

**ARTIGOS
ARTICLES
ARTÍCULOS**

No princípio era o sofrimento: o templo fantasma

In the beginning was suffering: the temple ghost

En el principio era el sufrimiento: el templo fantasma

Rafael de Castro Lins

“A história de uma existência é sempre
a história de um sofrimento”.
(Schopenhauer)

RESUMO

O artigo se vale de elementos da sociologia da religião, a fim de aplicá-los à metade final do século I, período no qual a região da Judeia se encontra sob jugo e intensa opressão do Império Romano, o que, por conseguinte, desencadeou a revolta judaica, cujos efeitos foram a destruição de Jerusalém e de seu templo sagrado. Este marco de sofrimento pôs fim a uma realidade social plausível à cosmovisão judaica – residente em torno do templo – e intensificou a expansão de grupos sectários. Pôde-se dizer, enfim, à luz deste percurso bibliográfico, que a crença em Jesus Cristo, nesse período pós-70, tornou-se uma resposta plausível à crise social eminente. Com esse artigo, quer-se mostrar como o Movimento de Jesus tornou-se uma proposta messiânica cada vez mais reverberante após o sofrimento funesto que Roma infligiu aos judeus.

Palavras-chave: Sofrimento; Destruição do Templo; Teodiceia Cristã; Anomia.

ABSTRACT

This article utilizes elements from the sociology of religion to apply them to the last half-century, period in which the region of Judea is under the yoke and intense oppression of the Roman Empire, which thus sparked the Jewish revolt, whose effects were the destruction of Jerusalem and its holy temple. This suffering milestone brought the end to a social reality plausible to the Jewish worldview – residing around the temple – and intensified the spread of sectarian groups. Therefore, it might be said, based on this literature course that the belief in Jesus Christ, in this post-70 period, has become a plausible response to the eminent social crisis. With this article, we want to show how the Jesus Movement became a Messianic proposal ever more reverberant after the fatal suffering that Rome inflicted on the Jews.

Keywords: Suffering; Temple's destruction; Christian theodicy; Anomie.

RESUMEN

El artículo se vale de elementos de la sociología de la religión a fin de aplicarlos a la mitad final del siglo I, período en el que la región de Judea se encuentra bajo yugo e intensa opresión del Imperio Romano, lo que, por consiguiente, desencadenó la revuelta judía cuyos efectos fueron la destrucción de Jerusalén y de su templo sagrado. Este marco de sufrimiento puso fin a una realidad social plausible a la cosmovisión judía – residente en torno al templo – e intensificó la expansión de grupos sectarios. Se pudo decir, en fin, a la luz de este recorrido bibliográfico, que la creencia en Jesucristo, en ese período post-70, se convirtió en una respuesta plausible a la crisis social eminente. Con este artículo, se quiere mostrar cómo el Movimiento de Jesús se convirtió en una propuesta mesiánica cada vez más reverberante después del sufrimiento funesto que Roma infligió a los judíos.

Palabras clave: Sufrimiento; Destrucción del Templo; Teodicea Cristiana; Anomia.

Introdução

Por ora, palavras como as de Feuerbach bastam para introduzir o plano deste artigo: “A religião é um sonho da mente humana. Mas, mesmo nos sonhos, não nos encontramos no vazio ou nos céus, mas na terra, na esfera da realidade” (FEUERBACH, 1957, p. 39). Para o filósofo alemão, o caminho percorrido pelas ideias religiosas é ascendente, elas nascem no homem e sobem aos céus. Em outras palavras, o homem projeta subjetivamente o perfil de suas divindades. Isto posto, o passo seguinte ingressa nas fronteiras sociológicas para compreender os efeitos de determinadas mudanças sociais sobre a religião judaica do primeiro século, assim como sobre as respectivas imagens de Deus cultivadas nesse mundo social. Ainda neste íterim, vale ressaltar que este artigo se atém à religião como produto cultural – como outro fruto a mais das atividades humanas – e, portanto, assim como qualquer feitura do homem, a religião está sujeita a substanciais alterações no decorrer do tempo.

Overman, fazendo referência a E. D. Hirsch, ressalta a necessidade de se entender com clareza o mundo social que circunda a produção de textos sagrados, para que seja possível melhor interpretá-los (OVERMAN, 1997, p. 20). Cada construção simbólica, do âmbito sociorreligioso de uma comunidade, se comporta como resposta plausível às questões erigidas por um mundo social. O que o presente trabalho propõe é que o conjunto simbólico apresentado na morte e ressurreição de Jesus Cristo – expresso através dos evangelhos e das confissões conciliares – é uma resposta feita plausível por uma conjuntura social em que o judeu perdera seu templo sagrado.

