modificada substancialmente, transformando-se em uma invocação, pedindo a Deus que aceitasse a oração da Sinagoga e restaurasse o serviço sacerdotal.

Amidá, como *prece* tem sua fonte inspiratória no imaginário do serviço do Templo e como *rito*, anuncia o próprio Templo, pois a sua direção é para ele. O rito posicionado para Jerusalém é isomorfo ao imaginário do Leste, do sol nascente, da entrada do Templo, portal da glória (a *Shechinah*) divina, conforme o profeta Ezequiel (Ez 43.4 - BH) “E a glória do Eterno entrou na Casa pelo portão que aponta para o oriente”. O rei Salomão instituiu a oração do retorno para o Templo, pois no país onde estivesse um judeu que se voltasse para Jerusalém e orasse voltado para o Templo seria ouvido (1Rs 8.48,49), o profeta Daniel, na Babilônia fazia suas orações voltado para Jerusalém, cidade do Templo (Dn 6.11), três vezes ao dia (*Sacharit*, *Minchá* e *Maariv*). “Como sinal de respeito, os judeus se voltam na direção de Jerusalém (para leste, no caso dos judeus ocidentais) quando rezam” (KOLATCH, 2007, p. 161).

O imaginário do Leste, que aponta simbolicamente para o Templo, determina a posição da *Aron Ha Kodesh* (Arca Sagrada da Sinagoga) e que orienta o rito da *Amidá*, é o mesmo que caracteriza um lar judaico. Segundo Blech (2004, p. 251 – grifo nosso)

Os lares dos judeus tradicionais tem outra coisa em comum: eles jamais estarão terminados – não por preguiça ou falta de dinheiro, mas devido a um costume importante. Iniciado com o exílio do povo judeu de Jerusalém e Israel no ano 70 E.C., os judeus instituíram, diversos rituais de luto. Onde quer que estejam, os judeus devem moderar sua alegria ao reconhecerem que o Templo ainda está destruído. [...] os judeus devotos deixam um cantinho dos seus lares sem decoração e sem pintura, chamado em hebraico de *zécher lechurbán*, em memória da destruição do Templo [...].

A oração voltada para o Leste tem o mesmo sentido que a oração feita em Jerusalém no Templo. “Para que se saiba a direção, muitos lares judaicos tem uma *mizrách*, palavra hebraica para leste, pode ser uma placa, uma aquarela, um pano bordado, um desenho ou uma colagem pendurada na parede leste da casa, com a palavra *mizrách* [...]” (BLECH, 2004, p. 252). O imaginário do sol nascente, do Portal da glória, fonte da esperança se revela na estrutura dos lares judaicos. Blech (2004, p. 252) afirma, “uma bússola aponta para o norte, de modo que você sempre possa se orientar, um *mizrách* ajuda sua alma a encontrar o caminho de casa, ao apontar sempre para o leste”.

A convergência simbólica do Templo no imaginário judaico desvela que tipo de dinamismo move sua esperança de ver o Terceiro Templo construído. Este retorno ao lar por meio dos sinais, ritos e símbolos caracteriza o mito do Eterno Retorno. Como entende Eliade (1998, p. 317) “todos os rituais tem a propriedade de se passarem *agora, neste instante*. O tempo que viu o acontecimento comemorado ou repetido pelo ritual em questão é *tornado presente*, ‘representado’, [...] tão recuado no tempo quanto se possa imaginar”.

Não se pode negar o caráter epifânizante dos símbolos do Templo através do rito das preces judaicas. Através do rito, da posição determinada, da oralidade, ou dos gestos manifestos, o imaginário simbólico do Templo é instaurado, como uma peregrinação imaginária é realizada até os portões da cidade Sagrada (Jerusalém) no ato da ritualização.

Outro aspecto importante que encontramos ligados aos ritos judaicos vem da repetida expressão “*depois da destruição do Segundo Templo*”, percebemos e deduzimos que nesta frase esteja a causa e a razão de muitos ritos serem como são, ou terem passado a existir; nesta expressão está implícito o imaginário da queda, da separação, da destruição, da catástrofe, do ladrão de sonhos. A partir da literatura judaica, se torna evidente que o modo de vivenciar o sagrado dos judeus sofreu uma alteração, após a queda do Segundo Templo.

Os romanos, no ano 70 d.C., fizeram um longo cerco a cidade, enfraqueceram os judeus com a fome, dispararam uma chuva de flechas inflamadas e por fim as legiões invadiram Jerusalém e o Templo com a fúria de um Tsunami arrasador. Atearam fogo no Templo, fizeram derreter o ouro, derrubando “pedra por pedra” até que nada lhe restou. Esta inundação arrancou dos judeus o que tinham de mais precioso, por tal razão que este evento serviu para moldar o imaginário e a vida deste povo e determinar um novo *modus operandi* de sua práxis religiosa e surgir a justificativa: “*depois da destruição do Segundo Templo*”.

Gomes (2011) em sua tese doutoral “A Catástrofe e o Imaginário dos Sobreviventes: quando a imaginação molda o social”, defende a tese que a “água é um arquétipo fundador do

social” e busca encontrar “qual a imaginação material da água que dá forma (emoção social) tanto a cosmogonia judaico-cristã quanto ao laço social daqueles que vivenciam a catástrofe” (2011, p. 52). Ela afirma que “[...] no sentir comum da perda, cria-se uma outra estética, um outro estilo de comportamento aparece. A socialidade produzida neste estar junto catastrófico é poderosa, tão forte quanto as forças das águas” (GOMES, 2011, p. 164).

A autora parte do pressuposto bachelardiano que a *imaginação é material* quando é estimulada pelos quatro elementos (terra, fogo, água e ar), considerados como hormônios da imaginação, se fundamenta na Teoria Geral do Imaginário de Durand, onde busca no pensamento simbólico a estrutura mítica que se revela nas narrativas. Ela defende as teses que: o mito forma o social pela linguagem e pelas imagens arquetípicas e conclui discutindo a relação entre o mito e o social.

Segundo a proposta de Gomes (2011), postulamos a tese que a Queda do Templo despertou uma imaginação que moldou a socialidade judaica, o seu modo de ser, operar e vivenciar o sagrado. A destruição do Templo e de Jerusalém pelos romanos desencadeou a dispersão (*galut*) dos judeus pelo mundo, mas se construiu um laço de esperança que foi mantido pela Torá, pelo Talmude e pelas Sinagogas. Laços de esperança renovados pelos ritos Sinagogais, que um dia regressariam a Sião, sua pátria bíblica (Israel), a cidade santa (Jerusalém) e reconstruiriam o Templo no mesmo monte (Moriá).

Assim como a catástrofe tem o poder de despertar a imaginação criadora, e moldar o social, a destruição do Segundo Templo moldou o judaísmo. Explicita Gomes (2011, p. 163), “no caos a existência cotidiana é revirada e nela elabora-se um outro modo de ser. E em meio a perdição e ao desastre [...] uma outra experiência estética é experimentada”, esta tese da catástrofe promovida pela águas nos faz compreender a frase “*depois da destruição do Segundo Templo*”, como ela alterou os ritos e *modus operandi* de ser do judaísmo.

Após a destruição do Segundo Templo, o judaísmo simbólico, moldado ideologicamente, a partir da queda do santuário, passou a nortear suas práticas através dos símbolos; segundo Vilhena “sendo o rito expressão e síntese do *ethos* cultural de um povo, portanto expressão de sua vida [...] como ação, é vida acontecendo, processando-se, sendo significada, interpretada, ordenada, criada. O rito é vida criando vida [...]” (2005, p. 55). Vida criando vida, na realidade vida mediada pelo símbolo, como bem explicita Mardones (2016 p. 12) “o símbolo é vida e remete a vida: deseja que o invisível em nós chegue também a ser realidade”.

Talvez estas razões nos façam compreender porque o *ethos* judaico seja tão imperativo em relação a Pátria bíblica, a Cidade Santa e o Templo. De acordo com Vilhena (2005, p. 56)

“a vivência ritual religiosa e o imaginário são inseparáveis, de tal forma que um não acontece sem o outro”.

Entre os livros de orações (*sidurim*) judaicas está o *Machzor* (ciclo), das orações de *Rosh Hashaná* (ano novo) e *Yom Kipur* (dia da expiação). Os dois *sidurim* que formam o *Machzor* estão divididos em três partes: *Arvit*, ofício da noite, *Shacharit* e *Mussáf*, ofícios da manhã e *Minchá*, ofício da tarde. Nesta tríplice divisão, dos dois livros que compõem o *Machzor*, encontramos mais de quarenta vezes orações que fazem referência ao Templo ou ao serviço do mesmo, como, dezenas de vezes a famosa oração *Umipenê Chataenu*. Segundo Kolatch, “Depois da destruição do Segundo Templo [...] A oração *Umipenê Chataenu*, implorando por uma restauração rápida do Templo, de sorte que os sacrifícios possam novamente ser oferecidos, foi introduzida na liturgia do serviço de *Mussáf* do *Shabat* e dias festivos” (2004, p. 159,160).

No *Machzor* a esperança do Terceiro Templo é proclamada e invocada repetidamente. Através do rito o imaginário do Templo é epifanizado. No serviço de *Arvit* de *Rosh Hashaná*, a oração (*Amidá*) da benção da santificação de Deus, *Uvechen*, está a expressão “e assim será santificado o Teu Nome, ó Eterno, nosso Deus, sobre Teu povo Israel, e sobre Jerusalém, Tua cidade, e sobre Tsion, residência de Tua Glória, e [...] sobre Tua morada e Teu Santuário” (MACHZOR, 1997, p. 30). Percebe-se nesta prece, como o processo da santificação de Deus que se inicia num parágrafo anterior, ao citado, proclamando-o como único Altíssimo e Santo só se completa na santificação do Nome dEle sobre a Nação (Israel), a Cidade (Jerusalém), o Monte Tsion (Sião) residência da *Shechinah* e sua Morada (Templo).

Observamos que o Judaísmo goza do privilégio de ser considerado a primeira religião Monoteísta do planeta, e que em suas orações diárias tem como eixo condutor o *Shemá*, a prece mais recitada por seus adeptos. O *Shemá*, trata-se do credo oficial, retirado de três passagens bíblicas (Dt 6.4-9; 11.13-21; Nm 15.37-41), é recitado do amanhecer ao anoitecer dos judeus. O *Shemá* recebe este nome por conta das primeiras palavras do capítulo seis e verso quatro, do livro de Deuteronômio: “*Shemá Ysrael...*”. (“*Ouve Israel...*” - NVI). O *Shemá* conclui com a seguinte expressão: “...o Eterno é um!” (Torá).

Percebe-se nesta oração contínua que sua declaração de fé é uma afirmação do Monoteísmo judaico; quando nos voltamos para o *Machzor* e olhamos para a benção da santificação de Deus (*Uvechen*), que envolve Seu Nome (*HaShem*), e que o imaginário converge para montanha sagrada, para cidade e termina no Templo; logo entendemos que o Monoteísmo dos judeus ortodoxos só poderá atingir a sua plenitude de fé com o imaginário do Templo estabelecido.

A declaração do único Deus, e a bênção de santificação (separação) remetem ao *Regime Diurno* da imagem, em que o imaginário de Deus é apresentado como único, não abrindo espaço para outro, e a separação do Nome, da Cidade e do Santuário revelam o aspecto diairético e ascensional dos símbolos. Segundo Durand “[...] o isomorfismo que liga os diversos símbolos num *Regime* específico da imagem, caracterizado por constelações simbólicas, [são] todas polarizadas em torno dos dois grandes esquemas, diairético e ascensional e do arquétipo da luz” (2002, p. 179), ou seja, da oposição às trevas.

Um Deus, um Povo, uma Cidade e Um Templo, são elementos isomórficos do *Uno*, do simbolismo do olho, do centro, do círculo, da luz, da separação, do que tudo vê, tudo ilumina, da Jerusalém de Ouro (*Yerushalaim shel Zahav*) na canção de Naomi Shemer, do Templo da glória que olha para o Oriente, onde os raios triunfantes sobre as trevas que revestem de luz as portas de bronze e os mármore brancos do Templo são expostos.

Seja pela estrutura evocativa do *Shemá* ou pela oração *Umipenê Chataênu* o anelo pelo “Grande Símbolo” (o Templo) está sempre orientando a vivência sagrada. No *Machzor* encontramos na bênção do serviço “Ó Eterno, nosso Deus, que teu povo Israel seja aceitável perante Ti e receba as Suas preces. *Restaura o serviço no palácio de Tua Casa*, a fim de que as oferendas queimadas de Israel e suas preces possam ser rapidamente aceitável [...]” (1997, p. 33 – grifo do autor). Nesta oração da bênção do serviço encontramos o eco de um desejo voraz e terno que desvela a necessidade e a dependência do Templo como condicionante de resposta iminente das preces.

Ausubel esclarece: “essa lembrança imorredoura, que tem o poder persistente de um sonho, contem a dor e a saudade de um povo deserdado e humilhado esforçando-se por obter de volta o consolo da glória já inexistente de seu passado” (1989, p. 882 v.6).

Esta oração se classifica no *Regime Diurno*, pois desvela uma ação de enfrentamento, de ascensão, ou seja, suplica ao “Deus Eterno”, Aquele que não morre que desconhece a morte; “o Teu povo Israel”, esta confiança de pertencer a Deus revela um gesto ascensional, de imposição, de autoafirmação; “Restaura o serviço no palácio de Tua Casa” este pedido de restauração mostra que uma peleja está travada, pois a queda do Templo e a cessação do seu serviço não deve continuar, mas ser restaurado pelo Deus Eterno para o benefício de seu povo: “e suas preces possam ser rapidamente aceitável”.

As preces são armas espirituais que os heróis utilizam para enfrentar “os monstros” que destruíram e mantem o Templo destruído. A oração *Umipenê* faz um clamor por misericórdia pelo povo e pelo Santuário,

[...] Que seja da Tua vontade, ó Eterno, nosso Deus e Deus de nossos pais, Rei misericordioso, que novamente na Tua abundante compaixão, tenhas misericórdia de nós e de nosso Santuário, e que possa ser rapidamente reconstruído e magnificada a sua glória. Nosso Pai, Nosso Rei, faz rapidamente a glória de Teu reino se manifestar em nós (MACHZOR, 1997, p. 196).

Quando atentamos para esta prece universal e milenar do mundo judaico percebemos que o imaginário que evoca o Terceiro Templo é algo inapagável, pois a cada momento que a prece *Umipenê* é citada, o desejo é renovado e a sua esperança é alimentada. A expressão “*que possa ser rapidamente reconstruído*” desvela o nível de intensidade deste desejo de ver o Terceiro Templo. Percebemos por suas características, que o polo em que se assenta o imaginário desta prece é o *Diurno*, e, segundo Durand (2002, p. 179) “O *Regime Diurno* é, portanto, essencialmente polêmico. A figura que o exprime é a antítese [...]”.

Velocidade e reconstrução expressam um desejo iminente e antitético, indica celeridade, agilidade, rapidez, tudo isto implica em ações heroicas em oposição à queda; são ações que exigem força, que se coimplicam em atitudes enérgicas, mas que se perpetua por causa da esperança de um dia ver o Terceiro Templo construído. Trazer à memória o Templo na prece, é proclamar a garantia da memória do mesmo, segundo Durand (2002, p. 403) “[...] a memória, como imaginário, ergue-se contra as faces do tempo e assegura ao ser, contra a dissolução do devir, a continuidade da consciência”. Durand faz referência a memória como imaginário em oposição ao tempo e a morte, que responde a uma saudade que é alimentada pelas imagens. “É essa saudade enraizada [...] que motiva [...] com a ajuda das imagens das pequenas experiências mortas, a própria figura da nossa *esperança essencial*” (2002, p. 403).

As orações como significante do sacrifício mantem o imaginário do Templo simbolicamente sempre ativo na memória do povo, pois cada prece se constitui num sacrifício e os sacrifícios eram realizados oficialmente nos Templos. De acordo com a visão cabalista do O Zohar (2010, p. 148) “[...] assim como a fumaça do sacrifício, nos velhos dias, subia ao céu acompanhada do canto dos hinos dos Levitas, do mesmo modo se dá a elevação dos espíritos do Palácio a outro no momento em que o homem dirige suas orações à Luz Suprema”.

Entre os ritos judaicos como ações sociais queremos destacar o casamento por causa de seu caráter e dimensão sagrada (*kedushá*), e identificar sua relação simbólica com o Templo. “Os ritos”, de acordo com Durkheim (2008, p. 30) “mais bárbaros ou mais extravagantes, [...] traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, quer individual, quer social”. Segundo Kolatch (2007, p. 30) “No judaísmo, o casamento sempre

foi considerado uma instituição sagrada. Desde os dias dos profetas, ele foi visto como um acordo sagrado entre homem e mulher com Deus como intermediário”.

O casamento judaico é mais que uma escolha pessoal é um mandamento (*mitzvá*) divino. “No hebraico bíblico não havia palavra correspondente para ‘solteiro’[...] obviamente, a simples ideia de *não se casar* era inaceitável para o judeu dos dias de antanho” (AUSUBEL, 1989, p. 124). O casamento judaico naturalmente é mediado por um Casamenteiro (*shadchan*), que faz o papel de Deus em aproximar os casais. Então se realiza o *erussin*, compromisso de casamento, cerimônia de noivado para depois realizar o *nissuin*, cerimonia de casamento.

O casamento se realiza sob uma tenda (*chupá*) que é montada no local da cerimônia, para recordar a promessa de Deus a Abraão, o peregrino em tendas, que sua descendência seria como as estrelas do céu. Antes da cerimônia, em algumas comunidades é costume o noivo cobrir a noiva com um véu; em outras o oficiante é quem realiza este ato. Sob a *chupá* é lido o *ketubá*, o contrato de casamento (KOLATCH, 2007).

Em algumas tradições a noiva dá três voltas e em outras sete voltas ao redor do noivo, fechando um círculo símbolo da perfeição, pois alguns acreditam que esta ritualidade afugenta qualquer influência de maus espíritos sobre o casal. Segundo Kolatch (2007, p. 42) “Aqueles que consideram que se deve dar sete voltas, consideram o sete um número sagrado [...]: existem sete dias da semana; sete *aliyót* são distribuídas no *Shabat* [...] em *Hoshaná Rabá*, na época do Templo um cortejo circundava o altar sete vezes (*Hacafót*)”, sete voltas ao redor do noivo reconstitui o imaginário das sete voltas ao redor do altar no Templo ou da Bimá da Sinagoga.

As sete voltas que a noiva dá “[...] demonstra misticamente que está adentrando as sete esferas da alma de seu amado. Ela também mostra simbolicamente que ‘capturou’ o coração de seu amado tal como Josué capturou a cidade de Jericó [...]” (BLECH, 2004, p. 223). Este rito das sete voltas de certa forma também é um rito *Templofânico*, já que o número sete está ligado a perfeição e ao sacrifício, pois a criação durou seis dias e o sétimo dia foi “consagrado” ao descanso (Gn 2.2).

Em relação a Deus o sétimo dia é descanso, ao homem sacrifício, pois o *Shabat* (*sábado*) é um dos rituais mais sagrados do judaísmo, onde o judeu cessa toda atividade para fazer consagração, devoção e orações a Deus. Considerando que as orações substituíram os sacrifícios, o *Shabat* se converte num dia de sacrifícios (holocaustos) espirituais.

De acordo com a narrativa bíblica, Caim assassinou seu irmão Abel, e recebeu um sinal de Deus para não ser morto (Gn 4.15), pois quem matasse Caim seria vingado sete

vezes; quem matasse o vingador seria castigado *setenta e sete* vezes (Gn 4.24). Deus ordenou que Noé construísse um barco gigante e colocasse nele um casal de cada espécie, mas alguns animais considerados puros deveriam ser reservados, ao todo *sete* (Gn 7.2,3), que após *sete* dias as águas iriam destruir (*sacrificar*) a humanidade (Gn 7.4).

No *décimo sétimo* dia, do mês *sete* a Arca de Noé pousou nas montanhas de Ararat (Gn 8.4), a cada *sete* dias soltava uma pomba que retornava para Arca (Gn 8.10); no vigésimo *sétimo* dia, do segundo mês a terra estava plenamente seca (Gn 8.14). Ao sair da Arca Noé construiu um altar e tomou dos *sete* animais e aves puras e sacrificou ao seu Deus (Gn 8.20), apontando para o Templo.

Segundo o *Midrash* judaico, Adão construiu um altar, quando deixou o Éden e “[...] Noé abandonou a arca e reconstruiu no *mesmo ponto* para levar sacrifícios de ações de graças. Em *neste lugar* se ordenou a Abraão voltar a construir o altar e atar Issac sobre ele. Jacó [...] dormiu sobre o monte *do mesmo lugar*” (BUNIM, 2012, p. 500). Dos *sete* animais puros que Noé levou alguns foram destinados ao sacrifício sobre (imaginariamente) o monte do Templo.

Jacó trabalhou *sete* anos por Raquel (Gn 29.18,20), representado por uma semana, ou seja, sete dias-anos, o ciclo da perfeição, da conquista. O número *sete* simbolicamente se insere no *Regime Noturno*, pois sua estrutura é *Dramática* e desvela uma *Coincidência “Opossitorum”* num processo dialético. O número *sete* tanto representa a perfeição, a plenitude, o clímax, o fim da criação, a cessação e o descanso divino, como seu aspecto antagônico, sacrificial, ligado a destruição e ao sacrifício.

Segundo Durand (2002) o *Regime Noturno* do imaginário agrupa imagens em quatro estruturas: *harmonização, dialética, histórica e progressista*. No simbolismo do número *sete* percebemos o fio imaginário que busca a síntese dos contrários no símbolo. Segundo a Torá, o Faraó do Egito teve dois sonhos, um com *sete* vacas anafadas e *sete* inanidas, outro com *sete* espigas de trigo cheias e outras *sete* mirradas. De repente as *sete* vacas magras devoram totalmente as *sete* vacas robustas, de igual modo, as *sete* espigas secas consomem as cheias (Gn 41.1-7).

Sete vacas gordas representando prosperidade no Egito e *sete* vacas magras representando escassez, fome, miséria, destruição. José, o intérprete dos sonhos diz: “O faraó teve um único sonho” (Gn 41.25 - NVI), dois que são um. O *sete* que traz a perfeição é o mesmo que revela a imperfeição, prosperidade e fome; dois sonhos e um sentido, o número *sete* com dois sentidos, unificados dramaticamente. Percebemos que neste sonho do símbolo septenal encontra-se o imaginário do sacrifício. Os dois elementos (a vaca e o trigo) são representativos das ofertas do Templo que eram divididas em holocaustos (sacrifício de

animais), e oferendas (cereais, trigos, bolos, frutas); desenvolvidos no fio condutor, a partir das ofertas de Abel (*Holocausto*) e Caim (*Fruto da Terra*) (Gn 4.2-4).

Na conquista da cidade de Jericó *sete* sacerdotes com *sete* trombetas, marcharam por *sete* dias ao redor da cidade, no *sétimo* dia deram *sete* voltas (Js 6.4); o sétimo dia seria o dia do *anátema* (*hérem*), consagrado ao Senhor, para destruição (Js 6.17). Após, o toque das *sete* trombetas, o muro da cidade desmoronou, ou seja, foi consumida pelo som estridente, como um fogo devorador sobre o holocausto do altar. Acerca dos objetos preciosos da cidade, Josué afirma: “E toda prata, ouro e vasos de latão de ferro estão consagrados ao Eterno, e irão ao tesouro do Eterno” (Js 6.19 – BH). Percebemos que o imaginário do Templo está imbricado no rito das *sete voltas* na cerimônia de casamento, conforme Blech (2004) “Ela [...] ‘capturou’ o coração do seu amado tal como Josué capturou a cidade de Jericó ao marchar por sete vezes ao seu redor”.

No final da cerimônia de casamento, se tem por costume o noivo quebrar uma taça. De acordo com Blech, “O casamento é um momento de enorme alegria pessoal. Todavia, o povo judeu sempre deve recordar que sua alegria ainda estará incompleta enquanto o Templo de Jerusalém permanecer destruído” (2004, p. 225). Notamos como num rito social plenificado de símbolos, o imaginário do Templo é desvelado e a pequena chama da esperança é acesa. O ato de quebrar um copo de vinho, símbolo de alegria, representa que a alegria judaica está incompleta, pela falta do Templo. “Os ritos tem uma repercussão social enorme, seja pelo elemento gestual, que é mais visível, seja pela organização que implicam [...]” (CROATTO, 2010, p. 329).

Depois da destruição do Segundo Templo, o imaginário da queda “moldou a socialidade” judaica (GOMES, 2011). Este rito de quebrar o copo, afirma Kolatch (2007, p. 46) que “a explicação popular tradicional é que a quebra do copo representa arrependimento e pesar pela destruição do Templo de Jerusalém”. Kolatch apresenta outras explicações para este rito, mas as explicações sempre convergem para Jerusalém ou para odisseias do seu povo em relação ao antissemitismo e o retorno à Pátria Bíblica.

Seguindo a explicação convencional que atravessou os séculos, o rabino Sobel (1983) esclarece “[...] a quebra do copo representa a recordação da destruição do antigo Templo. Ser judeu é ter memória. É lembrar as tristezas do passado, mesmo nos momentos mais felizes do presente [...]”. A taça, antes era lançada na parede em direção Norte, depois passou a ser pisada como símbolo do sofrimento do povo judeu. “A quebra do copo no final da cerimônia une o futuro do casal a história judaica” (BLECH, 2004, p. 229).

Neste ato de quebrar uma taça se revela o imaginário do Templo, a taça que se enche de vinho e produz a alegria e prazer, passa a ser o símbolo do próprio Templo, pois o mesmo era considerado um lugar de alegria: “Diante dele, esplendor e majestade, em seu santuário poder e alegria” (1Cr 16.27 – BJ); como o próprio prazer dos olhos: “Diga à nação de Israel: ‘Assim diz o Soberano Senhor: [...] o meu santuário, a fortaleza de que vocês se orgulham, o *prazer dos seus olhos*, o objeto da sua afeição [...]’” (Ez 24:21 – NVI – grifo nosso); de acordo com o salmista, ser convidado à uma peregrinação ao Templo era motivo de prazer: “Alegrei-me com os que me disseram: ‘Vamos à casa do Senhor!’” (Sl 122:1 - NVI).

A Taça para Durand (2002) é um arquétipo do *Regime Noturno*, que gera o simbolismo do aconchego, pois a queda combatida no *Regime Diurno* se eufemiza em descida ao se acomodar no interior do copo; assim como o reflexo do alimento que desce ao estômago transforma a descida em prazer, ao aquecer o corpo. “A imaginação noturna é, assim, naturalmente levada pela quietude da descida e da intimidade, que a taça simbolizava, à dramatização cíclica na qual se organiza um mito do retorno [...]” (DURAND, 2002, p. 279).

A taça quebrada traduz um simbolismo de desprazer, quebra de alegria. Para o judeu, quebrar a taça é o mesmo que reviver a destruição do Templo, símbolo de aconchego espiritual, deleite, intimidade com o Sagrado. A quebra da taça no final da cerimônia se converte em símbolo da incompletude: “o rito do matrimônio [...] ninguém (nem eles próprios) pode ter uma felicidade definitiva e completa; bem como não deixá-los esquecer que não há alegria completa enquanto o ‘templo de Jerusalém’ [...] não for reedificado” (DI SANTE, 1989, p. 206). A expressão temporal “enquanto”, revela um eco de esperança em relação ao Templo. Segundo Durand (2002, p. 218,219), “a esperança dos homens espera da eufemização uma espécie de retribuição temporal dos erros e méritos”.

Ao quebrar a taça, a culpa pela queda do Templo é denunciada, como afirma Kolatch, no texto supracitado: “[...] *representa arrependimento e pesar pela destruição do Templo de Jerusalém*”. Os judeus alimentam a ideia que os dois Templos foram destruídos por causa própria. “O Primeiro Templo foi destruído porque os judeus adoraram ídolos e se afastaram do Deus de seus antepassados” (BLECH, 2004, p. 43), a queda do Segundo Templo, está relacionada ao *Sinat Chinam* (ódio imerecido) que dividiu o povo, esclarece Bunim (2012, p. 49), “a tradição nos diz que o Templo foi destruído e Israel exilado por causa da *sinat chinam*. O povo judeu se dividiu em uma imensidão de seitas e partidos em disputa”.

Outro aspecto importante em relação ao casamento é a data para sua realização. Os casamentos judaicos são proibidos entre *Pêssach* (Festa da Páscoa) e *Shavuót* (Festa das Cabanas). São períodos de semi-luto, um das razões deve-se a morte dos discípulos de rabi

Akiva em 134 d.C., durante a resistência aos romanos na palestina por Bar Kokhba. Há, porém, três semanas no meio do ano civil que o casamento judaico é terminantemente proibido. Trata-se das semanas, do dia 17 de Tamuz (Junho-Julho) até 9 de Av (Julho-Agosto), “foi durante este período no ano 586 a.e.c. que os muros de Jerusalém foram rompidos pela primeira vez e o Templo acabou sendo destruído” (KOLATCH, 2007, p. 37).

A memória da queda da cidade e da destruição do Templo se converteu em um feriado de profundo luto. Constatamos que o imaginário da queda do Templo condiciona o rito do Casamento judaico, a partir da escolha da data, ao rito cerimonial, portanto pressupomos que o rito do casamento é *Templofânico* e preconizante de esperança. Segundo Croatto (2010, p. 329) “o rito é o equivalente gestual do símbolo. Dito de outra maneira, o rito é um símbolo em ação”. O rito cerimonial do casamento judaico não deixa escapar a *Templofânia*, mas a contém e a instaura simbolicamente.

Consideramos que, tanto os ritos de orações (*Shacharit, Mincha e Maariv*) ordenados no *sidurim* quanto o casamento judaico, foram moldados pela queda do Segundo Templo e, no seu *modus operandi* (sagrado), desvelam um simbolismo *Templofânico* que anuncia a esperança do Terceiro Templo.

2.3. O calendário judaico e os símbolos do Templo

Além, dos símbolos *Templofânicos*, que evidenciamos nos símbolos Sinagogais, nos ritos de oração e no casamento judaico, também buscamos no calendário (*Luach*) judaico os símbolos que presentificam a memória do Templo, como fomenta a esperança do Terceiro Templo. Segundo Ausubel “há mais de mil e seiscentos anos, os judeus devotos mantêm-se leais ao calendário judaico, contando o tempo cronologicamente, por meio dele mais frequentemente do que pelo calendário cristão adotado no mundo ocidental” (1989, p. 106).

O calendário judaico é lunissolar, diferindo do cristão, que é de base solar. Em nossas pesquisas detectamos, - para efeito didático -, três fases distintas no calendário judaico, em relação à forma de contar o tempo e estabelecer as datas. A primeira fase, que diz respeito, ao *Êxodo do Egito*; a contagem dos anos se iniciava na primavera, no mês de *Nissan* e tinha por base a libertação da nação do Egito, segundo a Torá “Este mês seja para vós o princípio dos meses; seja ele para vós o primeiro dos meses do ano” (Êx 12.2); o mês das espigas era o ponto de partida com a Festa da Libertação: *Pessach*, (*Páscoa*).

A segunda fase se inicia com a *destruição do Segundo Templo*, o mês de *Nissan* perdeu a sua primazia e o mês de *Av*, o quinto do calendário judaico, foi tomado como

referência para se estabelecer as datas: “A destruição do Templo de Jerusalém serviu como uma das datas-base. Encontramos datas baseadas neste acontecimento até uma época adiantada da Idade Média”. (MACHZOR, 1997, p. 2). Enquanto, o calendário ocidental adotou como ponto de referencia divisional, o nascimento de Cristo; os judeus, após a queda do Templo, passaram a estabelecer suas datas, baseados nela.

O evento da destruição do Templo serviu para regular, por certo tempo, o calendário judaico, mas se fez necessário um ponto de referência de caráter universal, pois os judeus foram diaspোরados (*galut*) pelo mundo. Neste ínterim se constrói a terceira fase do calendário judaico: *A criação do mundo*. Os judeus passaram a contar o tempo, a partir da origem do mundo, especificamente o homem, no mês de *Tishrê*, segundo a sua cronologia teológica.

O ano do calendário judaico, por se basear no ciclo lunar, contém apenas 354 dias. O San'hedrin (Sinédrio) que habitava em Jerusalém através do seu Conselho Especial do Calendário (*Sod Ha-ibur*), controlava quando haveria um ano bissexto. De acordo com Lange (2004, p. 88) “a duração dos meses alterna entre 29 e 30 dias; [...] para que o ano lunar de 354 dias corresponda ao solar de 365, é incluído um mês adicional sete vezes a cada 19 anos”. Segundo Kolatch, “o calendário judaico atingiu sua forma atual há mais de 1600 anos” (2007, p. 8), pois remonta aos sábios do Talmude.

Os judeus, no entanto, comemoram dois Anos Novos, um no mês de *Nissan*, e o outro em *Tishrê*, de acordo com Blech, “o mês do Êxodo, Nissán, deve ser comemorado como o primeiro mês por marcar o nascimento de uma nação, o povo judeu. Entretanto, o mês de *Tishrê* nos remete a outro início, que comemora a criação do homem e da mulher” (2004, p. 148).

O calendário judaico por ser lunissolar, já representa uma bipolaridade de *Regimes*, ora *Diurno*, ora *Noturno*, mas que busca uma harmonia entre luz e treva, uma fusão dos contrários (*Coincidentia Opositorum*); neste processo se busca domesticar o tempo, evocar a esperança e anunciar o progresso: “[...] na simbólica da repetição do tempo que o ano e sua liturgia instituem, manifesta-se uma intenção de integração dos contrários, esboça-se uma síntese na qual a antítese noturna contribui para a harmonia dramática do todo” (DURAND, 2002, p. 284).

O calendário como meio de contar o tempo através do sol e da lua, astros direcionadores, em que “o dia é medido pela revolução aparente do Sol ao redor da Terra; o mês, pela revolução ao redor da Terra; o ano, pela translação da Terra ao redor do Sol” (DE VAUX, 2004, p. 214); com seus ritos cíclicos e cósmicos, desvelam imaginários simbólicos,

que através do “domínio” do tempo se constroem as imagens “uni-antagônicas” para se proclamar a vitória sobre o *Cronos*.

Todos os símbolos da medida e do domínio do tempo vão ter tendência para se desenrolar seguindo o fio do tempo, para ser míticos, e esses mitos serão quase sempre mitos sintéticos que tentam reconciliar a antinomia que o tempo implica: o terror diante do tempo que foge, a angústia diante da ausência e a esperança na realização do tempo, a confiança numa vitória sobre ele (DURAND, 2002, p. 282).

Durand (2002) nos faz compreender que o imaginário promovido pelo calendário, proclama um domínio do tempo; ao tornar o tempo cíclico, logo volta ao seu início a cada ano e o mito do Eterno Retorno (ELIADE, 1998) é restabelecido. O tempo que escapava passou a ser dominado pelo calendário e a angústia diante da ausência será conformada na esperança. “O ano marca o ponto preciso onde a imaginação domina a contingente fluidez do tempo por uma figura espacial” (DURAND, 2002, p. 283).

Seguindo o pensamento de Durand o “ano marca o ponto preciso onde a imaginação domina [...]”, que observaremos no calendário judaico neste processo de domínio imaginário a presença simbólica do Templo. A ordem de exposição do calendário judaico terá como ponto de partida cronológica o mês de *Tishrê*, o sétimo, por ser comemorado o *Rosh Hashaná* (Ano Novo), que literalmente significa a *Cabeça do Ano*.

O mês de *Tishrê* (setembro-outubro) é inaugurado com a Festa de *Rosh Hashaná* (Ano Novo), durante os dias um e dois, “na Torá, esta festa é denominada de *Iom Teruá* (‘Dia do Toque do Shofar’) e *Zichron Teruá* (‘Recordação do Toque do Shofar’), [...] o principal evento do Rosh Hashaná é o toque do Shofar” (VAINSTEIN, 1997, p. 2, 4). O Shofar é um instrumento musical feito com chifre de carneiro e o seu imaginário remete ao Templo. Segundo a visão rabínica exposta no Machzor: “o chifre de carneiro foi escolhido para servir de Shofar porque ele nos traz à mente a lembrança da fé fervorosa que demonstraram Abraão e Isaac na ocasião do ‘sacrifício de Isaac’ [...]” (1997, p. 13). No Monte Moriá, Deus providenciou um carneiro para Abraão sacrificar no lugar de Isaque.

O Shofar, como instrumento se conecta imaginariamente ao evento que definiu o lugar do Templo; pois do carneiro, a vítima do sacrifício, uma de suas partes (o chifre), deu origem ao Shofar, logo, ele (o Shofar) pode representar o todo do sacrifício vicário, e assim trazer à memória o próprio Templo. No século X, o sábio Rabi Saadia Gaón, fez uma lista com dez motivos para o toque do Shofar, dentre eles, o primeiro diz respeito ao princípio da criação do mundo e o quinto deles “a recordação das destruições dos Templos e das atrocidades das

guerras inimigas, bem como as causas que levaram a elas” (apud MACHZOR, 1997, p. 13); o toque do Shofar evoca a memória do Templo e anuncia o *Yom Kipur*.

Com a chegada do Novo Ano, o povo se prepara para o *Yom Kipur*, o Shofar anuncia a sua chegada. Percebemos que logo na entrada do ano novo se revela os símbolos templofânicos. O *Rosh Hashaná* é o *Yom Teruá*, a cabeça do ano também é o dia do Shofar. Durante os dois dias da Festa *Rosh Hashaná*, a oração *Umipenê* que clama pela rápida construção do Templo é recitada, segundo o Machzor (1997), livro específico das orações de *Rosh Hashaná* e *Yom Kipur*. De *Rosh Hashaná* a *Yom Kipur* são dez dias de arrependimento (*Teshuvá*), retorno a Deus. Estes dias são denominados de *Iamim Nora'im* (*Dias de Penitência*).

No dia dez de *Tishrê* acontece o *Yom Kipur* (Dia do Perdão), conforme a *mitzvá* de Levítico 23, verso 27 “O décimo dia deste sétimo mês é o Dia da Expição. Façam uma reunião sagrada e humilhem-se, e apresentem ao Senhor uma oferta preparada no fogo” (NVI); segundo Kolatch (2004, p. 239) “Iom Kipur tem sido tradicionalmente considerado o dia mais sagrado do calendário judaico”.

Nas vésperas de *Yom Kipur*, os judeus ortodoxos, observam a cerimônia de *Caporót* (expição), “depois da destruição do Templo, em 70 E.C.³⁸, quando já não se podia mais trazer os sacrifícios, o rito da *kaparah* – que também era um sacrifício simbólico de expiação – foi introduzido entre os judeus da Diáspora” (AUSUBEL, 1989, p. 381). Com a ausência do Templo, os judeus passaram a utilizar um galo para o homem e uma galinha para a mulher no lugar dos bodes expiatórios do *Yom Kipur*. “O principal motivo para o uso de galos e galinhas foi que, após a destruição do Templo, nenhum animal usado nos rituais de sacrifício poderia servir a um propósito semelhante na vida judaica” (KOLATCH, 2007, p. 257).

Segundo Vainstein “o serviço inicial, e talvez o mais importante do Dia é o *Col Nidré*, na noite de Iom Kipur. Com sua melodia tradicional, lamentosa e comovedora, a oração de *Col Nidré* infunde em cada devoto um sentimento misto de alegria e temor” (1997, p. 3). Esta oração é conduzida pelo *Chazán*, cantor litúrgico da Sinagoga. Em *Yom Kipur*, a oração, o jejum e a penitência são *mitzvot* (mandamentos) da Torá e o *Col Nidré* a oração de *anulação de todos os votos*, que foram feitos no ano anterior ao Dia do Perdão.

Em *Yom Kipur* os rabinos colocam seu *kitel* (mortalha) branco, a Sinagoga é ornamentada com toalha e flores brancas, a *Parochét* (cortina) é substituída por uma cortina branca. O branco remete a pureza, santidade e o perdão divino, lembrando o texto de Isaías,

³⁸ Os judeus separam o tempo em A.E.C. *antes da era comum*, e E.C. *era comum*. Afirmar A.C. ou D.C. *antes ou depois de Cristo* seria o mesmo que concordar com a crença cristã que o Messias (Cristo) já veio.

capítulo 1 e versículo 18: “[...] ainda que vossos pecados rubros como o escarlate, eles se tornarão brancos como a neve. Ainda que sejam como carmesim, tornar-se-ão alvos como a lã” (BH), um símbolo do *Regime Diurno*, de estrutura antitética. “Quando o Sumo Sacerdote entrava no Santo dos Santos no dia do Perdão, ao invés de usar suas vestimentas douradas, ele usava vestimentas simples de linho” (KOLATCH, 2004, p. 249). O imaginário da cor branca, símbolo da pureza e da luz faz referência simbólica ao imaginário do serviço do Templo.

A cerimônia de Yom Kipur termina, quando o sol se põe e a noite desponta sob a contrita prece de *Neilá* (encerramento). Esta oração de conclusão do rito também evoca simbolicamente o imaginário do Templo:

Em hebraico, Neilá significa fechamento ou encerramento. Segundo o Talmud Yerushalmi, há duas explicações básicas para esse nome. Uma é que a palavra fazia referência ao fechamento dos portões do Grande Templo de Jerusalém ao findar o dia. Outra explicação mais profunda diz que a oração se referia ao "fechamento" dos Portões dos Céus ao término de Yom Kipur (MORASHÁ, 2004, n. 46).

No momento final de Yom Kipur, a porta da Arca (*Aron HaKodesh*) da Sinagoga, com sua cortina (*Parochete*) branca, é fechada. Seja os Portões celestes ou do Grande Templo o simbolismo não escapa o imaginário do Templo, pois Yom Kipur era um rito exclusivo do Templo. De acordo com o capítulo 16 do livro de Levítico (Torá). O Ritual de Yom Kipur envolvia o Pátio do Templo com seu Altar do holocausto, onde um bode era sacrificado; o Santo dos santos, onde estava a Arca da Aliança, que sobre sua tampa (*kapporet*) era derramado o sangue do bode, e o deserto, onde outro bode expiatório (*Azazel*) era lançado de um despenhadeiro levando na sua morte o pecado do povo.

Figura 7

Calendário Judaico



Fonte: <http://vivendoemisrael.blogspot.com.br/2012/09/calendario-judaico>

No calendário judaico, dentre seus doze meses (*Tishrê, Chesván, Kislêv, Tevê, Shevát, Adár, Nissán, Iyár, Srván, Tamúz, Av e Elul*), preserva-se quatro festas específicas, relacionadas aos rituais do Templo (*Rosh Hashaná, Yom Kipur, Chanuká e Pessach*), e dois feriados de jejum: Um pelo cerco, invasão e destruição de Jerusalém e do Templo (*Tevê*) e o outro pelo dia da queda do Primeiro e Segundo Templo (9 de Av). São datas, festas, dias e ritos que epifanizam o Templo. Ora recorda, ora preconiza a sua reconstrução, são símbolos *Diurnos* e *Noturnos* que se estruturam em imagens *antitéticas* e *eufêmicas* (DURAND, 2002) que proclamam o poder da “esperança essencial”.

Consideramos que essas *Templofanias* são apenas pedras simbólicas que ajudam a construir a esperança judaica de ver o Terceiro Templo edificado em Jerusalém. Como reza o *Chazán* na *Amidá* de *Rosh Hasahaná*, denominada de *Veteeráv*

Que sejam agradáveis perante Ti nossas súplicas, como um holocausto ou sacrifício. Ó Misericordioso rogamos que, na Tua abundante compaixão, devolvas a Tua Divina Presença a Tsion, Tua cidade, e a ordem do trabalho do Templo a Jerusalém. Que as oferendas de Judá e de Jerusalém sejam agradáveis ao Eterno, como nos antigos dias e como nos anos passados” (MACHZOR, 1997, p. 264).