As ideias religiosas sofrem influência das experiências históricas de dada realidade. Dessa forma, as relações entre o homem e o seu mundo são instauradoras e, até certo ponto, determinantes sobre o modo que uma sociedade estabelece sua cultura e, por assim dizer, orienta sua religião (ALVES, 2006, p. 36). Rubem Alves, a título de exemplo, destaca o papel elementar dos mitos quando estes, por sua vez, doam significado às problemáticas das relações humanas. Sobre o teor sociológico dos mitos, este autor chega a dizer que “no mito, o homem e o mundo não podem ser separados, porque ambos se refletem e se interpenetram” (ALVES, 2006, p. 37). Embora seja de composição tardia, a narrativa do Êxodo judeu, por exemplo, revela – através de um esplêndido simbolismo – uma experiência de libertação política historicamente obscura. Paralelamente, os evangelhos do Novo Testamento sinalizam um contexto ironicamente inverso, isto é, refletem uma realidade de cativo político. Contudo, diferente do mito do Êxodo, acerca dos evangelhos é possível obter mais clareza sobre o contexto histórico que cercou

e fomentou o desenvolvimento da literatura cristã. Nesse sentido, quer-se destacar as problemáticas sociais que levaram o judeu do primeiro século a encontrar no Movimento de Jesus uma resposta religiosa plausível para as questões do seu tempo.

Templo-Estado ou Casa de Oração?

Situada no centro da Judeia, a despeito das montanhas que a cercam, Jerusalém privilegiava-se por suas fáceis ligações marítimas e, em meados do primeiro século, possuía um rico comércio interno (JEREMIAS, 1983, p. 78). Desde o ano 6 d.C., a Judeia era uma província romana. Além da presença de funcionários e soldados, todo seu território estava sob a ordem de um governador romano. Joachim Jeremias destaca três fatores que faziam de Jerusalém o centro da vida política judaica nos tempos de Jesus: a) Jerusalém era a antiga capital; b) sede do supremo tribunal e, c) a meta das peregrinações para as festas. Devido a tal centralização, a formação religiosa dos judeus também se dava na santa cidade. As expectativas messiânicas, comuns no primeiro século, também convergiam todas para Jerusalém. Desta forma, Jerusalém, mais do que o centro das tradições milenares de um povo, também fora feita coração pulsante de todo *nomos* ordenador do modo de vida desta região (JEREMIAS, 1983, p. 106-108).

“Mestre, vê que pedras e que construções!” (Mc 13,1). Com efeito, a imponência do templo – totalmente remodelado pelo rei Herodes, o Grande – deslumbrava a muitos nos dias de Jesus. Herodes refez o emblemático conjunto de construções que compunham o templo de Jerusalém, e isto o fez à imagem das pretensões helenistas de seu tempo. Porém, mais do que um monumento majestoso, o templo trazia consigo as representações do estilo de vida da época. Em outras palavras, o templo era o santuário de *Iahweh*, tanto quanto era o centro econômico-político de toda aquela província romana (VOLKMANN, 1990, p. 245).

Segundo Joachim Jeremias, o templo levou 82 anos para ser restaurado. A morada de *Iahweh* continha matérias cuja fineza exigia desde o ouro a outros materiais de luxo, boa parte destes oriundos do comércio com países longínquos. No decorrer das tradicionais festas judaicas – Páscoa, Pentecostes e Tabernáculos –, o templo recebia uma quantidade surpreendente de sacrifícios. Multidões de peregrinos eram atraídas para Jerusalém, ao menos três vezes por ano. Judeus de todas as partes afluíram para o templo, principalmente em virtude da Páscoa. É verdade que o templo não exercia tão somente importância religiosa, este também fora o centro econômico de Jerusalém. Cada judeu tinha o dever de contribuir para o tesouro do templo,

e isto fazia de Jerusalém mais do que uma cidade santa, fazia-a abastada (JEREMIAS, 1983, p. 82-84).

Nas palavras de Marcos – o evangelho mais próximo cronologicamente à destruição do templo – é possível perceber indícios do quadro social em torno deste espaço sagrado:

Chegando a Jerusalém, Jesus entrou no templo e ali começou a expulsar os que estavam comprando e vendendo. Derrubou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas e não permitia que ninguém carregasse mercadorias pelo templo. E os ensinava, dizendo: “Não está escrito: ‘A minha casa será chamada casa de oração para todos os povos’? Mas vocês fizeram dela um covil de ladrões”. Os chefes dos sacerdotes e os mestres da lei ouviram essas palavras e começaram a procurar uma forma de matá-lo, pois o temiam, visto que toda a multidão estava maravilhada com o seu ensino (Mc 11.15-18).

Em seu ensaio sociológico, Martin Volkmann observa nestes versos o contexto econômico e político imerso na religião judaica do século I. Os personagens desta história são compradores e vendedores, cambistas, mercadores, os chefes dos sacerdotes, mestres da Lei e uma multidão maravilhada com os ensinamentos do homem de Nazaré. Tais elementos evidenciam a forte interdependência da religião com o comércio, também lançam luz sobre o poder político das autoridades religiosas, sem falar da multidão impressionada com o enfrentamento a um sistema político-religioso – já há muito – assentado. É provável que a coragem profética de Jesus, neste episódio, tenha lhe custado a vida. No entanto, é preciso estar claro que estas não são palavras vazias, como ressalta Volkmann: “Todos esses dados mostram que para o Templo de Jerusalém confluem enormes somas de dinheiro. Além disso, essas somas são ampliadas com diversas doações obrigatórias ou voluntárias. Tudo isso perfaz o tesouro do Templo” (VOLKMANN, 1990, p. 246).

A elite sacerdotal ligada ao templo administrava todo esse complexo econômico e religioso. Mais do que uma “Casa de Oração”, os poderes que circundavam este lugar fizeram-no, nas palavras de Volkmann, um Templo-Estado. O Sinédrio, por exemplo, representante máximo do templo, era formado prioritariamente pela elite sacerdotal, anciões e escribas. Sua autoridade ultrapassava os parâmetros religiosos, ampliando-se também sobre questões jurídicas e administrativas. Por conseguinte, o templo – paralelo à Lei – era a base promotora dos costumes e comportamentos dos judeus dessa região. Não se deve esquecer que a religião e as atividades de cunho socioeconômico nunca estiveram dissociadas neste período da história. “Em tudo isso fica evidente que o Templo é o centro que determina toda a vida do povo. Não apenas em termos religiosos, mas também em termos políticos, econômicos e,

logicamente, também sociais” (VOLKMANN, 1990, p. 248). Nesta sentença, Martin Volkmann resume o que fora dito até então.

Tais proposições talvez expliquem porque a atitude de Jesus frente ao templo, relatada pelo evangelista, foi tão incômoda para os líderes religiosos do seu tempo, a ponto de temê-lo e tramarem a sua morte. Afinal, o pregador da Galileia tocou no centro do poder interno constituído. Depois disso, nada menos do que a cruz o esperava.

“Não ficará aqui pedra sobre pedra, tudo será destruído” (Mc 13.2). Estas palavras do evangelho, sejam elas interpretadas como pós-fato ou como previsão, sugerem a destruição do templo de Jerusalém. E também revelam a dualidade da relação do movimento de Jesus com o templo, uma vez que os seguidores de Jesus permaneciam ligados ao templo, apesar dos lapsos de rejeição para com este em alguns pontos dos evangelhos.

Em suma, a destruição do templo, por volta do ano 70, marca, sobretudo, a história dos hebreus e, por assim dizer, para este artigo, é também o ponto fundante de uma significativa expansão do Cristianismo. Pairava, tanto antes como depois da rebelião de 70, uma religiosidade revolucionária que cultivava a expectativa de um *christós*, um *messias*, ou seja, um rei ungido descendente de Davi para libertar Israel e ascendê-lo por sobre as nações. Essa ardente esperança messiânica compunha o cenário social no qual nasce e morre Jesus. Ou ainda, tal esperança perpassa a guerra entre judeus e romanos tornada assim, no pós-70, ainda mais fortificada (ARMSTRONG, 2007, p. 59).