Entendemos, a partir, da teoria de Durand (2002) que a *Sinagoga* com seu reservatório de símbolos *Templofânicos*, como os *ritos de orações*, e o *calendário judaico*, se convertem imaginariamente numa *Caixa de Pandora*³⁹, onde a Esperança preserva-se na porta entreaberta como a virtude que tem o poder de presentificar o futuro. “[...] A porta entreaberta, precedida por um crepúsculo adventista, que designa *subjetiva* e *objetivamente* a esperança, é a caixa de Pandora do próprio mundo inconcluso” (BLOCH, 2005, p.327).

³⁹ *Pandora (cheia de dons)*, a primeira mulher humana criada por Zeus para seduzir Epimeteu, irmão de Prometeu. Zeus enviou um presente ao casamento de Epimeteu com Pandora, uma Caixa. Nela havia todo tipo de pragas para os homens, mas Pandora abriu a caixa pela metade e restou dentro dela somente a Esperança.

3 POIÉLPIS: OS SÍMBOLOS DE ESPERANÇA DO TEMPLO

As imagens objetivas da esperança, no processo de construção, impelem irrecusavelmente em direção as imagens do próprio ser humano plenificado e do seu ambiente plenamente mediado por ele – portanto, à sua pátria (BLOCH, 2005, p. 26).

Após ter fundamentado nosso objeto de pesquisa no princípio histórico; construirmos de forma progressiva a historiografia do Templo e sua instauração simbólica. Sua origem, tendo como primeiro modelo o Tabernáculo, depois os Templos de Salomão e de Herodes e suas respectivas quedas, como as tentativas de reconstrução que culminou no Instituto do Templo em Jerusalém. Em seguida, identificamos na Sinagoga, o pequeno santuário, os *Símbolos Templofânicos*, através da mobília, dos ritos de orações e do calendário judaico, e procuramos descrever e analisar como se estruturam os símbolos de esperança.

Através da Hermenêutica Simbólica identificamos os *Regimes Diurno e Noturno* das imagens e seu *Trajetos Antropológico no modus vivendi* [sagrado] dos judeus. Consideramos, a partir da Teoria do Imaginário, que tanto a *Tanakh*, os Livros de Orações (*Machzor*), o *Talmud* (*Pirqê Avot*), o *Zohar*, que consultamos quanto outras literaturas judaicas, que o Templo é epifanizado, como seu serviço e anelo de sua presença, conforme esclarece Ausubel (1989, p. 882 v. 6),

A bibliografia dos judeus em todos os períodos históricos, tanto antes quanto depois da Destruição, também é rica em alusões as belezas fabulosas do Templo e do serviço do Templo. A poesia medieval da Sinagoga e as reflexões devocionais de épocas posteriores tornaram-se líricas, saudosas, ternas e devotamente delicadas sempre que se referem a elas.

Neste momento, nosso objetivo consistiu em abordar o poder dos símbolos e sua dinâmica função geradora de Esperança: *Poiélpis*. Procedemos pelas vias metodológicas da Antropologia Simbólica, da Teologia judaico-cristã e do *Princípio Esperança* da Filosofia, considerando que ambas propõem em sua hermenêutica uma visão escatológica do Terceiro Templo, que nos leva a compreender a estrutura desta esperança.

Buscamos através da materialização das peças no Instituto do Templo, uma base evidente dos símbolos *Poiélpis* com sua força motriz que avança em Esperança. De acordo com a nossa epígrafe, as imagens objetivas de Esperança, são aquelas que retornam o ser à sua pátria, por meio da mediação, que em nosso entender são os símbolos mediadores, por onde o fio da Esperança se desenvolve e apela a uma concretude do futuro.

3.1 Os Símbolos *Poiélpis* do Templo

Para compreendermos o Fenômeno do Terceiro Templo Judaico e seus símbolos de Esperança, iniciamos a nossa aproximação pelo campo semântico das etimologias de símbolo e esperança, com o propósito de chegarmos à categoria do símbolo, como instrumento gerador de Esperança. Começamos sob a pretensão de (re)construir uma cosmovisão mais acurativa de Símbolo e de Esperança, da qual (visão) compartilhamos nesta pesquisa; para então definirmos o conceito *Poiélpis*, que criamos para designar a insuflação dos símbolos em relação ao Terceiro Templo Judaico e por fim identificamos a estrutura desta esperança.

Recordando a exigência de Voltaire “se quiser conversar comigo, defina seus termos” (apud DURANT, 1996, p. 77), que passamos a “definir” o que é símbolo. Alleau, o “cientista do símbolo” (2001, p.28-29) apresenta definições etimológicas oriundas do latim e do grego da palavra símbolo. Ele introduz com a palavra *symbola* que designava o *ciborium* [vaso] ou a pixide (*pyxis*) onde eram guardadas as hóstias consagradas que não podiam ser violadas por guardar um “mistério”; em seguida *symbolum* que tinha o sentido de “súmula da fé católica”, “colação”, ele evoca a assembleia apostólica na qual cada um dos Apóstolos é portador de uma parte da confissão geral da fé.

Continuando a exposição etimológica da palavra, Alleau (2001) apresenta o conceito grego e parte de Pausânias, onde o sentido apresentado é topológico. *Súmbola* designa a “assembleia das águas”, o lugar onde elas se reúnem. Em sentido verbal *sumbállein*, se precipita e “correm”. Assim chamava-se *Súmbola* a localidade da Lacônia do território de Tegeu, porque naquele lugar se reuniam vários cursos de água. *Súmbola* também era um termo técnico da navegação grega. *Súmbola* designava a parte central da verga que unia (*sumbállein*) as duas metades, por correias, acima do mastro onde se pendurava a vela.

“Em ambos os casos, o sentido concreto, natural e dinâmico do verbo é bastante claro. Evoca um movimento que ‘junta’ que ‘reúne’ elementos anteriormente separados uns dos outro e designa seus resultados” (ALLEAU, 2001, p. 29). Mais adiante ele apresenta *súmbolai* como uma “ata de reunião” e como um símbolo jurídico um “contrato” (que reúne as partes). Ele esclarece,

A palavra não se aplica apenas a uma convenção que permite identificar um elo mútuo através da reunião das partes que comunicam entre si. Este aspecto *sintemático* é acompanhado, de certa maneira, de um aspecto propriamente *simbólico*, na medida em que já não se aplica a “objectos” como uma vara partida ou uma senha, mas designa aquilo que permite a *sujeitos reunirem-se* em volta do sinal de uma *crença* ou de um *valor* e

menos de um contrato social que de uma *aliança sagrada* ou considerada como tal (ALLEAU, 2001, p. 32).

Percebe-se que no percurso do étimo *símbolo*, ele vai se adequando as circunstancialidades e assumindo uma forma conceitual, a partir de, ou de algo, porém, o princípio unificador das partes permanece latente. Alleau (2001) ressalta que o sentindo vai além e precisa ser contemplado, a partir de alianças sagradas, que unifique o imanente e o transcendente. Após, analisar o trajeto da palavra e sua multifacetada característica, ele define símbolo como “Um centro de acumulação e de concentração das imagens e de suas ‘cargas’ afetivas e emocionais, um vector de orientação analógica da intuição, um campo de magnetização das semelhanças antropológicas, cosmológicas e teológicas evocadas” (ALLEAU, 2001, p. 57).

Seguindo o princípio que o símbolo expressa a unificação das partes, Durand vai tomar emprestado de A. Lalande, o conceito de símbolo que diz: “qualquer signo concreto que evoca, através de uma relação natural, algo ausente ou impossível de perceber” (1993, p. 10), seguindo na mesma linha, Durand apresenta a sua definição de símbolo como “signo que remete para um indizível e invisível significado” (1993, p. 16), enfim, “a epifania de um mistério” (1996, p. 243), pois ele faz aparecer um sentido secreto.

Considerando que a palavra *símbolo* tem sua origem etimológica em duas palavras gregas, a preposição associativa “*syn*” que significa *unir, juntar, ligar* ou *associar* e o verbo “*ballo*”, *lançar, jogar* ou *atirar para*, logo a palavra “*symbollo*” significa jogar ou lançar para perto, enfim, unir duas metades (DURAND, 1993). No alemão a palavra é *sinnbild*, “*sinn*” significa sentido ou significado e “*bild*”, significa imagem. “O símbolo na sua essência e quase na etimologia (*Sinnbild*, em alemão) é ‘unificador de pares opostos’” (DURAND, 1993, p. 57, 58).

Para compreender melhor o conceito de Símbolo adotado por Durand, se faz jus elencar, que ele defende que a imaginação é simbólica ao propor que a consciência tem duas maneiras de representar o mundo, uma *direta* e outra *indireta*; que só se chega a Imaginação Simbólica quando o objeto imaginado não tem um representante concreto, mas apela para o pensamento indireto. Pois, ele entende que “[...] a função simbólica é, no homem, o lugar de ‘passagem’ de reunião dos contrários” (DURAND, 1993, p. 57). O significado e o significante são unificados no símbolo.

Durand (2002) nos faz saber que a ideia de símbolo que ele defende não se restringe aos conceitos já apresentados nas sociologias e psicologias. Ele faz um balanço, nas propostas metodológicas das sociologias e psicologias para motivação do símbolo, partindo de:

Saussure, Eliade, Krappe, Bachelard, Dumézil, Piganiol, Przyluski, Bregson, Freud, Adler e Jung (2002, p. 32-42) e conclui: “poderíamos escrever que todas as motivações tanto sociológicas como psicanalíticas, propostas para fazer compreender as estruturas ou a gênese do simbolismo pecam por uma secreta estreiteza metafísica” (2002, p. 40). Para tentar apaziguar as querelas ele insere seu ponto de vista no viés antropológico “onde nada de humano deve ser estranho” e apresenta o *Trajeto Antropológico* (2002, p. 41,42) como fonte de motivação dos símbolos.

Os símbolos são produtos da relação do ser com o meio cósmico-social (DURAND, 2002), nessa relação “o ‘trajeto antropológico’ pode ser seguido no sentido: fisiologia – sociedade, ou, ao contrário, sociedade – fisiologia” (1993, p. 78). Para Durand (2002, p. 41) “há [uma] *gênese recíproca* que oscila do gesto pulsional ao meio material e social e vice-versa”, como afirma que “[...] o simbolismo apareceu-nos como constitutivo de um acordo, ou de um equilíbrio – aquilo que chamamos ‘trajeto’, entre os desejos imperativos do sujeito e as intimações da ambiência objetiva” (2002, p. 395).

“O símbolo surge, por todas as suas funções, como abertura para uma epifania do Espírito e do valor supremo, para uma hierofania” (DURAND, 1993, p. 107). Segundo ele o “imaginário é a essência do Espírito” (2002, p. 432), e o “conteúdo da imaginação simbólica, o imaginário, concebido como um vasto campo organizado por duas forças reciprocamente antagônicas” (1993, p. 91), ou seja, o *Regime Diurno* com sua *estrutura* simbólica do *herói* que se opõe antiteticamente a treva, a queda e a escuridão; e o *Regime Noturno* com suas *estruturas mística e sintética*, representadas pelos arquétipos da taça e da roda.

Os símbolos, segundo Durand (1993, p. 97), mantêm um duplo sentido: um concreto (preciso) e outro alusivo (figurado) que é permeado na Imaginação Simbólica. Na mesma esteira afirma Ricoeur (2013, p. 4) “o símbolo encerra, na sua referência, uma dupla intencionalidade [...] o sentido primeiro, literal, visa ele próprio, de modo analógico, um segundo sentido que só é dado nele próprio e não de outro modo”, por tais razões que Durand insere a *função da imaginação* numa *fantástica transcendental* e aponta sua motivação na maneira de carregar as coisas: “A função da imaginação é motivada não pelas coisas, mas por uma maneira de carregar universalmente as coisas como um sentido segundo, como um sentido que seria a coisa do mundo mais universalmente partilhada” (DURAND, 2002, p. 378).

Ao descrever a imaginação como a *Fantástica Transcendental*, Durand nos faz saber que “o sentido supremo da *função fantástica*, erguida contra o destino mortal, é assim o eufemismo. O que quer dizer que há no homem um poder de melhoria no mundo” (2002, p.

404). Este poder de melhoria vem do sentido eufêmico da *função fantástica* que é a *Esperança Essencial* (2002, p. 403), ou seja, “a *função fantástica* é, assim, função de Esperança” (DURAND, 2002, p. 413). Por tais razões que Durand vai descrever o *Imaginário* como o “museu das culturas e que é o de hormônio e suporte da *esperança* humana” (2002, p. 431 – grifo nosso).

Enquanto o tempo aumenta, a nossa saciedade num trabalhoso desespero provocado pelo sentimento de morte, de descontinuidade, “[...] é o espaço imaginário que, pelo contrário, reconstitui livremente e imediatamente em cada instante o horizonte e a esperança do Ser na sua perenidade” (DURAND, 2002, p. 433). Por tais razões que o símbolo é “epifania de um mistério”, que se traduz em “Esperança Viva” diante da objetividade mortal. Significado e sentido são ligados no símbolo e representados através do mito.

Partindo do conceito durandiano de símbolo que cumpre a missão de “epifanizar” um “mistério” que se traduz em Esperança Viva, é que vamos delinear o conceito de Esperança, para chegarmos aos Símbolos *Poiélpis*.

A palavra Esperança no âmbito judaico é proveniente de sua literatura sagrada, a *Tanach* (Bíblia Judaica). Há na *Tanach* “quatro verbos principais com o significado de ‘esperar’ (i) *qāwah* [...]; (ii) *yāhal* [...]; (iii) *hākāl* [...] e (iv) *sābar* [...]”, e quatro substantivos correspondentes e “o mais comum é *tiqwāh* (17 vezes)” (HOFFMANN, 2000, p. 706). De acordo com Strong (2012, p.1900) o verbo “*qāwāh* raiz primitiva; juntar (*talvez traçando*), i.e., *reunir*, (*figurado*) esperar:- reunir-se, esperar (em), com paciência, confiantemente, atear-se, confiar em [...]”.

O substantivo *tiqwāh* significa “(literalmente) um cordão (como uma *conexão*); (*figurado*) expectativa: - expectativa, esperança [...] fio, cordão, o que (anelo) espero” (STRONG, 2012, p. 2010). De acordo com a *Tanach*, quando Josué, o sucessor de Moisés estava prestes a conquistar a cidade de Jericó, ele enviou dois homens para espiar a cidade e fazer uma sondagem da mesma antes de atacá-la. Ao chegar a cidade os homens ficaram na casa da meretriz Raabe, que os escondeu dos guardas do rei. Em troca, a mulher pediu que jurassem que ao conquistar a sua cidade protegeriam a sua família:

E os homens lhe disseram: ‘Seremos livres do pecado deste teu juramento que nos fizeste jurar se, quando nós entrarmos na terra, não tiveres atado este cordão [*tiqwāh*] de fio escarlata à janela pela qual nos fizeste descer, e não tiveres recolhido em casa, contigo, teu pai, tua mãe, teus irmãos e toda a casa de teu pai (Js 2.17,18 - BH).

Este texto ilustra o conceito de esperança como um cordão, um símbolo de garantia de algo esperado. Aquele cordão era a garantia da libertação do mal que estava para vir sobre a sua cidade, era o fio que ligava Raabe aos homens, sua proteção futura. De acordo com a narrativa da conquista de Jericó, somente a família de Raabe foi poupada (Js 6.17, 22-25). Aquele cordão era a Esperança da família, diante do esperado e segundo Hoffmann (2000, p. 706) elucida “[...] trata-se de uma expectativa combinada com certeza e tensão, dirigida na direção dalgum objeto ou evento específico desejado, ainda para o futuro”.

O termo hebraico *Tiqwah* (Esperança) para o povo judeu, passou a ter uma conotação muito forte em relação a *Eretz Israel* (Terra de Israel), pois o primeiro assentamento judaico na Palestina em 1878, se chamou *Petach Tikva* (hebraico, Portal da Esperança); nome este derivado de um versículo do livro do profeta Oséias [Hoshêa] 2.17, a respeito do primeiro exílio: “e desde ali devolverei seus vinhedos e transformarei o vale de A_hor (‘destruição’) num *portal de esperança* [Peta_h Ticvá] [...] (BH – grifo nosso).” O ato de tomar um texto sagrado para validar suas ações, corrobora com a ideia do mito como elemento fundante da cultura religiosa.

A notícia do assentamento de *Petach Tikvá* serviu de inspiração para o jovem poeta, Naftali Herz Imber (1856-1909), que naquele tempo estava morando na casa do sionista Sir Laurence Oliphant (1829-1888), em Constantinopla. Imber, emocionado com a notícia da *Petach Tikva* e “influenciado por um capítulo do profeta Ezequiel, escreveu o poema *Tikvatenu*, ‘Nossa esperança’” (MORASHÁ, 2007).

Oliphant deixou Constantinopla e foi morar num dos assentamentos judaicos da Palestina e levou o jovem poeta consigo. Certo dia, Imber se encontrou na Palestina com o músico Samuel Cohen, que ao ouvir o seu poema *Tikavenu*, lhe deu uma melodia e aí nasceu *HaTikvah* (A Esperança), o Hino Nacional de Israel (MORASHÁ, 2007). A música conquistou o coração dos judeus diaspóricos, e por fim, a Esperança do poema começou a se tornar realidade, a partir de 1948. No dizer de Bloch⁴⁰ “[...] a função e o conteúdo da esperança são incessantemente experimentados e, em tempos de sociedades em ascensão, foram incessantemente acionados e difundidos” (2005, p.14).

A palavra Esperança na *Tanach* é descrita em dois sentidos: um secular (HOFFMANN, 2000) e outro transcendente. No conceito secular ela é transitória e fugaz: “Quando morre o ímpio, sua esperança perece; tudo o que ele esperava do seu poder dá em

⁴⁰ Ernst Bloch (1885-1977), filósofo, judeu-alemão, nascido em Ludwigshafen. Foi aluno de Theodor Lipps em Munique e esteve em contatos com Georg Simmel, Georg Lukács e Max Weber. Viveu durante as duas Guerras Mundiais e sofreu perseguições nazistas como judeu. Sua *magnum opus* é *O Princípio Esperança*. Suas obras completas foram lançadas em Alemão num total de 16 volumes (HUISMAN, 2001).

nada” (Pv 11.7 –NVI), mas no âmbito transcendente é eterna e permanente, pois se trata do próprio Deus: “Pois tu és a minha esperança, ó Soberano Senhor, em ti está a minha confiança desde a juventude” (Sl 71.5 - NVI), como a sua própria *Tanach* é base da Esperança: “Espero no Senhor com todo o meu ser, e na sua palavra ponho a minha esperança” (Sl 130.5 – NVI), quem abandonar esse Deus padecerá, pois perdeu a Esperança da vida “Ó Senhor, esperança de Israel, todos os que te abandonarem sofrerão vergonha [...], pois abandonaram o Senhor, a fonte de água viva (Jr 17.13 – NVI)”.

Na literatura cristã, no Novo Testamento (NT), a palavra Esperança é descrita pelo étimo grego *elpis*. O termo *elpis* substituiu as quatro palavras hebraicas para Esperança do Antigo Testamento, por ocasião da tradução do hebraico para o grego, na versão denominada de Septuaginta, feita pelos setenta e dois anciãos de Alexandria, por volta do segundo século a.C.. O Novo Testamento foi escrito todo em língua grega, embora sua composição seja na maioria de autores judeus, mas foi a língua do império greco-romano quem prevaleceu no registro.

Em relação à palavra Esperança no Novo Testamento, Hoffmann nos faz saber (2000, p. 708) que “no NT, as palavras nunca indicam uma antecipação vaga ou temerosa, mas sim, sempre a expectativa dalguma coisa boa [...] *elpís* denota, não a atitude pessoal, mas, sim, o benefício objetivo da salvação na direção da qual se dirige a esperança”; neste sentido fica claro que há sempre um foco escatológico na esperança. Um fato interessante é que a palavra Esperança não tem destaque especial nos Evangelhos⁴¹, mas nas Cartas do Novo Testamento, principalmente nas do apóstolo Paulo⁴².

O apóstolo Paulo personifica Esperança (*elpís*) como sendo o próprio Cristo (1Tm 1.1), e apresenta ela como a certeza de uma vida após a morte: “Irmãos, não queremos que vocês sejam ignorantes quanto aos que dormem, para que não se entristeçam como os outros que não têm esperança” (1Ts 4.13 – NVI), segundo esta doutrina, a ressurreição eternal do Cristo é a certeza da ressurreição dos cristãos: “Se for só nesta vida que depositamos a esperança no Messias, somos mais dignos de dó que os demais” (1Co 15.19 - BJC); o mundo gentílico não tem a esperança da ressurreição eternal que é prometida aos judeus na *Tanach*: “Muitos dos que repousam sob a terra serão despertados; alguns para uma vida eterna de méritos, e outros para o opróbrio eterno” (Dn 12.2 – BH).

⁴¹ O verbo *elpizô* aparece apenas uma vez em Mateus 12.21, três em Lucas 6.34; 23.8 e 24.21 e uma em João 5.45 (HOFFMANN, 2000).

⁴² Das 31 ocorrências do verbo *elpizô* nas cartas do NT, 19 estão nas paulinas, das 51 ocorrências do substantivo *elpís* nas Cartas do NT, 36 são nas Cartas paulinas (HOFFMANN, 2000).