Por fim, esta breve passagem, sócio-histórica, por sobre a cidade de Jerusalém e seu templo visa, tão somente, trazer à luz a capacidade ordenadora desta instituição religiosa em destaque. Ou, de outra maneira, pode-se dizer do potencial determinante do templo sobre a vida dos habitantes da Judeia, e a centralidade de Jerusalém para esta região. Após estas considerações, será um tanto mais fácil compreender os efeitos anômicos e devastadores da destruição do templo sobre a vida do judeu da segunda metade do primeiro século. Ora, é a partir do nada – deixado pela *anomia* oriunda da guerra – que diremos algo sobre o novo *nomos* insurgente, isto é, sobre as comunidades judaicas de esperança cristã. As palavras de Armstrong tentam, de certa forma, elucidar o antes e o depois do Cristianismo visto a partir da queda do templo:

Não temos ideia do que teria sido o cristianismo se os romanos não tivessem destruído o templo. Sua perda reverbera pelas escrituras que constituem o Novo Testamento, muitas das quais foram escritas em reação à tragédia. Durante o final do período do Segundo Templo, o movimento de Jesus fora apenas uma entre a multidão de seitas em competição encarniçada (ARMSTRONG, 2007, p. 58).

O mundo começa a vacilar

A palavra mundo adotada aqui deve ser compreendida, conforme as orientações de Berger (BERGER, 1985, p. 19), como uma cultura humana localizada em determinado lugar vivencial. Esta cultura, por sua vez, não é mais do que o produto da ação do homem e, por conseguinte, não poderia ser vista de outra forma senão como destinada à mudança, ou seja, transitória. Em outras palavras, a cultura, por sua instabilidade própria, faz mundos que estão sempre em estado de construção. Portanto, os mundos socialmente construídos – em virtude da sua precariedade – exigem consideráveis esforços para mantê-los existindo de modo plausível.

O mundo social é imprescindível para que haja significação e ordem na vida do indivíduo em sociedade. O perigo mais eminente à sustentação dos mundos sociais é, por certo, a ameaça da *anomia*. Esta consiste em uma separação radical entre o indivíduo e o seu mundo social. Neste caso, como bem demonstra Berger, “o indivíduo torna-se anômico no sentido de tornar-se sem mundo” (BERGER, 1985, p. 34). Atendendo aos fins desse trabalho, vale ressaltar que a *anomia* pode existir em termos individuais ou coletivos. Enfim, a *anomia* confere constante ameaça aos mundos sociais, pois esta possui a capacidade de desintegrar as estruturas de ordem e sentido que sustentam uma dada sociedade. O *nomos* estabelecido existe, portanto, em sua utilidade primeira de proteção contra o caos e o terror.

Outro elemento sociológico que se faz útil para compreensão da expansão do Judaísmo-cristão, na segunda metade do primeiro século, é o caráter legitimador a encargo da religião. Nas palavras de Berger: “a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. Toda legitimação mantém a sociedade socialmente definida” (BERGER, 1985, p.45). A eficácia da religião, em termos de legitimação da realidade, se dá muito em virtude da relação que esta faz entre mundo social (o microcosmo) e o mundo transcendente (o macrocosmo). Estabelecer ligação entre as instáveis realidades construídas pelas mãos dos homens e a suprema realidade dos deuses é um modo de manutenção e sustentação da frágil realidade humana.

A legitimação religiosa consiste essencialmente na atribuição da natureza divina às ordens institucionais humanas, de modo que os homens esqueçam que o que instituíram são precárias construções humanas fugazes. As legitimações tomam das realidades últimas do sagrado seus elementos de inevitabilidade, certeza, permanência, e doam tais elementos aos mundos socialmente construídos. Porém, a realidade é que as instituições expressam sinais de provisoriedade, isto é, as instituições são construções dos homens e mudam quando mudam as atividades humanas (BERGER, 1985, p. 45-46).

A Jerusalém do primeiro século é compreendida, nesta análise, como um modelo de mundo social destruído por fenômenos anômicos, tal como a dominação estrangeira dos romanos, que culminou com a destruição da maior instituição judaica normatizadora e doadora de sentido, o templo de Jerusalém. É possível convir também que a morte de um mundo social – em seus aspectos religiosos – proporcionou uma abertura para expansão contínua de uma nova cosmovisão religiosa, o Judaísmo messiânico cristão.