Os que vivem fora do contexto das promessas da ressurreição vivem sem esperança, lembra São Paulo: “naquela época vocês estavam sem Cristo, separados da comunidade de Israel, sendo estrangeiros quanto às alianças da promessa, *sem esperança* e sem Deus no mundo” (Ef 2.13 – NVI grifo nosso). A Esperança é garantida no Cristo pela fé, como afirma o escritor da missiva aos Hebreus: “Ora, a fé é a certeza daquilo que esperamos e a prova das coisas que não vemos” (Hb 11.1- NVI). De acordo com o filósofo medievo Tomás de Aquino “a fé constitui um certo antegozo daquele conhecimento que nos fará felizes no futuro” (1996, p. 153).

A fé (*pístis*) como elemento fundante da Esperança (*elpis*) cristã, opera através do amor (*ágape*) (Gl 5.6), e se constitui nas Três Virtudes Teologais do cristianismo (1Co 13.13), Tomás de Aquino afirmou que, “segundo Santo Agostinho [...] é através destas três virtudes que se cultua a Deus” (1996, p. 152). Na compreensão do filósofo escolástico,

[...] o amor não é verdadeiro se não estabelecer primeiro o verdadeiro objetivo da esperança; nem tal pode acontecer, se antes não se verificar o conhecimento da verdade. Primeiramente, portanto, é necessário a fé, pela qual possas conhecer a verdade. Em segundo lugar a esperança, através da qual a tua intenção possa atingir o fim devido. Em terceiro lugar é indispensável a caridade, que deve impregnar totalmente o espírito (TOMÁS DE AQUINO, 1996, p. 152).

A fé, segundo Aquino (1996), é condição necessária para conhecer a verdade, o amor para determinar o propósito da esperança e a esperança é necessário para alcançar os objetivos da verdade. A “fé constitui ‘a substância das coisas que se esperam’, como que fazendo já viverem em nós as coisas esperadas, ou seja, a felicidade futura, à guisa de prelúdio” (T. AQUINO, 1996, p. 153), percebe-se que o aspecto escatológico está sempre imbricado na Esperança, na visão teológica judaico-cristã, mas o que diz a visão filosófica?

A Esperança na concepção de Bloch (2005), o *Filósofo da Esperança*, é um princípio ontológico, inerente ao próprio ser, o que a torna universal, tanto subjetiva como objetiva. Segundo ele o *desiderato* é a “única qualidade sincera de todos os seres humanos” (2005, p. 16), e a “*Docta Spes*, a ‘esperança compreendida’, torna claro assim o conceito de um princípio que não mais deixa o mundo” (2005, p. 17). Neste sentido a vida de todos os seres humanos é perpassada por *Sonhos Diurnos*, por isso: “todo ser humano, na medida em que almeja, vive do futuro: o que passou vem só mais tarde, e o presente autêntico praticamente ainda não está aí” (2005, p. 14), trata-se de um ainda-não escatológico.

No dizer de Bloch (2005, p. 13) “O que importa é aprender a esperar. O ato de esperar não resigna: ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso. A espera, colocada acima do ato de temer, não é passiva como este, tampouco está trancafiada em um nada”. A Esperança segundo ele se constitui num *Princípio Utópico*, “e o que é desejado utopicamente guia todos os movimentos libertários” (BLOCH, 2005, p. 18). Nesta visão existe no ser humano uma *Consciência Antecipatória* (2005, p. 49), que Bloch define como o *Ainda-Não-Consciente* (2005, p. 115-176). De acordo com Bloch, a sua tese *Princípio Esperança* é uma “tentativa de levar a filosofia até a esperança” (2005, p. 17), para atingir este fim ele segue na esteira marxista da *teoria-práxis*, num processo *dialético-materialista*.

Desse modo o conceito de Esperança em Bloch nos ajuda a compreender o *Fenômeno do Terceiro Templo Judaico e seus Símbolos de Esperança*, pois assim como Durand (2002) defende em sua Teoria Geral do Imaginário que as imagens se estruturam em dois *Regimes*, *Diurno e Noturno*, Bloch (2005) propõe a ideia dos *Sonhos Diurno e Noturno*, que perpassam a vida dos humanos que se traduz em Esperança, o *Princípio* do ainda-não.

Para Durand (2002) a *Função Fantástica* da Imaginação tem por objetivo estatuir a Esperança Viva diante da morte e da descontinuidade do tempo. Segundo Bloch (2005, p. 26) “as imagens objetivas da esperança, no processo de construção, impelem irrecusavelmente em direção as imagens do próprio ser humano [...]” [onde] “as figuras da *ultrapassagem dos limites humanos*, [são] frutos da imaginação poética”. Estas imagens são na realidade “imagens da esperança contra a morte [...] A morte é um *fato* que não pode ser esquecido e que *desperta a esperança*” (BLOCH, 2005, p. 26 grifo nosso).

De um modo semelhante, Durand afirma, “a vocação do espírito é insubordinação à existência e à morte e a função fantástica manifesta-se como padrão dessa revolta [...] o sentido supremo da função fantástica, [é] erguida contra o destino mortal” (2002, p. 403,404). A “Esperança essencial” e “viva” é a resposta do imaginário diante da objetividade da morte, e na expressão de Bloch (2005) “a morte desperta a Esperança”, por isso, que ele declara que, “a falta de esperança é, ela mesma, tanto em termos temporais quanto em conteúdo, o mais intolerável, o absolutamente insuportável para as necessidades humanas” (BLOCH, 2005, p. 15). A Esperança é um princípio que move o sentido da vida, por isso, que os símbolos como instrumentos mediadores são tão relevantes à expectativa judaica do Terceiro Templo.

Quando nos voltamos para o imaginário do Templo Judaico, e seu reservatório simbólico, que se perpetua por meio das Sinagogas, literaturas, artes e calendário, logo começamos a compreender como se estrutura a esperança do Terceiro Templo. Se para Durand (1993) a imaginação é simbólica e o símbolo é a epifania de um mistério que une as

duas partes (transcendente e imanente); para Bloch (2005) o *Princípio Esperança* se fundamenta numa consciência antecipadora e utópica. Enquanto Durand (2002) nos descreve o poder do imaginário que se traduz nos símbolos mediadores da Esperança essencial, Bloch (2005) elenca o poder que a esperança tem de mobilizar os seres para o ainda-não, por um quere-fazer.

Considerando que no imaginário religioso dos judeus há uma *Templofania* mediada pelos símbolos e que a esperança é esta força motriz impulsionada pela consciência antecipatória, definimos que os símbolos judaicos são *Poiélpis*. O neologismo *Poiélpis* é oriundo do verbo grego “*Poiéo*” que significa “fazer, fabricar, produzir, levar, causar, criar, imaginar, inventar [...]” (PEREIRA, 1990, p. 465) e o substantivo “*elpís*” que é esperança, logo *Poiélpis*, é o que gera ou cria esperança. Símbolos *Poiélpis*, são Símbolos geradores de Esperança.

Durand (2002, p. 394), nos faz saber que “o símbolo não tem por missão impedir uma ideia de chegar à consciência clara, mas resulta muito da impossibilidade da consciência semiológica, do signo, em exprimir a parte da felicidade ou de angústia [...]”. Em seguida ele expressa que “o semantismo do símbolo é criador”, e por fim a “imaginação é criadora” (2002, p. 396), sendo assim “a alvorada de toda criação do espírito humano, teórica ou prática, é governada pela função fantástica [...] ela está na raiz de todos os processos da consciência, revela-se como a marca originária do espírito” (DURAND, 2002, p. 397). No dizer de Mardones (2006, p. 92) “o símbolo [...] é conhecimento que se dirige não somente à consciência desperta, mas à totalidade da vida psíquica”.

Partimos do pressuposto que não é sem razão que a palavra símbolo (*symbollo*) reproduza metaforicamente a ideia de uma *corda* que une as partes, como foi utilizado na navegação o *súmbola*, parte central da verga que unia (*sumballein*) ao mastro, e se soltava as velas (ALLEAU, 2001). Segundo Mardones, “o símbolo, como a própria palavra indica, lança uma *corda* e procura unir e vincular o separado, o que aparentemente não tem relação” (2006, p. 92 – grifo nosso). Considerando que a palavra Esperança (*Tiqwāh*) também significa *cordão* (HOFMANN, 2001), aquilo que liga as partes (*presente e futuro*), e o símbolo o que une o significado ao significante, o transcendente ao imanente, veremos como a Esperança do Terceiro Templo se constrói num processo categórico que definimos como *Poiélpis*.

Símbolo e Esperança na visão durandiana estão inextricavelmente ligados. O símbolo é o meio de presentificar a esperança diante da grande angústia existencial: a morte. Daí entendermos que os símbolos são *Poiélpis*. Por que os símbolos do Templo são *Poiélpis*? Em que sentido eles geram Esperança? Quando voltamos para o *Fenômeno do Terceiro Templo*

Judaico, constatamos que a consciência antecipatória tem como instrumento evocativo, o próprio símbolo. O ansiar pela construção de um Templo em Jerusalém, onde esteve o primeiro e o segundo, é um sentimento que tem sido fomentado e perpassado historicamente através dos símbolos judaicos. Segundo Bloch, “o anseio do desejo intensifica-se justamente com a *imaginação* do melhor, até da perfeição desse objeto ser consumado” (2005, p. 50 0 grifo nosso).

Estes anseios que se intensificam com a imaginação do melhor, que se destina ao objeto desejado, se tornam compreensíveis quando analisamos o mundo simbólico dos judeus, em que o *Trajetos Antropológico* surge como motivação do símbolo (DURAND, 2002); segundo Cassirer (2012, p. 63) “o princípio do simbolismo, com sua universalidade e aplicabilidade geral [...] dá acesso ao mundo especificamente humano, ao mundo da cultura”. Cassirer define o homem como *animal symbolicum*, cujas atividades são *formas simbólicas* (CASSIRER, 2009). O anseio pelo que ainda-não-veio, segundo ele, “trata-se do *futuro simbólico* [...] o poder simbólico do homem aventura-se para além de todos os limites da sua existência” (2002, p. 94).

Cassirer define que “[...] o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes deste universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana” (2012, p. 48). Neste universo simbólico o homem “vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperança e temores” (CASSIRER, 2012, p. 49). Cassirer esclarece que diferentemente dos animais, “[...] apenas o homem desenvolve [...] uma *imaginação e uma inteligência simbólica*” (2012, p. 60). A partir daí ele fala do *futuro simbólico*, o “futuro não é apenas uma imagem; torna-se um ‘ideal’” (2012, p. 93). O símbolo como elemento fundante do universo humano e o “conteúdo da cultura [...] pressupõe um ato primordial do espírito” (CASSIRER, 2009, p. 22).

O conteúdo da cultura como ato primordial do espírito, é o que Durand (2002) chama de *imaginário*, o *museu* de todas as imagens [dinâmicas] construídas e a serem construídas (DURAND, 1998). Se o mundo judaico religioso é perpassado por símbolos e estes estão sempre a anunciar a memória do Templo, logo conjecturamos a ideia que uma das principais funções dos símbolos em relação ao Templo, é a ação *Poiélpis*. O Fenômeno do Terceiro Templo Judaico surge como resposta aos símbolos *Poiélpis*. Daí entendermos e conjecturarmos que a Esperança de construir o Terceiro Templo, tem sua estrutura em base simbólica.

Compreendemos que os símbolos geram a Esperança da construção do Terceiro Templo e a Esperança “pertence ao grupo de vivências ou experiências fundamentais que

chegam ao fundo da existência, *mobilizando as forças da vida* e suscitando as questões do sentido” (QUEIRUGA, 2007, p. 13 – grifo nosso). Enquanto os símbolos constroem a Esperança, ela presentifica o futuro por meio da imaginação e mobilizando os esperançados em direção ao objeto desejado, como afirma Bloch (2005, p. 50) “[...] onde houver a imaginação de algo melhor, no fundo de algo certamente perfeito, aí ocorre o desejar e, conforme o caso, trata-se de um desejar impaciente, exigente”, um desejar imaginativo que desperta um querer do ainda-não.

Segundo Bloch, “todo querer é um querer-fazer [...] o desejar pode ser indeciso, apesar de uma bem determinada imaginação do alvo para o qual se estende. O querer, ao contrário, é necessariamente um avançar ativo rumo a esse alvo, dirige-se para fora” (2005, p. 51). Partimos do *Princípio de Esperança*, que passamos a compreender de forma mais significativa, porque os judeus ortodoxos vêm desde 1987, construindo as peças do futuro Terceiro Templo. O querer o Templo vai além do desejo determinado pela imaginação, é um *querer-fazer* que ruma ao alvo: o próprio Templo. Bloch salienta que “o mero apetite e sua pulsão se atêm primeiramente ao que está ao seu alcance, mas o desejar imaginativo contido neles ambiciona mais [...]” (2005, p. 51), há sempre uma fuga para fora do si mesmo.

Recordando que a imaginação tanto é simbólica quanto criadora (DURAND, 1993); que os símbolos são mediadores do transcendente, que o imaginário é um cortejo de imagens produzidas durante o trajetoriar do ser, em sua ambiência, que se traduz em Esperança Viva (DURAND, 2002); que a Esperança é um Princípio ativo que mobiliza o ser em direção ao objeto desejado, num querer-fazer perpassado por Sonhos Diurnos (BLOCH, 2005); que compreendemos porque os Símbolos e a Esperança, em relação ao Fenômeno do Terceiro Templo Judaico podem ser classificados como *Poiélpis*.

A razão da Esperança proveniente do símbolo se reproduz essencialmente na milenar oração *Umepenê* “[...] tenhas misericórdia de nós e de nosso Santuário, e que possa ser rapidamente reconstruído e magnificada a sua glória” (MACHZOR, 2004, p. 235 – *Yom Kipur*), como na *mussáf* (oração adicional) intitulada *Titen* que declara “concede um futuro próspero ao Teu povo, e estabelece o Teu Templo entre nós. Enaltece o Teu elevado Monte, e recupera a Tua Glória abatida [...]” (MACHZOR, 2004, p. 285 – *Yom Kipur*). Este desejo intenso, sempre renovado nas liturgias da Sinagoga, faz destas orações um símbolo de perseverança que desperta a Esperança do próprio Templo e da glória do seu Deus em Sião. Enquanto houver judeus fazendo estas orações, provavelmente haverá Esperança.

Portanto entendemos que o *Fenômeno do Terceiro Templo Judaico e os Símbolos de Esperança* se tornam evidentes, não só em Jerusalém, por meio do Instituto do Templo, mas

em todos os lugares aonde os judeus diaspóricos chegaram com suas Sinagogas. O Instituto do Templo em Jerusalém se evidencia como a forma mais concreta de antecipação do objeto-desejado, a materialização da Esperança que se epifaniza nos Símbolos *Poiélpis*.

Quando nos voltamos para o Fenômeno do Terceiro Templo Judaico, logo percebemos, através da pesquisa, que, o que se materializa hoje em Jerusalém, não passa de respostas a uma Esperança que foi fomentada simbolicamente. Desde a queda do Templo, no ano 70 pelos romanos, que a Esperança de sua reconstrução foi reascendida através dos símbolos. Considerando que, após a queda do Segundo Templo, o judaísmo converteu os serviços do Templo em símbolos. As orações assumiram o lugar dos sacrifícios e a mesa de jantar se transformou num altar e assim a memória do Templo se perpetuou através dos símbolos (KOLATCH, 2007); por tais razões que separamos alguns elementos e fatos do universo judaico que identificamos como símbolos *Poiélpis*, e analisamos.

O Muro das Lamentações (*Kotel Maaravi*) a única parede remanescente do Segundo Templo. O Muro das Lamentações é parte da muralha Ocidental que circundava o Templo. Segundo a tradição judaica expressa na Ética do Sinai, *Mishná* 10 “a parede se conservou intacta graças a um plano Divino, já que o Todo-Poderoso prometeu na *Torá*, diz o *Midrash* - que nunca seria destruída”. (BUNIM, 2012, p. 501). A razão de ser extensão do Templo, e o fato de permanecer de pé, se constitui num símbolo que manifesta a Esperança da reconstrução do próprio Templo.

Figura 8

Kotel Maaariv (Muro das Lamentações), Jerusalém.



Fonte: Foto tirada pelo autor em 2008.

“O Muro Ocidental permaneceu [...] com a mesma *certeza* de que depois do dia vem a noite, o restante do Santuário será reconstruído novamente” (BUNIM, 2012, p. 5001 – grifo

nosso). O Muro das Lamentações anuncia a Esperança da reconstrução do Terceiro Templo, ele se converte num símbolo *Poiélpis*. Como testemunha do Templo, ele é considerado “o local mais sagrado do judaísmo, onde será restaurado o Terceiro Templo de Jerusalém [...], seja em frente ao muro, ou concentrado em sua direção [...], nossas preces se unem e sobem por seu canal de conexão direta” (CHABAD, 2013). Assim como o Templo, o Muro é a certeza da comunhão com o Sagrado e a “certeza” da reconstrução.

O Muro como símbolo de Esperança que o Terceiro Templo será reconstruído, é um tipo de Símbolo do *Regime Diurno*. O fato de ter ficado em pé revela uma *Estrutura Heroica* da resistência, movido por um reflexo dominante, que faz dele um símbolo da ascensão, por ser uma imagem elevada (DURAND, 2002), logo, este símbolo pode gerar Esperança diante da queda do Segundo Templo. Ele representa a resistência e a certeza da reconstrução, neste sentido a Esperança será o mistério que o símbolo epifaniza.

Assim como, a caixa de Pandora preservou a Esperança, o Muro das Lamentações o faz no presente por seu aspecto *Poiélpis*. Sobre o mito de Pandora, Bloch afirma “[...] a esperança é o bem que restou aos homens, que de forma alguma já ficou maduro, mas que também de forma alguma foi destruído” (2005, p. 327).

O *Shabat* (ou *Sabá*), o *Sétimo Dia*, é outro símbolo que identificamos como *Poiélpis*, segundo Kolatch (2007, p. 176) “o Shabat é considerado o dia mais importante do calendário judaico, mais importante até que o Iom Kipur (Dia do Perdão)”. Numa afirmação de o Zohar, o Shabat é “o maior presente de Deus ao homem” (2010, p. 122). O Dia do Descanso, por seu aspecto sagrado passou a epifanizar o Templo, e segundo Armstrong (2011, p. 212), “o *Sabá* passou a ser um Templo temporal, onde os judeus podiam encontrar seu Deus num dia consagrado, em vez de num espaço sagrado”, este encontro no “*Shabat-Templo*”, é uma projeção da Esperança, por ser um dia de sacrifícios simbólicos de orações.

A respeito deste símbolo *Poiélpis*, o *Shabat*, Blech afirma, “O Templo foi um santuário no espaço; o *Shabat* é um santuário no tempo” (2004, p. 149). Chegar ao *Shabat* é o mesmo que ir ao Templo. Embora o Templo de Jerusalém esteja destruído, mas a cada *Shabat* ele é erguido imaginariamente, e ao ser reerguido, acreditamos que a Esperança é renovada, como afirma Bloch (2005, p. 32) “Se alguém sonha, nunca fica parado no mesmo lugar”. O *Shabat*, o santuário no tempo, acontece a cada sábado, num sonho acordado, diurno, que tem por caráter *ir ate o fim*.

Assim surgiram alguns questionamentos: o Sonho Diurno do Instituto do Templo porventura não tem sido fomentado também pelo *Shabat*? As peças do Templo que já foram construídas, não representam, talvez, evidências de que a espiritualização somente não basta?

O Sonho Diurno, impulsionado pela Esperança revela uma certa resistência, como afirma Bloch: “Ele se recusa a se saciar ficticiamente ou ainda espiritualizar desejos. A fantasia diurna, assim como o sonho noturno, tem os desejos como ponto de partida, mas vai com eles até o fim, quer chegar ao lugar da realização” (2005, p. 97). Entendemos que a materialização das peças do Templo, é a resposta dos Símbolos *Poiélpis*, do qual o *Shabat* participa sinergicamente com os demais Símbolos *Poiélpis* do Templo.

Outro símbolo *Poiélpis* é a *Torah*. A Bíblia judaica completa se chama *Tanakh*, um acróstico que expressa a divisão: *Torá*, *Profetas* e *Escritos* (*Sagrados*). A *Torah* especificamente se constitui do *Pentateuco*, os cinco primeiros livros: *Bereshit* (Gênesis), *Shemot* (Êxodo), *Vayicrá* (Levítico), *Bamidbar* (Números) e *Devarim* (Deuteronômio). A *Torah* é considerada “a parte mais santa e autorizada de toda a Escritura” (LANGE, 2007, p. 124), a qualidade essencial da *Torah*, segundo Di Sante (1989, p. 140) “[...] é definida como *Torat émet* (Torá da verdade) e sua finalidade é de dar *hayye ‘olam* (a vida eterna)”. Bunim esclarece, “somente através da lealdade vitalícia à observância da Torá e a seus valores, poderemos ter a esperança de ganhar a vida espiritual imortal” (2012, p. 137 - *Avot*).

Em que sentido a *Torah* se constitui num símbolo *Poiélpis* do Templo? A linguagem simbólica determina a função dos símbolos, por ser proveniente de um tipo de raciocínio analógico (ALLEAU, 2001). A respeito da Bíblia judaica, Ausubel cita o pensamento do historiador Leopoldo Zunz, que afirmou que a *Tanakh* serviu de “pátria portátil para os judeus” (apud AUSUBEL 1989, p. 76 – vol. 1). Se a Bíblia judaica era a “pátria portátil” a *Torah* logo se constitui no Templo desta pátria.

Segundo Bunim (2012, p. 98) depois que o Templo foi destruído “[...] a *Torá* tornou-se, de fato, o Templo portátil de Israel”. Neste sentido a diáspora espalhou os judeus, mas não os separou do Templo. Assim como o Templo era o lugar de encontrar-se com Deus, a *Torah*, como santuário portátil também é o lugar deste encontro. No Templo habitava a *Shekhinah*, a Presença de Deus, e a Torá como Santuário portátil é o *lugar* da experiência com o Sagrado, segundo Armstrong (2011, p. 200),

Os rabinos ensinavam que, sempre que se reunissem para estudar a Torá, a Shekhinah, a Presença de Deus sobre a terra, estaria entre eles. Muitas leis referiam-se ao ritual do Templo, e até hoje, quando estudam essa legislação, os judeus dedicam a uma reconstrução imaginária do Templo perdido e recuperam a experiência do divino.

Neste sentido, a *Torah* é um símbolo *Poiélpis*, pois sempre que os judeus se reúnem para estudá-la, o Templo é restaurado imaginariamente, despertando o desejo que se declara

na oração *Umepenê*, como se materializa no Instituto do Templo. A definição da essência da Torá como *`emet* (verdade), e o objetivo dela como *`olam* (vida eterna), são duas *berakot* (bênçãos) que expressam simbolicamente as duas colunas da frente do Templo (*Jaquim e Boaz*): “qualificar a Torá como *`emet* significa afirmar seu valor existencial: ela, como as ‘colunas’ do Templo, sustenta a vida, e como as mãos da mãe doa e enriquece a vida” (DI SANTE, 1989, p. 140).

Seja a Torah ou o conceito dela, a ideia simbólica do Templo está implícito no seu imaginário, por isto entendemos que a Torah pode ser classificada como um Símbolo *Poiélpis* do Templo.

As *Moedas de Bar Kokhva*, que alimentava Esperança da conquista de Jerusalém na era do imperador Adriano e a construção do Terceiro Templo Judaico. Durante os anos 132 a 135, Bar Kokvah distribuiu várias moedas cunhadas com os símbolos do Templo, Candelabros, Liras, Harpas, Trombetas e inscrições do nome do sacerdote Eliezer. Estrategicamente ele distribuía moedas para disseminar a Esperança da restauração de Jerusalém e a reconstrução do Templo, pois as moedas se constituíam num modo simples de camuflar a mensagem diante dos romanos.

De acordo com Fortes (2009, p.156) “as imagens do Templo, que já não mais existia, tornavam-se mais vívidas ao ilustrarem as moedas que circulavam em Israel, servindo como instrumento para fomentar no povo os anseios de reerguer o seu centro espiritual”. Estas moedas foram achadas na década de 1960 pela equipe do arqueólogo israelense Yigael Yadin (1917-1984), nas cavernas da Judeia, onde Bar Kokhva se refugiava. São várias moedas, do ano 132 a 135, em todos os períodos a imagem do Templo circulou despertando a Esperança dos judeus.

Figura: 9

Lado A da moeda: Frente do Templo, lado B: Lulav e Etrog



Fonte: <https://www.numisbids.com/sales/hosted/heritage/3030/thumb23821.jpg>

De acordo com Fortes “[...] os símbolos representando o Templo, cunhados nas moedas da época, são um reflexo das aspirações dos combatentes judeus de restaurar Jerusalém e a ‘Casa de Deus’, depois de 62 anos de desolação” (2009, p. 157). Um fato interessante que ela (2009) nos faz saber, é que a maioria das moedas estava perfurada, e segundo a constatação arqueológica, elas ficaram sendo utilizadas como pingentes, após a guerra, segundo Fortes,

Essas moedas não eram bonitas esteticamente, mas tinham grande significado sentimental, por trazerem imagens simbólicas do Templo Sagrado e da glória de Israel. Por isso, muitas pessoas negavam-se a derreter essas moedas e as utilizavam em seus pescoços com esperança de que a redenção poderia estar próxima e seria alcançada por Bar Kokhva (2009, p. 161).

As moedas de Bar Kokhva se constituíam em símbolos *Poiélpis*, pois tinham por objetivo consolidar a missão messiânica do mesmo, e restaurar os maiores símbolos da fé judaica: Jerusalém e o Templo: “As imagens da fachada do Templo [...] presentes nas moedas, comprovam que a Guerra de Bar Kokhva tinha como foco a Libertação de Jerusalém e a reconstrução do Templo” (FORTES, 2009, p. 158).

O *Talmud*, o conjunto de literaturas desenvolvido por volta do V século são símbolos da fé judaica que apontamos como *Poiélpis* devido a sua estrutura *Templofânica*. Para compreendermos o Talmud como um Símbolo *Poiélpis* se faz jus entendermos a sua origem. O nome *Talmud* significa *estudo ou aprendizado*, no hebraico. A história do Talmud remonta ao Monte Sinai. De acordo com Bunim (2012, ii-vii). É crença fundamental do judaísmo histórico que a Torah foi dada por Deus a Moisés no Monte Sinai. A Revelação que Moisés escreveu se chamou *Torah Shebichtav*, a *Torah Escrita*. Esta *Torah Escrita* necessitou de interpretações, explicações e ensinamentos, ao fazê-la geraram a *Torah Shebealpê*, ou seja, *Torah Oral*.

Segundo a *Pirqê Avot* capítulo 1:1, “Moisés recebeu a Torá do Sinai, transmitiu-a Josué, Josué aos anciãos, os anciãos aos profetas, e os profetas a transmitiram aos homens da Grande Assembleia [...]” (BUNIM, 2012, p. 12). Esta *transmissão* que chegou a Grande Assembleia é o “mandamento da Torah”, pois segundo o sábio medievo Maimônides (2000, p. 23). “[...] ‘Torá’ se refere à Torá Escrita; ‘Mandamento’, a sua jurisprudência, [...] a Torá oral [...] a chamada ‘lei oral’ [...] A ‘jurisprudência’, que é a vontade da sabedoria, Moisés não a escreveu, mas revelou seu sentido aos anciãos, a Josué e ao restante de Israel”.

Estes ensinamentos da *Torah Oral* se convencionaram na *Mishná* (repetir ou ensinar), e de modo algum, poderia ser escrito, mas com a queda do Segundo Templo e a Diáspora (*galut*), Rabi Iehuda Hanassí (o príncipe), por volta do ano 200 E.C., transgrediu este preceito e iniciou o registro da *Mishná*, ou seja, da Tradição Oral com o fim de salvaguardá-la por causa da diáspora.

A *Mishná* escrita foi dividida em seis partes: *Zeraim* (sementes): trata das leis agrícolas, alimentares e bênçãos; *Moêd* (festividade): trata do Shabat e das festividades; *Nashim* (mulheres): trata do casamento, divórcio, relações sexuais e questões afins a homens e mulheres; *Nezikim* (danos): trata da lei civil e da lei cerimonial; *Kodashim* (coisas sagradas): trata do sistema de sacrifício e oferendas e *Tahorót* (purificações): trata das leis de purificação ritual para o serviço no Templo (BLECH, 2004).

“As gerações posteriores discutiram a *Mishná* e seus próprios comentários e interpretações deram origem a *Guemará* [...] a *Mishná* e a *Guemará* formam o Talmud” (BUNIM, 2012, p. II). A *Guemará* (completar) foi resultado dos esforços coordenados pelos rabinos Ravina e Rav Ashi, três séculos após Iehuda Hanassí ter escrito a *Mishná*. De acordo com Blech (2004, p. 111) o *Talmud* é composto de “63 volumes que são, até os dias de hoje, a essência do currículo do judaísmo pós-bíblico”.

Existem dois *Tamudes* um que foi editado em Jerusalém e outro na Babilônia, daí serem conhecidos como *Talmud de Jerusalém* e *Talmud Babilônico*. Segundo Maimônides (2000, p. 27) “Rav Achi foi quem compilou o Talmude Babilônico nas terras de Sinar (Babilônia), cerca de um século após Rav Iohanan ter compilado o Talmude de Jerusalém”. A importância do *Talmud* para o povo judeu é tão significativa que Steinsaltz afirma,

Se a Bíblia é a pedra angular do judaísmo, o Talmud é o pilar central que se alça dos alicerces e sustenta todo o edifício espiritual e intelectual. Sob muitos aspectos o Talmud é o mais importante livro da cultura judaica, o principal suporte de criatividade e vida nacional. Nenhuma outra obra expressa os vários e diferentes aspectos da essência do povo judeu e de seu caminho espiritual [...] (1989, p. 3).

A estrutura do Talmud segue as ordens (*sedarim*) da *Mishná*, e se compõe de seis partes. É justamente na estrutura que identificamos o conceito de Símbolo *Poiélpis*, por perceber que o *Talmud* é considerado o “pilar central que sustenta todo edifício espiritual e intelectual”, como o tratado que “possibilitou a erudição judaica e [...] a sobrevivência do povo judeu” (BLECH, 2004, p. 109). Tanto o Talmud de Jerusalém quanto o da Babilônia seguem a mesma divisão de seis partes. Considerando o valor espiritual e intelectual que há

no Talmud, como a sua influência sobre o povo judeu, é que o consideramos um Símbolo *Poiélpis*.

Para ler o Talmud completo, sendo uma página por dia, é necessário sete anos. Para tal os judeus criaram “um programa chamado *Daf Iomí*, literalmente *Uma Página por Dia*” (BLECH, 2004, p. 112). Neste processo cada vez que o judeu se aproxima do Talmud, a cada uma das seis partes, ele vai perceber como a vida religiosa do judeu converge para sombra do Templo. A Primeira Parte: *Zeraim* “é dedicada a *halachah* relativa à agricultura e colheitas palestinas, as oferendas para os sacerdotes e levitas [...]” (STEINSALTZ, 1989, p. 121). Ao se debruçar sobre o tratado das sementes o judeu será de imediato ligado imaginariamente àqueles que serviam no Templo: Sacerdotes e Levitas.

A Segunda Parte: *Moêd*, das festividades, dias santos como Shabat, dias de jejum e até o dinheiro como oferta, o “meio shekel que cobria a manutenção do Templo, e modos de coletá-la e distribuí-la” (STEINSALTZ, 1989, p. 122). A Terceira Parte: *Nashim*, diz respeito ao casamento, cerimônia, divórcio e propriedade. Considerando que o rito do casamento faz referência ao Templo destruído, como já tratamos no capítulo anterior, esta parte também faz referência a memória do Templo. A Quarta Parte: *Nezikim* trata dos danos civis e as leis instituídas. Entre os códigos de *Nezikim* “uma seção do código criminal religioso era dedicada a proibição de qualquer culto pagão” (STEINSALTZ, 1989, p. 123), este código desperta a consciência judaica que só existe um culto autorizado por Deus, e este se processa no lugar escolhido por Ele:

Estes são os decretos e ordenanças que vocês devem ter o cuidado de cumprir enquanto viverem na terra que o Senhor, o Deus dos seus antepassados, deu a vocês como herança. Destruam completamente todos os lugares nos quais as nações que vocês estão desalojando adoram os seus deuses, tanto nos altos montes como nas colinas e à sombra de toda árvore frondosa. [...] Vocês, porém, não adorarão ao Senhor, o seu Deus, como eles. Mas procurarão o local que o Senhor, o seu Deus, escolher dentre todas as tribos para ali pôr o seu nome para sua habitação. Para lá vocês deverão ir (Dt 12.1, 2, 4 - NVI).

A negação do culto pagão é feita sob a afirmação positiva de um culto não pagão, e remete diretamente ao lugar escolhido por Deus, o Templo. A Quinta Parte: *Kodashim*, “é dedicada principalmente as leis referentes ao Templo e aos sacrifícios. Dos onze tratados desta ordem, dez tratam pormenorizadamente dos procedimentos do Templo e tipos de sacrifício” (STEINSALTZ, 1989, p. 124). A Sexta Parte: *Toharot* que trata das leis da pureza e impureza rituais. Segundo Steinsaltz “Essas leis, que eram observadas principalmente no período do Templo” (1989, p. 124).

O Talmude é uma obra que leva o povo judeu para sombra do Templo, pois percebemos que na maioria dos tratados ou o Templo, ou algo relacionado a ele se faz presente. Os ritos e objetos sagrados do Templo no Talmud se converteram em símbolos. Dos sacerdotes e levitas ao imposto do Templo; do casamento judaico ao culto pagão; das leis de sacrifícios do Templo aos ritos de purificação, a sombra do Templo está presente. O Talmud é um reservatório dos Símbolos *Poiélpis*, pois ele introduz o judeu ao universo simbólico do Templo. O Talmud descreve os mandamentos (*mitzvot*) que só poderão ser cumpridos com o Templo erguido, logo, ele se constitui num Símbolo *Poiélpis*.

A Arte é outro elemento da cultura judaica que podemos identificar seu aspecto *Poiélpis*. Apesar de existir o mandamento “Não farás para ti imagem de escultura, figura alguma do que há em cima nos céus, abaixo na terra e nas águas debaixo da terra” (Êx 20.4 – BH), mas os judeus não conseguiram conter seu espírito artístico. Segundo Lange (2007, p. 112) “a proibição bíblica foi respeitada de diferentes maneiras, mas em geral o problema foi tratado com cautela: estátuas, não, e sérias restrições à representação de figuras humanas, sobretudo dentro de um contexto religioso”.

De acordo com Ausubel (1989, p. 47, v. 5) “A expressão artística entrou, no entanto, na vida judaica, mas pela maneira indireta. Foi o amor dos judeus pela Torah que deu a essa expressão uma sanção religiosa”. O que impulsionou a arte foi uma “cláusula de fuga”, um preceito rabínico denominado *chidur mitzvah* (preceito extra), que segundo Ausubel “Esse ‘preceito extra’ impunha aos devotos o dever de ultrapassar as exigências dos preceitos escritos em cada um dos 613 mandamentos (*mitzvot*) encontrados na Torah” (1989, p. 47 – v.5). Talvez este preceito seja derivado do conceito Talmúdico que, segundo Bunim (2012, p. IV) “um versículo das Escrituras Sagradas pode admitir muitos significados. Portanto, o *Midrash* diz. Simplesmente, que ‘A Torá tem setenta aspectos’”. Cabe ao judeu descobri-los.

A arte judaica por muito tempo recebeu sua ênfase maior na poesia e na literatura, ao invés da escultura e pintura. Não obstante, o Tabernáculo do deserto foi uma obra artística de grande expressão. Seus tecidos no interior eram ilustrados (Êx 36.8), em especial a *Paróchet*, o véu que separava o lugar santíssimo (Êx 36.35). A Arca da Aliança no interior do véu tinha duas esculturas (querubins) sobre a tampa (Êx 37.1-9), o Candelabro de sete braços, era uma peça única, todo esculpido com copos, flores e maçãs (Êx 37.17), entre outras.

De igual modo o Templo de Salomão tinha as portas entalhadas com imagens de querubins (1Rs 6.32), na parte interior onde ficava a Arca da Aliança ele fez duas grandes estátuas dos querubins (1Rs 6.23). A grande piscina que havia na entrada do Templo era sustentada por doze bois esculpidos de bronze (1Rs 7.23-25), como as dez bases de bronze,

esculpidas em forma de leões, bois e querubins (1Rs 7.29). A arte do Tabernáculo e do Templo serviu de inspiração para muitas obras posteriores, em especial a arte sinagoga.

O mestre de ética da Judéia Rabi Ismael, do século I a.C., interpretou a expressão de Êxodo 15.2 “eu o glorificarei” por “embelezarei”, essa forma de embelezar a Deus seria embelezando a vida com os mandamentos da Torah. “Uma das maneiras pelas quais poderia conseguir esse objetivo era adornando todos os objetos usados nos rituais e nas cerimônias da religião judaica” (AUSUBEL, 1989, p. 47).

A arte judaica da Sinagoga é vista em vitrais, afrescos, matérias de bronze, prata, ouro e madeira, tanto na pintura quanto na escultura. Um elemento comum da arte judaica é a temática bíblica, de forma específica algo que remeta a algum símbolo do Templo, como as Duas Colunas, o Candelabro, os querubins, as tábuas da Lei e a realeza, a coroa e os leões representando a tribo de Judá. Ausubel declara “foi assim que cresceu a tradição da arte religiosa entre os judeus – isto é, na transformação de vasos, de ornamentos e apetrechos rituais e cerimoniais em *objets d’art*” (1989, p. 47).

Segundo Lange (2007, p. 114) “Um tema popular bastante curioso é a *colonna sancta*, a coluna salomônica de bronze de São Pedro, em Roma, que dizem ter sido tirada do Templo de Jerusalém; também podem ser encontradas outras reminiscências do Templo [...]”. Este aspecto *Poiélpis* dos símbolos do Templo na arte judaica, é perceptível no afresco encontrado na Sinagoga de Dura-Europos, na Síria. A cidade de Dura-Europos foi achada acidentalmente pelo exército britânico em 1920, enquanto preparava trincheiras contra a revolta árabe. Em 1922 os arqueólogos iniciaram escavações no local e em 1932 encontraram a Sinagoga com seus afrescos.

Figura 10

Nicho para guardar os rolos da Torah, acima arte do Templo



Fonte: Imagem capturada de vídeo – Dura Synagogue – Youtube.com

A Sinagoga de Dura-Europos é do nosso terceiro século, mas de acordo com Ausubel (1989, p. 52) “[...] foi encontrado em ótimo estado de preservação. Através das inscrições em grego nas pinturas das paredes da sinagoga, soube-se que a estrutura tinha sido reconstruída em 245 E.C. por certo Samuel, o *archisinagogos* que também era Cohen”. Os afrescos de Dura-Europos revelam mais de uma vez a presença do Templo, como símbolos relativos a ele. A arte sacra judaica pode ser considerada *Poiélpis* em relação ao Templo, pois seja na escultura ou na pintura seus símbolos estão presentificado.

De acordo com o trabalho “As Sinagogas do Brasil”, de Spitzcovsky, Unikel-Fasja e Niels (2010), foram registradas fotograficamente mais de 100 sinagogas, e quando observamos este inventário artístico, fica difícil perceber se há alguma sinagoga que não traga símbolos artísticos do Templo. A arte sinagagal, se constitui, em nosso compreender em símbolos *Poiélpis* por seu caráter evocativo do mesmo. Seja a *Aron HaKodesh*, os rolos da *Torah*, a *Ner Tamid*, a *Bimáh* ou vitrais, uma coisa é certa os símbolos do Templo estão lá para fomentar a Esperança.

Os Símbolos *Poiélpis* do Terceiro Templo que listamos, são apenas recortes diante dos exemplos do universo judaico. Seja o *Muro das Lamentações*, como extensão do próprio Templo; as *moedas de Bar Kokhva* como fonte de Esperança da restauração de Jerusalém e do Templo; a *Torah* como elemento da vontade Divina, o *Talmud* como arsenal da cultura judaica ou a *arte sacra dos judeus*, todos eles tem algo em comum: A epifania do Templo, o que os torna em símbolos *Poiélpis*. Durand afirma que,

[...] a imagem pintada, esculpida, etc., tudo o que se poderia chamar símbolo iconográfico, constitui múltiplas redundâncias: ‘cópia’ redundante de um sítio, de uma cara, de um modelo decerto, mas também representação pelo espectador daquilo que o pintor já representou tecnicamente (1993, p. 14).

Durand nos faz saber que as imagens (pintadas ou esculpidas) são cópias de um sítio, de um modelo, mas sempre a partir de; considerando que a arte que estamos falando está inserida no *Trajetos Antropológico* judaico, deduzimos que este modelo (ou arquétipo) seria o próprio Templo. “É certo que existem variações na intensidade simbólica de uma imagem pintada e na intensidade significativa do sistema de redundâncias iconográficas. A imagem veicula mais ou menos ‘sentido’” (DURAND, 1993, p. 15).

Percebemos que o imaginário se constitui de uma constelação de imagens redundantes, cujo símbolo veicula o sentido, segundo Durand “uma pintura ou escultura com valor

simbólico é a que possui [...] ‘O Anjo da Obra’, isto é, que encobre um ‘conteúdo para além’” (1993, p. 15). O “Anjo da Obra”, ou seja, aquele que faz mediação entre o transcendente e o Imanente, é o próprio símbolo que expressa o sentido da obra: “a virtude essencial do símbolo é assegurar no seio do mistério pessoal a própria presença da transcendência” (DURAND, 1993, p. 30), o sentido que tem por fim a Esperança.

Os Símbolos *Poélpis*, em nosso compreender se trata mais de função, do que significado, pois os símbolos estão sempre anunciando alguma coisa ou sentidos, e no mundo judaico religioso, como temos demonstrado, as imagens estão sempre a convergir ou redundar no imaginário do Templo. A lembrança do Templo surge como símbolo provocador de sua presença. Ao tratar das obras de arte, como princípio de produção, Bloch (2005, p. 122) afirma “a produtividade não cessa de despertar por si mesma, assim como é despertada pelo agulhão do ter-de-dizer”, e segundo ele “As explicações na arte e na ciência, todavia, tem em comum, ainda que diferentes níveis de objetivação, [...] na medida em que contém genialidade suficiente, situar-se na sua linha de frente” (BLOCH, 2005, p. 126).

“O que a explicação de algo ainda-não-consciente revela com toda sua força é que o ainda-não-consciente em seu conjunto é representação psíquica do que ainda não veio a ser num determinado tempo e seu mundo, no *front* desse mundo” (BLOCH, 2005, p. 127). Para ele “a intuição capaz de laborar é produtividade [...] realizadora de obras” (2005, p. 122) Bloch toma a palavra intuição no lugar de imaginação, e neste sentido ele se identifica com o pensamento de Durand (2002) que afirma que a imaginação é criadora. Quando nos reportamos à produção artística dos judeus onde os símbolos do Templo sempre reaparecem, logo percebemos em seu imaginário um ainda-não-consciente, em relação ao Esperançado Templo.

A produtividade, para Bloch se constitui numa extensão tripla: *incubação*, *inspiração* e *explicação*. “Na incubação, ocorre um opinar veemente, que tem em mira o que se está buscando [...]” (2005, p. 122), os símbolos do Templo incubados através da arte se constituem neste apelo do que se está buscando, “essa incubação geralmente segue uma iluminação súbita” (2005, p. 123), iluminação que desemboca numa *inspiração*. Para Bloch, “a faísca da inspiração reside na coincidência de uma predisposição específica e genial, isto é, criativa, com a predisposição de uma época para propiciar o conteúdo específico cuja expressão se tornou madura para ser enunciada, formulada, executada” (2005. P. 124).