Tendo em vista a sociedade judaica do primeiro século, deve-se considerar que o cosmos sagrado é o principal responsável pela ordenação da realidade. Este se estende ao redor das experiências dos indivíduos imbuindo-as de significação, ou seja, o cosmos sagrado é o principal escudo protetor do caos. Desse modo, é possível trazer à luz o papel elementar da religião na construção de mundos sociais – e o inverso também é verossímil. Ou, de outra forma, mudanças significativas no mundo social prevalecente também corroboram com transformações no cosmos sagrado. Berger acrescenta, ao afirmar: “A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser” (BERGER, 1985, p. 41). Preponderantes mudanças na ordem humana, com certa frequência, estão atreladas a mudanças também no âmbito religioso.

A respeito do *nomos*, é imprescindível saber “que todo *nomos* socialmente construído deve enfrentar a possibilidade de ruir em *anomia*” (BERGER, 1985, p. 36). Tais definições podem ser observadas no contexto israelita da segunda metade do primeiro século. Ora, assim como em qualquer guerra da história, o período de revolta judaica contra o Império Romano foi marcado pela influência de poderes anômicos capazes de desintegrar quaisquer legitimações de cunho religioso.

As mudanças sofridas, desde a imagem do Deus radicalmente único – *Iahweh* – até a imagem do Jesus divinizado nos concílios do quarto século, requerem com elas mudanças também substanciais no *ethos* social. O jugo romano sobre a Judeia do primeiro século corresponde, sumariamente, a uma transformação social dessa natureza e amplitude. Berger coloca a morte no lugar de ameaça definitiva à ordem de uma sociedade, o fenômeno anômico por excelência. Logo, é possível convir que o evento de força expressiva – em que a morte inequivocamente tornou-se real –, capaz de afetar a imagem de *Iahweh* para um determinado grupo de judeus, não seria outro senão a destruição do templo de Jerusalém. Neste ínterim, a morte de um povo foi também a morte do Deus legitimador de um mundo social. A morte deste Deus gestou o nascimento de novos deuses, deuses mais coerentes com aquele novo mundo social imposto pelo Império Romano.

Antes mesmo da destruição do templo – morada de *Iahweh* – grupos sectários já se dispunham à procura de outras cosmovisões mais plausíveis com a realidade de subjugo romano. Em outras palavras, a imagem legitimadora, doadora de sentido e extremamente monolátrica de *Iahweh* aos poucos já vinha a ruir, ou melhor, permitia abertura de novas compreensões acerca da sua divindade. No entanto, o evento de expressão que abriu escancaradamente as portas para a expansão de alguns grupos sectários e suas teologias foi, por assim dizer, a destruição do templo de Jerusalém. Neste dia, *Iahweh* foi exilado. E, diante de um trono vazio – diante de um mundo social carente de significação plausível –, as investidas teológicas oriundas do sectarismo judaico ganham expressividade cada vez maior.

Em uma sociedade teocrática, dificilmente serão observados pressupostos políticos dissociados de aspectos religiosos. De modo que o mesmo evento histórico que ameaça o *nomos* de uma sociedade também é capaz de afetar a religião oficial desse período. Em termos sociais, a morte muda tudo – mata deuses e gesta deuses. Peter Berger vai dizer, a esse respeito: “[a morte] põe em cheque os pressupostos básicos da ordem sobre os quais descansa a sociedade” (BERGER, 1985, p. 36). Quando localizado, por exemplo, no período de uma ordem social ameaçada pela eminente guerra contra Roma, o Jesus histórico morre como um criminoso. Ao fim dessa antiga ordem social – quando finalmente a ameaça torna-se realidade –, o criminoso que Roma executou injustamente agora é chamado de Cristo, o messias, filho de Deus. O criminoso ressuscita e sua ressurreição torna-se definitivamente plausível àquele mundo social em ruínas. Um mundo onde outros tantos judeus, como Jesus, sofreram aquele mesmo destino, a sina da cruz. Enfim, aquele crucificado legou, aos remanescentes, a esperança da ressurreição dos justos. A esperança que entoa em meio ao caos, apregoando que Jesus é o primogênito dos mortos, o primeiro justo de muitos que Deus ressuscitará¹.

As drásticas mudanças sociais – que surgem de maneira repentina por conta dos efeitos da guerra – fizeram de Jesus um Deus mais plausível do que o Deus veterotestamentário. Ou tornaram-lhe, no mínimo, o novo profeta de *Iahweh*, seu Cristo, seu Filho, seu braço direito e, séculos mais tarde, o próprio *Iahweh* encarnado. Dessa forma, Jesus assumiu o lugar excelso equiparado excelentemente a *Iahweh* – uma posição divina até então exclusiva. Em outras palavras, o Judaísmo-cristão respondeu de modo mais significativo às demandas do pós-70, quando comparado a outras secções judaicas.