Bloch (2005) nos faz entender que os três estágios da produtividade, *incubação*, *inspiração* e *explicação*, são passos para compreensão do *ainda-não-consciente* já que a explicação revela que ele é representação da psique: “o ainda-não-consciente é assim

unicamente o pré-consciente do vindouro, o local psíquico de nascimento do novo” (BLOCH, 2005, p. 117). O ainda-não-consciente, o “espírito do sonho para frente” será o “conteúdo ativo da Esperança”, uma “função utópica positiva” (2005, 146).

Quando nos voltamos para os símbolos que identificamos como *Poiélpis* no universo judaico-religioso, logo entendemos, a partir de Bloch, que “[...] toda grande obra de arte, abstraindo da sua natureza manifesta, repousa a latência do outro lado, isto é, sobre os conteúdos de um futuro que na sua época ainda não havia surgido [...]” (2005, p. 127). A latência do “outro lado”, os “conteúdos do futuro” são evocações arquetípicas do Templo, que dependem da Esperança, segundo ele esclarece, “[...] a Esperança tem de suprir utopicamente, além das ideologias de significação continuada, também aqueles arquétipos em que ainda rondam coisas não elaboradas. Ela tem de trazê-las para o lado da utopia [...]” (BLOCH, 2005, p. 158).

Enfim, toda produção judaico-religiosa se constitui num apelo de Esperança, cujos símbolos cumprem a função de preservá-la, manifestá-la e renová-la. Este imaginário antropológico de acordo com Durand (1993, p. 104) “[...] deve ter por ambição elaborar o quadro compósito das esperanças e dos receios da espécie humana, a fim de que cada um possa reconhecer-se e confirmar-se nele”.

A imaginação cria e recria o mundo para dar-lhe significado diante do tempo que lhe escapa, diante da consciência da morte, por esta razão que a Esperança se constitui na resposta do imaginário. Durand declara que “[...] a Esperança da espécie, aquilo que dinamiza o pensamento humano, é polarizada por dois polos antagônicos em torno dos quais gravitam rotativamente as imagens, os mitos, as fantasias e os poemas dos homens” (1993, p. 105). O imaginário com seus símbolos, imagens, mitos, e etc., é dinamizado pela Esperança, ou seja, ela é a resposta do próprio espírito, “o sentido da vida”, por esta razão, talvez Durand a tenha definido como “viva” e “essencial”, neste sentido conjecturamos que os símbolos judaicos são *Poiélpis*.

A consciência antecipadora, busca pelo ainda-não, num querer-fazer, movida pela Esperança de realizar um sonho diurno. Os símbolos *Poiélpis*, historicamente tem contribuído e provocado o Fenômeno do Terceiro Templo Judaico, que se materializa no Instituto do Templo em Jerusalém.

3.2 O imaginário escatológico do Terceiro Templo

Na busca de compreensão do Fenômeno do Terceiro Templo Judaico e seus símbolos de Esperança, analisamos seu aspecto escatológico, pelo viés Teológico, considerando que não somente os judeus alimentam a Esperança do Terceiro Templo, mas também certa parcela de cristãos protestantes; especificamente os que defendem a doutrina *Dispensacionalista*⁴³ que leem as Escrituras e analisam os acontecimentos históricos, a luz das profecias e atentam para o Instituto do Templo como evidência profética.

Escatologia e Esperança são termos praticamente intercambiáveis, segundo Jürgen Moltmann, autor da *Teologia da Esperança*, “por muito tempo a escatologia era a ‘doutrina das últimas coisas’, ou a ‘doutrina do eschaton’. Com a expressão ‘últimas coisas’ se entendiam eventos que irromperiam, no fim dos tempos [...]” (2003, p.21). Na concepção de Moltmann (2003, p. 22) “na realidade, escatologia é idêntica a doutrina da esperança cristã, que abrange tanto aquilo que se espera, como o ato de esperar, suscitado por esse objeto. O Cristianismo é total e visceralmente escatologia [...]”. Neste sentido não só o cristianismo, mas, o judaísmo também o é, pois movimenta sua fé para o *Ticum Olam (Mundo Vindouro)*.

O que expressa a escatologia judaica em relação ao Terceiro Templo? Como o cristianismo protestante enxerga este fenômeno do Terceiro Templo? Ao identificarmos que uma das funções do símbolo é *Poiélpis*, como elemento gerador de Esperança, logo, afirmamos que os símbolos tem *função escatológica*, por anunciar um *Devir*. Quando nos reportamos à escatologia do Templo judaico, percebemos como os símbolos se constituem em instrumentos catalizadores de Esperança num processo histórico quase ininterrupto.

A escatologia judaica em relação ao Terceiro Templo se fundamenta na *Tanakh*, pois, na *Torah* (Pentateuco) se encontra os indícios simbólicos norteadores para o Monte Templo; nos *Neviim* (Livros Proféticos), a compra do Monte Templo por Davi e a construção do Templo por Salomão tornando-o num símbolo da presença de Deus, como a queda e a restauração; nos *Chetuvim* (Livros Sapienciais), as orações, os cânticos e os poemas *no e pelo* Templo; No *Talmud* o motivo da destruição do Segundo Templo e os caminhos para sua

⁴³ Doutrina que defende que Deus “vê o mundo e a história como uma casa”, onde Ele é o administrador (ICE & DEMY, 2003). “A palavra ‘dispensação’ vem do latim *dispenso*, que significa ‘pesar’ ou ‘administrar’, como um mordomo” (CHAMPLIN, 2001, p. 186 – v.2). A perspectiva dispensacionalista faz uma interpretação literal da Bíblia, defendem que muitas passagens bíblicas referem-se a um cumprimento futuro. Diferenciam Israel da Igreja e advogam uma visão futurista. “Os dispensacionalista identificam entre quatro e nove dispensações: o número costumeiro é sete [...]”, *Inocência*: Gn 1.28-3.6; *Consciência*: Gn 4.1-8.14; *Governo Civil*: Gn 8.15-11.19; *Promessa*: Gn 11.10 a Êx 18.27; *Lei Mosaica*: Êx 18.2 a At 1.26; *Graça*: At 2.1- Ap 19.21; *Milênio*: Ap 20 (VIRKLER, 1996). Na visão dispensacionalista o Anticristo é quem vai possibilitar a construção do Terceiro Templo Judaico, para ser aceito pelos judeus como se fosse o verdadeiro Messias.

provável restauração; mas apesar de tudo isto, o princípio fundante da reconstrução do Terceiro Templo, tem como crença determinante a chegada do Messias.

A Esperança messiânica é a “pedra de toque” da escatologia judaica do Templo. “A visão messiânica tornou-se parte importante da mensagem de diversos profetas. Com o passar dos séculos, deu esperança aos judeus e provavelmente colaborou para a sua sobrevivência diante dos mais horríveis períodos de perseguição” (BLECH, 2004, p. 371). A palavra Messias, segundo Blech (2004, p. 434) é uma “adaptação do termo hebraico *Mashíach* (ungido). Pessoa escolhida por Deus para redimir, reconstruir o Templo, trazer os exilados de volta a Israel e ser o guia para o mundo vindouro”.

A vinda do Messias é tão expectante que o famoso Credo Judaico dos *Treze Princípios*, também denominado de *Ani Maanin* (Eu Acredito), formulado por Maimônides no século XII, afirma no 12º princípio: “Eu acredito plenamente na vinda do Messias, ainda que possa tardar, no entanto espero a cada dia pela sua vinda” (2000, p. 301). A vinda do Messias tornará por certa a construção do Terceiro Templo, pois esta Esperança é instigada no imaginário judaico e segundo o Zohar (2011, p. 195) “O Templo, que tinha de ser construído por Deus Ele próprio, não foi ainda construído. Esperamos a construção do Templo, que há de ocorrer durante a época messiânica”.

Os mandamentos (*mitzvot*) da Torah, que fazem referência aos ritos do Templo (*Beit Hamicdashe*) só poderão ser reativados durante a esperançada era messiânica,

O Rei-Messias erguer-se-á, no futuro, e restaurará o reinado de Davi como nos dias de outrora, e a sua soberania original; reconstruirá o Templo e reunirá os dispersos do povo judeu. Voltarão a vigorar então todas as leis, como antigamente. Realizar-se-ão sacrifícios, comemorações de anos sabáticos e jubileus, de acordo as orientações que constam na Torá (MAIMÔNIDES, 2000, p. 295).

A expectativa messiânica como certeza da reconstrução do Templo foi o que impulsionou o Rabi Akiva, na primeira metade do segundo século, a ungir e proclamar Bar Kokhva como Messias. Um dos motivos que fomentou o messianismo iminente, diz respeito a transformação de Jerusalém numa cidade pagã, a *Aelia Capitolina*, no lugar do Templo Judaico a construção de um santuário dedicado a Júpiter (ARMSTRONG, 2011). Fortes (2009, p. 21) elucida “[...] a falta de um ‘centro’, outrora representado pelo Templo Sagrado, surgiu a figura de Bar KoKhva, grande guerreiro, que personificava a esperança de Redenção dos judeus”.

Esta Esperança messiânica tem base nas Escrituras Sagradas dos judeus e Maimônides ao ensinar sobre o Messias, disse: “todo aquele que não acredita nele ou que não espera pela sua vinda, não renega apenas os outros profetas da Torá, mas a própria Torá e Moshe Rabênu, pois a Torá garantiu a sua vinda” (2000, p. 295). Além da *Tanakh*, a Esperança messiânica é exercitada através da oração. No *Machzor* de *Yom Kippur*, o pedido de conforto para Deus, diz respeito ao envio do Messias e a restauração do altar, extensão do Templo: “Lembra da Tua misericórdia para ter piedade de nós, e apressa a vinda do consolador (Messias) para nos confortar [...] Restaura nosso altar [...] aproxima o tempo da vinda do nosso Messias [...]” (MACHZOR, 1997, p. 284).

Este anseio pelo Messias redentor foi o que produziu tantos “Messias” na história judaica: No ano 6 a.C., surgiu *Judá*, o Galileu; em 44 d.C., *Teudas*; 55-60 d.C. *Benjamim*, o egípcio; 67 d.C. *Menhachem*, o zelote; 132-135 d.C. *Bar Kokhva*; 431 d.C. *Moisés* de Creta; 1160 d.C. *David Alroy* da Pérsia; Séc. XIII, *Abraão Abulafia*; 1295 d.C. *Nissin ben Abraão*; 1502 d.C. *Asher Lämmlein* da Alemanha; 1528 d.C. *David Reuveni*; 1626 d.C. *Shabetai Tzevi*, o jovem místico (AUSUBEL, 1989, p. 550-557).

Segundo Morin “Shabetai Zevi tinha, dançando na sinagoga de Esmirna, pronunciado o tetragrama impronunciável YHVH; ele se reconheceu como Messias e anunciou o fim dos tempos e a redenção universal” (2007, p. 57,58), a afirmação de Shabetai Tzevi (*Zevi*), foi recebida com entusiasmo pelos judeus, menos pelos turcos. Quando o governo Turco tomou conhecimento impôs para ele a condição de se reverter ao islã se quisesse viver, ou morrer como Messias. Para surpresa de muitos Shabetai Tzevi, preferiu se tornar muçulmano. A frustração dos judeus com Shabetai Tzevi esfriou todos os movimentos posteriores que tentaram identificar o Messias.

O único Messias que prevaleceu foi Jesus de Nazaré, o Messias dos cristãos. Embora fosse aceito inicialmente por uma minoria de judeus e rejeitado por muitos, atualmente o número de fiéis é maioria em relação ao povo judeu, pois o cristianismo se tornou numa religião do mundo gentílico, como defendia o Apóstolo Paulo: “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus” (Gl 3.28 – NVI).

Quanto aos judeus, a negação que Jesus de Nazaré é o Messias ainda é intensa, segundo Morin (2007, p. 19) “A singularidade judaica perpetua-se sob a ação da autoafirmação de cada crença, que leva a negar a outra: quanto mais os cristãos asseguram que o Messias chegou, tanto mais os judeus permanecem à espera do Messias”. O apelo dos cristãos para os milagres e sinais para identificar Jesus de Nazaré como Messias foi rejeitado por Maimônides com a seguinte resposta:

Não pense que o Rei-Messias precisa fazer sinais e maravilhas, criar algo novo, ressuscitar os mortos ou realizar algum ato do gênero. [...] o principal é o seguinte: a Torá [...] um rei descendente de Davi, que se erga e se aprofunde no estudo da Torá, se ocupe com os mandamentos [...] que induza o povo judeu a andar nelas, a reforçar suas brechas e a guerrear as batalhas do Senhor: este provavelmente será o Messias. Se ele fizer tudo, for bem-sucedido e construir o *Beit Hamicdashe* no seu devido lugar, reunindo o povo judeu, será o Messias com certeza [...] (2000, p. 296).

A construção do *Beit Hamicdashe* (Templo), no “seu devido lugar”, no antigo Monte Templo, o Moriá. Segundo a *Declaração de Princípios* do Instituto do Templo: “O Instituto do Templo se dedica plenamente ao preceito Divino, que foi confiado a Israel de construir uma casa para Sua presença: o *Beit HaMikdash* – Templo Sagrado de Jerusalém, sobre o Monte Moriá” (2014, Tradução do autor)⁴⁴. O Instituto do Templo não contradiz a Esperança que o Templo só pode ser erguido pelo Messias, pois muitos judeus entendem que a era messiânica iniciou quando conquistaram Jerusalém na Guerra dos Seis Dias, em 1967.

Quando os judeus chegaram ao Muro das Lamentações “uma das primeiras coisas que o rabino-chefe do *Tsahal* fez foi tocar o shofar diante do Muro Ocidental” (BLECH, 2004, p. 162). Após o toque do shofar, o rabino Shlomo Goren convocou os judeus para louvarem ao seu Deus, em seguida se expressou: “temos conquistado a cidade de Deus. Estamos entrando na era messiânica do povo judeu” (apud DONOVAN, 1967, p. 146).

Aquele momento parecia uma hierofania, pois traduzia os anelos de uma esperança milenar e segundo Armstrong:

[...] estar diante do Muro constitui uma profunda – e até mesmo chocante – experiência religiosa [...] agora inesperadamente retomavam contato com o local que se tornara o mais sagrado do mundo judaico [...] Quando o rabino Goren tocou o shofar e se pôs a entoar os salmos, oficiais ateus se abraçaram, e um jovem soldado sentiu vertigens e um ardor em todo corpo. O dramático e imprevisto retorno parecia uma repetição quase sobrenatural dos velhos mitos judaicos (2011, p. 481, 482).

O rabino Goren, fez daquele momento um instante profético, anunciador de coisas vindouras. A conquista de Jerusalém garantia que Deus estava trazendo a era messiânica.

⁴⁴ El Instituto del Templo se dedica plenamente al precepto Divino, encomendado a Israel, de construir una casa para la Presencia Divina, el Beit HaMikdash – Templo Sagrado de Jerusalem, sobre el Monte Moriá (INSTITUTO DEL TEMPLO, 2014).

Figura 11

Rabino-chefe do *Tsahal*, Shlomo Goren tocando o shofar em 1967



Fonte: imagem capturada de documentário: youtube.com / 2014.

A expectativa messiânica é um *Sonho Diurno* dinamizado por um *querer-fazer* em que a *consciência antecipatória* do *ainda-não* se destina ao devir (BLOCH, 2005). O gesto simbólico do rabino Goren, ao tocar o shofar e declarar que estavam entrando na era messiânica pode ser identificado como um símbolo *Poiélpis*, por despertar alguns movimentos posteriores Pró-Templo. Embora, o general Moshe Dayan, ministro de Defesa de Israel tenha devolvido o Monte Templo para o controle dos muçulmanos (*Waqaf*), frustrando a expectativa de construir o Terceiro Templo naqueles dias; mas foi a conquista de Jerusalém oriental que mais despontou a Esperança do Terceiro Templo (ARMSTRONG, 2011). Movidos pelo espírito escatológico os judeus criaram o *Instituto do Templo* e o movimento *Fiéis do Monte Templo*.

O Fenômeno do Terceiro Templo Judaico nos aparece quase sempre atravessado pelos símbolos, que por sua vez cumprem uma função *Poiélpis*. Mardones nos faz saber que (2006, p. 88) “o símbolo acrescenta um novo valor a um objeto ou a uma ação. Podemos dizer que o simbolismo ‘abre’ tais objetos ou ações para um mundo ou espaço diferente do meramente próprio ou imediato”. A respeito do imaginário simbólico, Durand (2002) defende que o *Regime Noturno* tem por característica a *eufemização* e classifica em dois grupos de estruturas *mística* e *dramática*. Para ele “a esperança dos homens espera da eupemização do noturno uma espécie de retribuição temporal dos erros e méritos” (DURAND, 2002, p. 218,219).

As estruturas dramáticas (ou sintéticas) do *Regime Noturno*, “é orientada por um progresso, pelo presente senão pelo futuro, do outro por um passado fora do tempo à força de ser passado” (DURAND, 2002, p. 353), elucidando o conceito Durand, afirma: “seja como

for, por detrás da estrutura totalizante da imaginação histórica perfila-se uma outra estrutura, progressista e messiânica” (2002, p. 353). Noutras palavras “sem dúvida, o messianismo judeu e o seu prolongamento cristão vem ilustrar ainda mais nitidamente este estilo de história” (2002, p. 354), a história do progresso é a história da busca do paraíso, do retorno ao centro. Segundo Wunenburger (2003, p. 249) “a narração messiânica fundadora serve então para reforçar reivindicações humanas como direitos de Deus”.

Este anseio expectável não é particularidade da fé judaica, mas também dos cristãos. O *Mashiah* judeu traduzido para o grego *Christós* ganhou expressão universal e segundo Morin (2007, p. 57), “O Messias judeu, ungido do Senhor [...], converteu-se em Cristo redentor de todo gênero humano. O retorno de Cristo foi esperado pelos cristãos por mais de um século [...]” A mensagem (*kerigma*) do cristianismo do primeiro século era pautada na escatologia, proveniente das palavras de Jesus, que tomou o Templo como metáfora da morada celeste “Não se perturbe o coração de vocês [...] Na casa de meu Pai há muitos aposentos; [...] Vou preparar-lhes lugar. E se eu for e lhes preparar lugar, voltarei e os levarei para mim, para que vocês estejam onde eu estiver” (Jo 14.1-3 – NVI).

A “Casa do Pai” (*oikon tou patrós*) é uma referência ao Templo. Quando Jesus tinha doze anos, segundo a narrativa do Evangelho de Lucas, seus pais o perderam durante a festa da Páscoa em Jerusalém, depois de três dias o encontram no Templo conversando com os mestres da Torá. Ao ser questionado por José e Maria ele respondeu: “Por que vocês estavam me procurando? Não sabiam que eu devia estar na *casa de meu Pai*?” (Lc 2.49 – NVI grifo nosso). No início de seu ministério, Jesus entrou no Templo e expulsou os cambistas dizendo: “[...] Tirem essas coisas daqui! Como vocês ousam transformar a casa de meu Pai em um mercado?” (Jo 2.16 – BJC).

A relação de Jesus com o Templo se inicia na mais tenra idade, quando ele foi apresentado no Templo (Lc 2.22-24) e continua durante toda sua vida, aos doze anos na festa da Páscoa (Lc 2), no início do ministério como pregador (Jo 2.13,14; 18.20); ao reconhecer a santidade e o poder santificador que havia no Templo (Mt 23.16-22); ao purifica-lo dos vendilhões no começo e no final do ministério (Jo 2.16; Mt 21.12-13); ao afirmar ser “maior que o Templo” (Mt 12.6); ao anunciar sua morte, como metáfora da queda do Templo (Jo 2,19-22); e ao dialogar com a mulher Samaritana e preanunciar que a Era de adorar a Deus fora dos Templos, de Jerusalém (para os judeus) e do Monte Gerizim (para os samaritanos), havia chegado (Jo 4.20-24).

Uma adoração descentralizada dos templos significava que a *era messiânica* havia chegado: “A mulher respondeu: ‘Sei que o *Mashiach* esta vindo’ (isto é, o ‘ungido’). ‘Quando

ele vier, nos dirá tudo’. Yeshua disse a ela: ‘Eu, a pessoa que fala com você, o sou’” (Jo 4.25,26 – BJC). No Sermão Escatológico sobre o Monte das Oliveiras, olhando para os edifícios do Templo, Jesus profetizou: “[...] Vocês veem tudo isto? Eu lhes digo que eles serão totalmente destruídos – nem uma pedra ficará em pé!” (Mt 24.2 – BJC), provavelmente demarcando o fim de uma era e a inauguração de outra.

O julgamento de Jesus teve como acusação a destruição do Templo: “Este homem afirmou: Sou capaz de derrubar o Templo de Deus e reconstruí-lo em três dias” (Mt 26.61 - BJC), ao ressuscitar ele soprou sobre os discípulos o Espírito (Jo 21.22) e assim inaugurou um “Novo Templo”. Os discípulos no início da Igreja Cristã, em Jerusalém, estavam sempre no Templo (At 2.46; 3.1; 5.12, 20, 42), mas entendendo que seu corpo agora era o Novo Templo, uma habitação de Deus.

O fato de irem ao Templo de Jerusalém não ofuscava a consciência deles, que Deus não morava ali, como afirmou Estevão, o primeiro mártir cristão: “Mas o Altíssimo não habita em templos feitos por mãos de homens [...]” (At 7.48). Talvez esta visão que Deus não habitava nos templos tenha causado a sua morte, pois a sua acusação era: “[...] Este homem não para de falar contra este lugar santo e contra a Torah; nós o ouvimos dizer que Yeshua de Natzeret destruirá este lugar [...]” (At 6.13,14 – BJC).

O imaginário cristão em relação ao Templo foi construído na imagem do “corpo” (*Soma*). Jesus anunciou a queda do Templo, que era seu corpo e a reedificação como a ressurreição. Ao soprar sobre os discípulos o seu Espírito ele inaugurou este Novo Templo. Neste sentido o apóstolo Paulo ensinou no Areópago de Atenas afirmando: “O Deus que criou o Universo e tudo o que nele há [...] não habita em templos erigidos por mãos humanas” (At 17.24 - BJC), como também despertou os coríntios: “Acaso não sabem que o corpo de vocês é santuário do Espírito Santo que habita em vocês [...]?” (1Co 6.19 – NVI).

O *axis mundi* (ELIADE, 1998) se converteu no próprio corpo, sendo assim, o corpo se tornou sagrado: “Vocês não sabem que são santuário de Deus e que o Espírito de Deus habita em vocês? Se alguém destruir o santuário de Deus, Deus o destruirá; pois o santuário de Deus, que são vocês, é sagrado” (1Co 3.16,17 - NVI). A Igreja (*ekklesia*) cristã se constitui no edifício do Templo, que tem por fundamento o próprio Messias, segundo Paulo: “Vocês tem edificado sobre o fundamento dos emissários e dos profetas, do qual a pedra principal é Yeshua o próprio Messias. Em união com ele, toda a construção é sustentada e está crescendo para se transformar em um templo [...]” (Ef 2.20-21 – BJC).

Se o corpo é o próprio Templo, e se ele se desfaz com a morte, logo a Esperança de ter o corpo ressuscitado se baseia na ressurreição do próprio Cristo, “o Templo modelo”: “[...] não

se entristeçam como os outros que não têm esperança. Se cremos que Jesus morreu e ressurgiu, cremos também que Deus trará, mediante Jesus e juntamente com ele, aqueles que nele dormiram” (1Ts 4.13,14 – NVI). Neste sentido Moltmann afirma que “a esperança cristã se orienta para o *novum ultimum*, à nova criação de todas as coisas pelo Deus da Ressurreição de Cristo” (2003, p. 41). Esse corpo como espaço de Esperança, é para Bloch o suporte das pulsões expectantes da Esperança (2005, p. 51-54).

Durand, descrevendo os símbolos da intimidade do *Regime Noturno*, representados pelo arquétipo da taça, diz que “a casa inteira é mais do que um lugar para se viver, é um vivente” (2002, p. 243). A casa como símbolo do corpo: “A casa é, portanto, sempre a imagem da intimidade repousante, quer seja templo, palácio ou cabana” (2002, p. 244); O corpo, é o espaço da intimidade com o Sagrado, a casa, um Templo Divino. Se para a fé cristã o corpo se define como Templo de Deus, logo, ele se torna no espaço da intimidade com o Sagrado, um Corpo-Esperança. Neste sentido conjecturamos que o corpo pode ser identificado como um Símbolo *Poiélpis*, por ser suporte, lugar e objeto de realização para uma Esperança Viva.

Para a teologia cristã, o corpo se constitui na metáfora do próprio Templo e todos os cristãos juntos formam o *Sôma Christou* (Corpo de Cristo): “Ora, vocês são o corpo de Cristo, e cada um de vocês, individualmente, é membro desse corpo” (1Co 12.27 – NVI). A Igreja é uma comunidade escatológica que foi salva na Esperança e em Esperança aguarda a redenção do próprio corpo, segundo o apóstolo da Esperança:

E não só isso, mas nós mesmos, que temos os primeiros frutos do Espírito, gememos interiormente, esperando ansiosamente nossa adoção como filhos, a redenção do nosso corpo. Pois nessa esperança fomos salvos. Mas, esperança que se vê não é esperança. Quem espera por aquilo que está vendo? Mas se esperamos o que ainda não vemos, aguardamo-lo pacientemente (Rm 8.23-25 – NVI).

Se o “corpo” na teologia cristã se fundamenta como Templo, como se contempla o *Fenômeno do Terceiro Templo Judaico*? Para compreendermos melhor se faz necessário esclarecermos que nem todos os cristãos acreditam que o Fenômeno do Terceiro Templo esteja relacionado com as profecias. Os que defendem a *Teologia dos Pactos* entendem que Deus realizou pactos (Antigo e Novo). O antigo pacto com Israel e o novo com a Igreja, logo, Israel saiu dos planos de Deus e a Igreja ocupou o seu lugar, esta visão também se denomina de *Teologia da Substituição*.

Os *Dispensacionalistas* defendem que Israel permanece como povo escolhido de Deus e que as profecias terão seu cumprimento literal no Israel moderno (ICE & DEMY, 2003). O nosso objeto de estudo tem enfoque na Teologia Dispensacionalista. Os que defendem as profecias preditivas fazem uma leitura literal das Escrituras e entendem que no Sermão Escatológico de Mateus 24, Jesus anunciou a queda do Templo, em seguida uma série de eventos catastróficos e no meio deles falou do Templo Judaico sendo profanado: “‘Então, quando virem a abominação devastadora predita pelo profeta Dani’el no Lugar Sagrado’ (que o leitor entenda a alusão)” (Mt 24.15 – BJC).

Jesus falou de um acontecimento que está registrado no profeta Daniel 9.27; 11.31; 12.11, que faz referência a um evento relacionado ao Templo, que gerou a Guerra dos Macabeus. O rei selêucida, Antíoco Epifânio ofereceu porcos a Zeus no Templo de Jerusalém (1Mc 1.54; 2Mc 6.2 - BJ) no ano 167 a.C.; nos vale salientar que quando Daniel profetizou estes eventos o Templo estava derrubado, e ele se encontrava na Babilônia, séculos depois é que veio ocorrer. Jesus afirmou que o evento que falou o profeta Daniel vai se repetir, ou talvez se concretizar na sua plenitude.

Os estudiosos das profecias entendem que o Anticristo será uma figura carismática que irá dominar o mundo, estabelecer a paz entre judeus e palestinos, e propor a construção do Terceiro Templo Judaico. Os judeus acharão que este será o Messias, mas na hora de consagrá-lo, ele vai profaná-lo de forma abominável (JEFFREY, 2010). Considerando que Maimônides (2000) afirmou que somente o Messias irá reconstruir o Templo, logo esta premissa se encaixa nesta visão. O Instituto do Templo vem confeccionando as peças do Templo, mas não podem construir o Templo, porque a Mesquita de Omar está ocupando o seu lugar. Segundo esta interpretação, o Anticristo revestido pelo poder satânico (Ap 13.2), irá resolver este problema e ser aclamado como Messias de Israel (ICE & DEMY, 2003).

Para os Dispensacionalistas, o Terceiro Templo Judaico será uma obra possibilitada pelo Anticristo, após o Arrebatamento da Igreja para o céu. A doutrina do Arrebatamento foi apresentada pelo apóstolo Paulo, em 1 Tessalonicenses 4. O rapto do Corpo de Cristo para o céu marcará o fim da Dispensação da Igreja, para dar início a Grande Tribulação, o enganoso governo do Anticristo. O Fenômeno do Terceiro Templo Judaico e Seus Símbolos de Esperança nesta cosmovisão dispensacionalista são respostas das profecias, e de acordo com Jeffrey,

Pesquisadores do Instituto do Templo e liderança religiosa de Israel têm realizado progressos surpreendentes com os preparativos para reconstruir o

Templo. Como avançam com os planos para restaurar os rituais do culto sagrado do Templo, isto se constitui num sinal profético significativo, apontando para o fato de que o retorno do Messias está próximo. Isto é consistente com várias profecias que indicam que o Terceiro Templo será construído antes do futuro ditador de Satanás, o Anticristo aparecer e assumir o controle político das dez nações do Império Romano restaurado, e, mais tarde, as demais nações (2010, p. 17 – Tradução do autor)⁴⁵.

Esta abordagem escatológica revela como os símbolos da esperança estão abertos, pois Durand afirma que “o próprio critério de uma ontologia simbólica. São símbolos da própria função simbólica que é – como eles! – mediadores entre transcendência do significado e o mundo manifesto dos signos concretos, encarnados [...]” (DURAND, 1993, p. 25). Os símbolos na sua função simbólica surgem como mediadores ligando duas dimensões, dessa forma as peças construídas pelo Instituto do Templo são símbolos que encarnam a Esperança e anunciam o devenir.

O imaginário escatológico do Terceiro Templo na visão judaica se fundamenta na Torah, com a esperança messiânica. Para os judeus somente o seu Messias poderá reconstruir o Templo, para os cristãos será o falso Messias (Anticristo) que possibilitará a construção do Templo. A chegada do Messias será confirmada com a edificação do grande símbolo da fé judaica, o Templo e o estabelecimento de um reino universal, onde Jerusalém será a capital. Para os protestantes será necessário que o Anticristo ascenda ao poder, engane o mundo, estabeleça a paz na Palestina possibilitando a construção do Templo, para poder retornar à terra o Cristo que o destruirá e estabelecerá o Reino de Deus.

Portanto, de uma forma ou de outra, a construção do Terceiro Templo é afirmada, e a crença na sua possível construção tem fomentado a Esperança. O imaginário escatológico do Terceiro Templo Judaico trouxe a existência do Instituto do Templo, e o Instituto de igual modo vem trazendo a existência dos utensílios do Terceiro Templo, como a Esperança de em breve erguê-lo “no seu devido lugar”. O Fenômeno do Terceiro Templo que acreditamos ser resultado do imaginário judaico, como o imaginário é o resultado da epifania dos símbolos *Poiélpis*.

⁴⁵ Los investigadores del Instituto del Templo y el liderazgo religioso de Israel han logrado asombrosos progresos en sus preparativos para reconstruir el Templo. Como avanzan los planes para reanudar los rituales de la adoración sagrada en un templo reconstruido, queda establecida una señal profética importante que apunta al hecho de que el retorno del Mesías está cercano. Esto es consistente con numerosas profecías que indican que el Tercer Templo será construido antes que el futuro dictador de Satanás, el Anticristo, aparezca y tome el control político de las diez naciones del Imperio Romano renacido, y más tarde, de las naciones del mundo (JEFFREY, 2010, p. 17)..

3.3 O Instituto do Templo e a Esperança Simbólica

O Instituto do Templo que em Esperança vem confeccionando as mobílias do Terceiro Templo, se estatui num fenômeno que materializa a própria esperança. Seja pela antropologia simbólica, ou pela teologia, o Fenômeno do Terceiro Templo Judaico se faz latente e patente no Trajeto Antropológico dos judeus, através dos símbolos. Este estudo bibliográfico de análise hermenêutico-simbólico nos impeliu para a fonte dos símbolos geradores de Esperança (*Poiélpis*), o próprio Instituto do Templo.

O Fenômeno do Terceiro Templo Judaico vem se popularizando por meio das mídias, provocando curiosidades e questionamentos nos seus expectadores. Um ano após o surgimento do Instituto do Templo, no mês de outubro de 1989, a conceituada Revista Americana *Time*, publicou um artigo na coluna Religião: “Tempo para um Novo Templo?” O colunista Richard N. Ostling Monday enunciou a matéria com a seguinte declaração: “Judeus tradicionalistas têm a esperança de reconstruir seu templo sagrado, mas uma mesquita e séculos de inimizades bloqueiam o caminho” (tradução do autor).

Figura 12

Fac-símile da Revista Time vol. 134, n. 16.



Fonte: https://www.templeinstitute.org/time_magazine.htm / 2014

A Esperança da construção do Terceiro Templo se mantém dentro de um processo dialético de *sim-não*; precisam construir, mas não podem devido a Mesquita de Omar que o mundo Árabe considera sagrada, tanto quanto as Mesquitas de Meca e Medina. A insistência dos judeus a respeito do local nos revela a força dos símbolos sagrados, como eles se

cristalizam, a ponto de se tornarem dinamizantes e inamovíveis. Principiando com o renascimento do Estado de Israel em 1948, em que foi oferecido aos judeus vários locais para erigirem um Estado, sendo rejeitado por eles, e com a conquista de Jerusalém em 1967, na Guerra dos Seis Dias, o General-Brigadeiro Ezer Weizmann afirmou:

É preciso compreender por que Israel foi construído aqui e não em Uganda ou Canadá. Nunca teríamos lutado como lutamos por um estado judeu em qualquer outra parte do mundo. Jerusalém, a Margem Ocidental do Jordão, toda Palestina têm um significado muito profundo para nós. É a base do Sionismo (apud CHURCILL & CHURCILL, 1968, p. 185).

“A base do sionismo”, a expressão sionismo significa de volta a Sião e Sião é o monte que passou representar Jerusalém na tradição judaica. Voltar a Sião é retornar ao Monte Templo, o Moriá. De acordo com a página oficial na web: “o Instituto se dedica a cada aspecto dos preceitos bíblicos para construir o *Beit HaMikdash* (Templo Sagrado de Deus) no Monte Moriá em Jerusalém”⁴⁶. Os preceitos bíblicos que fundamentam as ações do Instituto são 613 *mitzvot* da Torá, dos quais 248 são afirmativos e 365 negativos (MAIMÔNIDES, 2000); destes, 202 são obrigações que exigem a existência do Templo para sua efetivação.

O imaginário que se instaura no Instituto do Templo revela o poder que os símbolos têm para alterar a realidade ao despertar a Esperança. Por séculos se alimentou a ideia da restauração messiânica, a redenção de Israel e Jerusalém; nesta esperança messiânica ressurgiu o Estado de Israel e Jerusalém caiu nas mãos dos judeus. Não é esta expectativa messiânica que dinamiza a construção do Terceiro Templo? Acreditamos que os símbolos sagrados que despertavam a esperança messiânica foram fundamentais neste processo de conquista, pois seu trajeto revela que tipo de imaginário vem se construindo no Instituto. Ao abordar sobre as construções artísticas Bloch esclarece que,

Para todos os lados voltam-se atos e imaginações prospectivos, rumam estradas oníricas subjetivas, mas eventualmente também objetivas, do que veio a ser para o que se conseguiu alcançar, para aquilo que foi bem-sucedido e está simbolicamente circunscrito. Dessa forma, os conceitos do ainda-não e da intenção conformadora já não tem nas utopias o seu exemplo único e até mesmo exaustivo [...] (2005, p. 25).

Para Bloch (2005) o que define a construção da vastidão de antecipações e ideais é a diversidade da paisagem da esperança e as perspectivas específicas em relação a ela mesma.

⁴⁶ El Instituto se dedica en cada aspecto de los preceptos Bíblicos a construir el Beit HaMikdash - Templo Sagrado de D's - en el Monte Moria en Jerusalem (2014).

A Esperança neste sentido é o fator determinante das construções. O Instituto constrói as peças na Esperança que o Messias construa o Templo. Antes da fundação do Instituto do templo, “o rabino Shlomo Aviner fundou em 1978 a *yeshiva* Ateret há-Kohanim [Coroa dos Sacerdotes] (ARMSTRONG, 2011, p. 499)” movido pelo mesmo imaginário messiânico em relação ao Terceiro Templo. De acordo com Armstrong “Sua principal tarefa, entretanto, era estudar o significado religioso do Templo. Aviner acreditava que os judeus não deviam construir o Terceiro Templo, obra reservada ao Messias [...]” (2011, p. 499).

A consciência que o Messias irá construir o Terceiro Templo não se constitui em obstáculos para construção dos símbolos sagrados relacionados aos ritos do Templo. Assim como Aviner iniciou a tarefa de pesquisa sobre o Terceiro Templo, seu assistente, o rabino Menachem Fruman, se propôs em preparar seus discípulos para chegada do Messias e segundo Armstrong “Fruman pesquisou as normas e técnicas de sacrifícios e transmitiu as informações a seus alunos. O rabino David Elboim tratou de tercer vestimentas sacerdotais, seguindo [...] instruções da Torá” (2011, p. 499).

Com a proposta de antecipações da vinda do Messias por meio das preparações do serviço do Templo, despertou-se um foco em direção ao Domo da Rocha por parte de alguns fundamentalistas judeus. A Cúpula Dourada passou a ser alvo de atentados por ser um dos principais obstáculos para construção do Terceiro Templo. Um grupo clandestino formado por dois membros do Gush Emunim (Bloco dos Fiéis), Yehuda Etzion e Menachem Livni junto com o cabalista Yehoshua Bem-Shoshan “tinham como principal objetivo explodir a Cúpula do Rochedo [...] essa revolução espiritual, acreditavam, forçaria Deus enviar o Messias e a Redenção final” (ARMSTRONG, 2011, p. 500), por falta de um rabino para abençoar tal empreitada o projeto foi abandonado em 1982.

Figura 13

Autor sobre o Monte das Oliveiras apontando para o Domo da Rocha



Fonte: foto tirada por um amigo durante visita a Jerusalém - 2008

No ano de 1980 o rabino Meir Kahane segundo Armstrog, foi preso “por planejar destruir a Cúpula do Rochedo com um míssil de logo alcance” (2011, p. 500). Em 1982 Yoel Lerner também foi preso “por colocar uma bomba em Al-Aqsã” [Mesquita da Esplanada do Templo]. Desde a descoberta do primeiro plano para explodir o Domo da Rocha e os eventos subsequentes que “a ideia de um Terceiro Templo constituíra um tabu. Tocar nesse assunto ou expor projetos de reconstrução era tão perigoso quanto pronunciar o nome de Deus” (AMSTRONG, 2011, p. 501).

Contudo, a partir de 1984 o assunto deixou de ser tabu, pois o rabino Israel Ariel fundou um periódico denominado “Tzfia [Olhando para frente], com o propósito de debater publicamente o Terceiro Templo”, (ARMSTRONG, 2011) e em 1987 inaugurou na cidade velha de Jerusalém o Instituto do Templo. Além das 102 peças oficiais já construídas, o Instituto preparou a maquete do Terceiro Templo:

Figura 14

Maquete do *Beit HaMikdash* em exposição no Instituto do Templo



Fonte: Imagem capturada de vídeo oficial do IT. www.youtube.com/2014.

Este Fenômeno do Terceiro Templo se manteve latente no imaginário do povo judeu urante séculos, mas desde a década de 80 ele vem tomando outras proporções, pois o que era apenas ideia passou a tomar forma, o que era projeto passou a se materializar; se o fato dos judeus tentarem subir a esplanada do Monte Templo, em 1967, para orar, já era visto como uma ameaça aos santuários islâmicos, o que dizer deste fenômeno dos últimos dias que envolve religião e política? Dois povos e uma cidade, um monte e dois santuários.

Judeus e muçulmanos alegam seus direitos de posse sobre o Monte Templo, tanto religioso como político. Para os judeus, seus fundamentos partem da origem do homem

(Adão), que teria sido sobre a pedra que se encontra dentro do Domo da Rocha e se consolida com o rei Davi comprando o terreno do Jebuseu, Arauna; para os muçulmanos o que torna o Monte Templo e Jerusalém em *El Kuds*, é a crença que Maomé subiu aos céus de uma caverna que se encontra também no Domo da Rocha, de acordo com o livro sagrado do Islã, na Sura intitulada de *A viagem noturna*:

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso. Glorificado seja aquel que, certa noite, levou seu servo da Mesquita Sagrada à distante Mesquita de Al-Aqsa, cujos arredores abençoamos, para que pudéssemos mostrar-lhe alguns de Nossos sinais. Deus ouve tudo e vê tudo (O ALCORÃO 17.1).

Este conflito religioso pelo mesmo espaço, que não pode ser ocupado por “dois corpos” ao mesmo tempo, desvela um aspecto do *regresso* do mito, que para Durand, não é entendido como “uma fantasia que se opõe ao real perceptivo e racional. É realmente alguma coisa que se pode manipular para o melhor e para o pior: entendo pelo melhor o desenvolvimento individual e coletivo [...] pelo pior a arregimentação de aventuras tais [...]” (1982, p. 35). O agrupamento de “aventurais tais” que ele descreve são os abusos políticos, como o nazismo. Sempre haverá um mito diretor por trás de cada evento histórico.

Durand (1982, p. 15) entende que o retorno do mito em cada contexto é marcado por “ressurgências das preocupações que gravitam em torno do mito, do símbolo e do imaginário”. O imaginário no geral e o mito no particular, em que tudo se apresenta numa narrativa simbólica. O Fenômeno do Terceiro Templo Judaico vem se construindo em cima de uma plataforma mítica, onde se apela para Adão que foi criado sobre a pedra, Abraão que levou o filho para sacrificar sobre ela, Jacó que deitou a cabeça sobre ela, Davi que a comprou, Salomão que construiu um Templo sobre ela, ou seja, o mito da pedra-símbolo-templo.

Durand segue na esteira de Eliade (1998) que aborda que o fio de toda narrativa histórica é mítico. Para Eliade (1998, p. 339) “qualquer que seja a natureza, o mito é sempre um precedente e um exemplo, não só em relação às ações – ‘sagradas’ ou ‘profanas’ – do homem, mas também em relação à sua própria condição”. Aprofundando o conceito ele afirma “todo mito, independentemente da sua natureza, enuncia um acontecimento que teve lugar *in illo tempore* e constitui, por isso, um precedente exemplar para todas as ações e ‘situações’ que, depois, repetirão este acontecimento” (ELIADE, 1998, p. 350).

O Instituto do Templo vem apelando sempre para as origens (cosmogonia), e o seu fenômeno, a partir do sonho de Estado Judeu proposto por Hertz, que afirma que fez alguns

discursos para os novos “macabeus” de tal e tal lugar. Para animar o povo judeu a respeito da criação de um Estado ele buscou apoio no herói Judas Macabeu, que virou um mito: “Por isso creio que surgirá da terra uma geração de judeus admiráveis. Ressurgirá os macabeus [...] Os judeus que quiserem terão o seu Estado” (HERZL, 2004, p. 100 – tradução do autor)⁴⁷. Os macabeus são os heróis que conseguiram libertar o estado judeu da invasão Síria e por fim restauraram o Templo e o dedicaram, dando origem a festa de *Hanukkah*, ou seja, a festa do Candelabro do Templo que acontece no dia 25 de kislew.

Herzl (2004, p. 52) já havia afirmado que “o Templo será levantado num local que será visto de longe [...]” (2004, p. 52), e depois apela para o herói macabeu como modelo de conquista, como declara Durand (1982) que o mito não morre, mas ressurge, por isso que a história é mito, porque se invoca no campo da linguagem simbólica, para exemplar uma conquista heróica. Segundo Eliade (1998, p. 351) “A função da história exemplar dos mitos torna-se inteligível, além disso, pela necessidade que o homem arcaico sente de mostrar as ‘provas’ do acontecimento inscrito no mito”. Durand esclarece que “o mito organiza homologicamente um sistema de pensamentos e de sentimentos, ele é cosmologia, teologia e filosofia pré-lógica” (1996, p. 45).

O mito como narrativa simbólica organiza o real ao invés do contrário, e que no imaginário representa o aspecto particular da crença de um povo. “O mito constitui a dinâmica do símbolo [...] é o referencial último a partir do qual a história se compreende, a partir do qual o ‘mister do historiador’ é possível e não o inverso” (DURAND, 1996, p. 87). Seguindo o raciocínio, Durand afirma, “o mito vai ao encontro da história, atesta-a e legitima-a, tal como o Antigo Testamento e as suas ‘figuras’ garantem a autenticidade histórica do Messias para um cristão [judeu]” (1996, p. 87).

Desse modo, entendemos que o Fenômeno do Instituto do Templo com suas produções, se assentam nos símbolos *Poiélpis*, sobre uma estrutura mítica, pois o sentido do símbolo será sempre encontrado no mito. A Esperança atravessada pelos sonhos diurnos, que desperta um querer-fazer, que se instaura através dos símbolos *Poiélpis* tem seu sentido no próprio mito, por esta razão que defendemos que o Fenômeno do Terceiro Templo Judaico é uma resposta dos Símbolos *Poiélpis* que desvelam o imaginário da Esperança Viva.

⁴⁷ Por eso creo que surgirá de la tierra una generación de judíos admirables. Resurgirán los macabeos [...] Los judíos que lo quieran tendrán su Estado (HERZL, 2004, p. 100).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Basta falarmos de um objeto para nos acreditarmos objetivos. Mas, por nossa primeira escolha, o objeto nos designa mais do que o designamos [...]” (BACHELARD, 1994, p. 1). Partindo deste princípio, consideramos que o nosso objeto - o *Fenômeno do Terceiro Templo Judaico e Seus Símbolos de Esperança* - não foi alterado com o nosso olhar, mas nós fomos. Ele nos designou de tal maneira que ficamos quase parecidos com ele. Na proporção que pesquisávamos, fomos ampliados por seu conteúdo e tivemos que seguir o norte que o próprio objeto impunha para podermos chegar a tecer esta consideração.

A nossa aproximação do objeto de estudo se processou sobre a plataforma da Antropologia, a ciência “que nada que há no homem, deve ser estranho ao humano” (DURAND, 2002). Em uma de nossas mãos estava a “picareta” da História, com ela cavamos em busca das origens, desenvolvimento e consumação do Templo na instauração de um símbolo; na outra, tínhamos a “lupa” da Teoria do Imaginário: a Hermenêutica Simbólica, onde observamos, analisamos e selecionamos algumas imagens das sinagogas, ritos e calendário judaico e identificamos as imagens *Templofânicas*; por fim, tomamos a “corda” da Esperança: a Teologia. Amarramo-la à Antropologia e adentramos no Instituto do Templo para encontrar os Símbolos *Poiélpis* e o Mito estruturante da Esperança que identificamos como simbólica.

A nossa jornada de pesquisa acadêmica tomou sua forma, a partir do momento que adentramos no Gepai – Grupo de Estudo e Pesquisa em Antropologia do Imaginário da UFPB. O contato com a Teoria Geral do Imaginário de Durand nos possibilitou chegar até esta consideração sobre o *Fenômeno do Terceiro Templo Judaico e Seus Símbolos de Esperança*. Considerando que a Teoria é pluridisciplinar e que reconhece que a pluralidade é constitutiva do ser humano, encontramos subsídios e respaldos para nortear a pesquisa até o presente “porto”, que tanto é de chegada, como de partida para um novo desafio.

Quando chegamos próximo ao Fenômeno do Terceiro Templo Judaico, identificamos a questão-problema no que diz respeito aos judeus construírem as peças do Templo, embora não possam construí-lo. A nossa indagação era: O que estrutura esta Esperança imorredoura de quase vinte séculos, que um dia poderão construir o Terceiro Templo no mesmo local, que esteve o Primeiro e o Segundo? As pesquisas pelas respostas nos trouxeram a esta consideração, que não temos a pretensão, de forma alguma, de tê-la esgotado.

Considerando que o “fenômeno religioso é irreduzível” (ELIADE, 1998), fomos obrigados a fazer o recorte e delimitar o nosso olhar sobre o objeto. Alcançando o nosso objetivo geral, descrevemos e analisamos como se estruturam os símbolos de Esperança que evocam o Terceiro Templo Judaico; de modo específico procuramos, de primeiro momento na historiografia do Templo, os meios e processos que o instauraram como símbolo cêntrico da religião judaica.

Em seguida, adentramos na sinagoga e identificamos as imagens *templofânicas* por meio da Hermenêutica Simbólica. Analisamos o Trajeto Antropológico que motivam os símbolos e os regimes que estruturam as imagens *templofânicas* na mobília da sinagoga; por fim, consideramos que os símbolos têm uma função *Poiélpis* por gerarem esperança. O Instituto do Templo ao materializar as peças do Terceiro Templo nos revela a força que a Esperança simbólica tem sobre um povo ou uma comunidade.

O imaginário de Esperança que se revela no universo religioso judaico, tendo sua expressão materializada no Instituto do Templo, nos levou a conjecturar a seguinte consideração: O Fenômeno do Terceiro Templo é perpassado pelos símbolos que desenvolvem uma função *Poiélpis*, e a estrutura da Esperança que eles geram tem por fundamento o mito do progresso, ou seja, o mito messiânico. A Esperança por ser atravessada pelos sonhos diurnos, que desperta um querer-fazer, se instaura através dos símbolos *Poiélpis* e tem seu sentido no próprio mito, por isso, se constitui numa Esperança simbólica.

A Esperança surge como resposta do imaginário diante da grande angústia existencial do ser, diante do tempo e da morte (DURAND, 2002). A consciência da finitude desperta uma batalha imaginária de representações figurativas, em que a antítese determina a estrutura das figurações antimorte, durante o estado diurno; Ao passar para o estado noturno, um processo de eufemização converte os assombros dos monstros, escuridão e queda, em símbolos de aceitação por meio de acomodações sensório-motora, de modo piagetiano.

O processo de acomodação se instaura, e o que era queda se converte em descida, e o que queimava passa a aquecer, num processar místico e outro dramático, e a Esperança contra o devir se estatui simbolicamente. O mito, a narrativa simbólica passa a estruturar a própria Esperança. Neste sentido a Esperança do Terceiro Templo é epifanizada pelos símbolos, que são *Poiélpis*, que se assentam no mito, base da essência do imaginário.

Nossas considerações pairam na Esperança de termos contribuído com as Ciências das Religiões da UFPB, e que esta dissertação, *O Fenômeno do Terceiro Templo Judaico e Seus Símbolos de Esperança*, se traduza em *Símbolos Poiélpis* para outros pesquisadores.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi; Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ARCHER, JR., Gleason L. **Merece confiança o Antigo Testamento?** Trad. Gordon Chow. São Paulo: Vida Nova, 2005.

ALLEAU, René. **A ciência dos símbolos**: contribuição ao estudo dos princípios e dos métodos da simbólica geral. Trad. Isabel Braga. Lisboa-Portugal: Edições 70, 2001.

ALMEIDA, Rogério de. Mitocrítica e mitanálise no campo da hermenêutica simbólica In: (Org.) GOMES, Eunice Simões Lins. **Em busca do mito**: a mitocrítica como método de investigação do imaginário. João Pessoa: Editora UFPB, 2011, p.15-38.

AQUINO, Rubim Santos Leão de. [et alii]. **História das Sociedades**: Das sociedades Modernas às sociedade atuais. Rio de Janeiro: Record, 1999.

AQUINO, Thiago Antonio Avellar de. **Logoterapia e análise existencial**: uma introdução ao pensamento de Viktor Frankl. São Paulo: Paulus, 2013.

AQUINO, Tomás de. **Compêndio de Teologia In: Os pensadores**. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 150-205.

ARMSTRONG, Karen. **Jerusalém: uma cidade, três religiões**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

AUSUBEL, Nathan. **Conhecimento Judaico I**. Trad. Eva Schechtman Jurkiewicz. Vol 5. Rio de Janeiro: A Coogan Editor, 1989.

_____. **Conhecimento Judaico II**. Trad. Eva Schechtman Jurkiewicz. Vol 6. Rio de Janeiro: A Coogan Editor, 1989.

AVI-YONAH, Micahel; TSAFRIR, Yoram. **Guia ilustrado**: maquete da Jerusalém antiga na época de Jesus. Trad. Helem A. Rempel. Porto Alegre: Beth-Shalom, 1999.

BACHELARD, Gaston. **A psicanálise do Fogo**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

BARKER, Kenneth L. Zacarias In: **Bíblia de Estudo NVI**. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2003.

BÍBLIA NVI: Nova versão internacional. São Paulo: Editora Vida, 2003.

BÍBLIA DE ESTUDO NVI. São Paulo: Editora Vida, 2003.

BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS-CHAVE HEBRAICO E GREGO. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1995.

BÍBLIA JUDAICA COMPLETA: O Tanakh [AT] e a B'rit Hadashah [NT] - David H. Stern. Trad. Rogério Portella, Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Ed. Vida, 2010.

BÍBLIA HEBRAICA. Trad. David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Sêfer, 2012.

BÍBLIA SAGRADA: Nova Tradução na linguagem de hoje. São Paulo: Paulinas, 2005.

BLECH, Rabino Benjamin. **O mais completo guia sobre judaísmo.** Trad. Uri Lam. São Paulo: Sêfer, 2004.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança. v. 1.** Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BONFIM, Sabrina Helena. **Um estudo sobre elementos matemáticos presentes na narrativa da descrição do Templo de Jerusalém** – Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista, Instituto de Geociências e Ciências Exatas. Orientador: Ubiratan D'Ambrosio. Rio Claro: 2007.

BUNIM, Irving M. **A ética do Sinai:** ensinamentos dos sábios do Talmude. Trad. Dagoberto Mensch. São Paulo: Sêfer, 2012.

CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. **O poder do mito.** (Org.) Betty Sue Flower. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CASSIRER, Ernest. **A filosofia das formas simbólicas.** Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____, **Ensaio sobre o homem:** introdução a uma filosofia da cultura humana. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

CHABAD, A Sinagoga. <http://www.pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/602889/jewish/A-Sinagoga.htm> acesso: setembro de 20013.

CHABAD, Hoshaná Rabá. <<http://www.chabad.org.br/datas/sucot/suc017.html>> acesso: setembro de 20013.

CHAMPLIN, Russell Norman. **Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia. v.6.** Trad. João Marques Bentes. São Paulo: Hagnos, 2001.

CHURCHILL, Rudolph S.; CHURCHILL, Winston S. **Seis dias e uma guerra milenar.** Trad. Vera Neves Pedroso. Rio de Janeiro: Ediex, 1968.

COOK, Randall. **Jerusalém nos dias de Jesus.** São Paulo: Vida Nova, 1992.

CONNER, Kevin J. **Os segredos do Templo de Salomão.** Trad. Célia Regina Chazanas Clavello. São Paulo: Editora Atos, 2005.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa:** uma introdução à fenomenologia da religião. Trad. Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2010.

DANIEL-ROPS, Henri. **A vida diária nos tempos de Jesus**. Trad. Neyd Siqueira. São Paulo: Vida Nova, 2008.

DAVIS, John D. **Dicionário da Bíblia**. Trad. J. R. Carvalho Braga. Rio de Janeiro: JUERP, 1996.

DE VAUX, Roland. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2008.

DI SANTE, Carmine. **Israel em oração**: as origens da liturgia cristã. Trad. João Anibal Garcia Soares Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1989.

DISCOVERY CHANNEL (DVD). **Jerusalém**: o berço da fé. True Tech, 2005.

DOMÍNIO PÚBLICO <<http://www.dominiopublico.gov.br>> acesso abril de 20012.

DONOVAN, R. J. **La guerra de los seis dias**: Israel em el medio oriente. Buenos Aires: Paidós, 1967.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: Introdução a arquetipologia geral. Trad. Helder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Trad. Renée Eve Levié. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

_____. **A imaginação simbólica**. Trad. Carlos Aboim de Brito. Portugal: Edições 70, 1993.

_____. **Mito, símbolo e mitodologia**. Lisboa: Presença, 1982

_____. O universo do Símbolo In: **Campos do Imaginário**. Trad. Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 73-89.

_____. Mito e Poesia In: **Campos do Imaginário**. Trad. Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 41-54.

_____. **Mito e sociedade**: a mitanálise e a sociologia das profundezas. Portugal: A regra do Jogo, 1983.

DURAND, Yves. Imaginário e psicologia. In: (Coord.) ARAÚJO, Alberto Filipe; BAPTISTA, Fernando Paulo. **Variações sobre o imaginário**: Domínios, teorizações, práticas hermenêuticas. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 169 - 201.

DURANT, Will. **A história da filosofia**. Trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultura, 1996.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Tratado de História das Religiões**. Trad. Fernando Tomaz; Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **O mito do eterno retorno**. Trad. José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fones, 1992.

FILORAMO, Giovani; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 2010.

FORTES, Tania. **Rabi Akiva e Bar Kokhva**: em busca do Messias. São Paulo: R. Conhen Editora, 2009.

GOMES, Eunice Simões Lins. **A catástrofe e o imaginário dos sobreviventes**: Quando a imaginação molda o social. 2ed. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2011.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à Bíblia hebraica**. Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 1988.

HERZL, Teodoro. **El estado judio**. Buenos Aires: Organización Sionista Argentina, 2004.

HINNELLS, John R. (Org.) **Dicionário das Religiões**. Trad. Otávio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1995.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010.

HOFFMANN, Ernest. Esperança. In: (Org.) COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. v. 1. Trad. Gordon Chow. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 705-711.

ICE, Thomas; DEMY, Timothy. **A verdade sobre Jerusalém na profecia bíblica**. Trad. Carlos Osvaldo Pinto. Porto Alegre: Actual Edições, 2000.

_____. **A verdade sobre o Templo dos últimos dias**. Trad. Carlos Osvaldo Pinto. Porto Alegre: Actual Edições, 1999.

INSTITUTO DO TEMPLO. *Declaración de Principios*. In: <www.Institutodeltemplo.org acessado em 15 de agosto de 2012>.

JEFFREY, Grant R. **El nuevo templo y la segunda venida**: la profecía que señala el regreso de cristo e esta generación. Trad. Angel Artura Sedano. Miame, Florida: Vida, 2010.

JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**. Trad. Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1998.

KAUFMAN, Tânia Neumann.
 <http://www.arquivojudaicope.org.br/2012/images/stories/artigos-publicados/Sinagoga_kahal_zur_israel_guardia_de_memorias_do_judaismo.pdf> acesso: dezembro de 2012.

KELLER, Werner. **E a Bíblia tinha razão...** Trad. João Távora. São Paulo: Melhoramentos, 2000.

KOLATCH, Alfred J. **Livro judaico dos porquês.** Trad. Dagoberto Mensch. São Paulo: Sêfer, 2007.

LANGE, Nicholas de. **Povo judeu.** Trad. Carlos Nougué; Francisco Maranhães; Maria Júlia Braga; Joana Bergman. Barcelona: Folio, 2007.

MACHZOR COMPLETO. (Org.) FRIDLIN, Jairo; FRIDLIN, Victor. São Paulo: Sêfer, 1997, 2004.

MAIMÔNIDES, Moshe bem Maimon. **Mishné Torá: o livro de sabedoria.** Trad. Yaacov Israel Blumenfeld. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

MALANGA, Eliana Branco. **A Bíblia hebraica como obra aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica.** São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

MARDONES, José María. **A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião.** Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2006.

MCQUAID, Elwood; HIRT, Herb. **A controvérsia sobre o monte do templo.** Trad. Lucília Marques Pereira da Silva, Traudi Federolf, Jamil Abdalla Filho. Porto Alegre: Actual Edições, 2005.

MELAMED, Meir Matzliah; DIESENDRUCK, Menahem Mendel. **Torá: a lei de Moisés.** São Paulo: Sêfer, 2001.

MILLARD, Alan. **Descobertas dos tempos bíblicos: tesouros arqueológicos irradiam luz sobre a Bíblia.** Trad. Edurado Pereira e Ferreira. São Paulo: Vida, 1999.

MINDEL, Rabino Nissan. Sobre a prece.
 <<http://www.chabad.org.br/datas/rosh/rosh013.html#preces>> acesso, março de 2014.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da Esperança.** São Paulo: Teológica, 2003.

MONEY, Netta Kemp de. **Geografia histórica do mundo bíblico.** Trad. Etuvino Adiers. São Paulo: Editora Vida, 2001.

MONTE DO TEMPLO <<http://www.templemount.org>> acesso em setembro de 2012.

MORIN, Edgar. **O mundo moderno e a questão judaica.** Trad. Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

NASSER, Maria Celina Cabrera. **O uso de símbolos:** sugestões para a sala de aula. São Paulo: Paulinas, 2006.

O ALCORÃO. Trad. Mansour Chalita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gilbran.

OTTO, Rudolf. **O sagrado:** os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o irracional. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

O ZOHAR: O livro do esplendor / passagens selecionadas pelo rabino Ariel Bension (1880-1932). Trad. Rosie Mehoudar; Rita Galvão. São Paulo: Polar, 2010.

PEREIRA, Isidro. S.J., **Dicionário Grego-português e português-grego.** 7 ed. Braga Codex – Portugal: Livraria Apostolado da Imprensa. 1990.

PINHEIRO, Jorge. **História e religião de Israel:** origens e crise do pensamento judaico. São Paulo: Vida, 2007.

PITTA, Danielle Perin Rocha. O corpo situado no “trajeto antropológico”. In: (Org.) SILVA, Ignacio Assis. **Corpo e Sentido.** São Paulo: Fundação da Editora da UNESP, 1996.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Esperança apesar do mal:** a ressurreição como horizonte. Trad. Pedro Lima Vasconcellos. São Paulo: Paulinas, 2007.

REVISTA MORASHÁ. Israel: Naftali Herz Imber, o autor de “Hatikva”. Ed. 57, junho: 2007. <http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos/artigos_view.asp?a=684&p=1> acessado: 01 de maio de 2014.

REVISTA MORASHÁ. Shabat e Festas: Neilá, a prece final de Yom Kipur. Ed. 46, setembro: 2004. Disponível em: <http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos/artigos_view.asp?a=473&p=1> acesso: abril de 2014.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. **A cosmogonia de inauguração do templo de Jerusalém** – o Sitz im Leben de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4; orientador: Isidoro Mazzarolo. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

RICOEUR, Paul. **O Símbolo dá que pensar.** Trad. Hugo Barros. In: Textos traduzidos de Paul Ricoeur: Universidade de Coimbra, p. 1-12. <http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/o_simbolo_da_que_pensar> acesso: novembro de 2013.

SCHOLEM, Gershom G. **A Cabala e seu simbolismo.** Trad. Hans Borger; J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1978.

SCHULTZ, Samuel J. **A história de Israel no Antigo Testamento.** Trad. João Marques Bentes. São Paulo: Vida Nova, 1995.

SKARSAUNE, Oscar. **Á sombra do Templo**: As influências do judaísmo no cristianismo primitivo. Trad. Antivan Mendes. 2 ed. São Paulo: Editora Vida, 2004.

SOARES, Esequias. **Visão panorâmica do Antigo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

SOBEL, Henry I. **Os porquês do judaísmo**. São Paulo: CIP, 1983.

SPITZCOVSKY, Jaime; UNIKEL-FASJA, Mónica; NIELS, Andreas. **Sinagogas do Brasil**. São Paulo: Safra, 2010.

STREINSALTZ, Adin. **O Talmud essencial**. Trad. Elias Davidovich. Vol. 7. Rio de Janeiro: A. Koogan editor, 1989.

STRONG, James. **Dicionário Hebraico do Antigo Testamento**. Trad. Paulo Sérgio Gomes e Daniel Piva. In: **BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS-CHAVE HEBRAICO E GREGO**. Rio de Janeiro: CPAD, 2012, p. 1900 e 2010.

STRONGOLI, Maria Thereza de Queiroz Guimarães. Encontros com Gilbert Durand: cartas depoimentos e reflexões sobre o imaginário. In: (Org.) PITTA, Danielle Perin Rocha. **Ritmos do imaginário**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005.

TAYLOR, W. C. **Dicionário do Novo Testamento Grego**. Rio de Janeiro: JUERP, 1980.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanches. **Antropologia, cotidiano e educação**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanches; ARAÚJO, Alberto Felipe. **Gilbert Durand**: imaginário e educação. Niterói: Intertexto, 2011.

TEMPLE MOUNT, **The temple mount in Jerusalem**. <<http://www.templemount.org/>> acesso: outubro de 2012.

UNGER, Merrill F. **Arqueologia do Velho Testamento**. Trad. Yolanda M. Krievin. São Paulo: Editora Batista Regular, 2002.

VAINSTEIN, Yaacov. **El Ciclo Del Año Judío**. Trad. Moshe Halevi. In: **MACHZOR COMPLETO**. (Org.) FRIDLIN, Jairo; FRIDLIN, Victor. São Paulo: Sêfer, 1997. p. 1-9.

VILHENA, Maria Angela. **Ritos**: expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005.

VIRKLER, Henry A. **Hermenêutica**: Princípios e processos de interpretação bíblica. Trad. Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Editora Vida, 1996.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Imaginário e política. In: (coord) ARAÚJO, Alberto Filipe; BAPTISTA, Fernando Paulo. **Variações sobre o imaginário**: Domínios, teorizações, práticas hermenêuticas. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 239 - 264.