¹ A passagem evangélica que segue sugere que a expectativa da ressurreição não era restrita a Jesus apenas: “Os sepulcros se abriram, e os corpos de muitos santos que tinham morrido foram ressuscitados. E, saindo dos sepulcros, depois da ressurreição de Jesus, entraram na cidade santa e apareceram a muitos” (Mt 27.52-53).

Outro conceito caro para esse trabalho consiste nas estruturas de plausibilidade que, segundo Peter Berger, dizem respeito à base social que cada mundo requer para continuar a sua existência (BERGER, 1985, p. 58). Este percurso bibliográfico concentra-se no mundo religiosamente legitimado da Judeia da segunda metade do primeiro século. As legitimações religiosas, por sua vez, requerem afirmação e reafirmação através das atividades coletivas contidas no mundo social. Quando a opressão romana culminou com a guerra judaica, os opressores romanos destruíram a estrutura de plausibilidade social que até então sustentara aquela cosmovisão religiosa flutuante em torno da Lei e do templo. A guerra e as suas reverberações – tal como a queda do templo – abalaram aquele mundo social e redefiniram a realidade. A existência do povo judeu, ordenada em seu próprio *nomos*, tornara-se tão somente *anomia*, terror e cinzas. A aplicação do conceito de plausibilidade para o mundo cristão, que Berger faz no exemplo a seguir, talvez possa aclarar os efeitos da guerra na mentalidade do judeu deste período tumultuado:

A realidade do mundo cristão depende da presença de estruturas sociais nas quais essa realidade apareça como óbvia e em que sucessivas gerações de indivíduos sejam socializadas de tal modo que esse mundo será real para eles. Quando essa estrutura de plausibilidade perde a sua integridade ou a sua continuidade, o mundo cristão começa a vacilar e sua realidade deixa de se impor como verdade evidente (BERGER, 1985, p. 59-60).

Para que uma religião seja mantida, a sociedade precisa sustentar ou construir uma estrutura social de plausibilidade. As investidas humanas que erguem e sustentam a sociedade são também as que produzem religião, e esta última não se tem de outra forma senão oriunda dos seres humanos e suas atividades. Logo, rupturas sórdidas de tais atividades – como no caso da guerra – desfazem a plausibilidade social e inadvertidamente produzem transformações na religião desse povo. Essas transformações, no caso do Judaísmo da metade final do primeiro século, foram o elemento impulsionador da seita judaico-cristã já em expansão.

A dor muda tudo – sobre as teodiceias

A religião é um dos principais mecanismos de manutenção da vida cotidiana. Ela, de certo, sustém a realidade social principalmente quando esta é posta em dúvida por fenômenos anômicos. Esses fenômenos, chamados de situações marginais, são capazes de impor experiências de êxtase – de saída abrupta da realidade estabelecida socialmente. Ainda nesse aspecto, é notório que sociedades inteiras estão sujeitas, em dias de crise, a essas saídas extáticas, ou seja, sujeitas à perda de significação no que tange às definições

socialmente objetivadas. Tais efeitos são resultados muitas vezes de catástrofes naturais e guerras (BERGER, 1985, p. 57).

A Judeia da segunda metade do primeiro século pode adequar-se sem muitas dificuldades à tipologia social acima descrita, pois dificilmente se negará os caóticos efeitos da dominação romana e a queda do templo de Jerusalém. Se existe algo voraz o bastante para desafiar o mundo cotidiano da existência em sociedade, esse algo seria infalivelmente a morte. Esta torna o mundo incerto e à mercê da ruína. Seria pouco provável que as imagens de Deus no Judaísmo permanecessem preponderantemente as mesmas perante a guerra e, por assim dizer, em face da morte. Nas palavras de Berger: “Toda sociedade humana, em última instância, consiste em homens unidos perante a morte” (BERGER, 1985, p. 64). Vencer empiricamente e subjetivamente os terrores da morte foi a grande tarefa do israelita no período de opressão romana, disto dependeu sua existência e o fazê-lo consiste no que *Iahweh* – no que o Judaísmo traditivo – não pode fazer em completude. Nesta brecha de impotência social, a seita cristã tornou-se resposta coerente em termos de plausibilidade e, portanto, tornou-se paradigmática. Quer dizer: na imagem do messias crucificado e ressurreto – este que venceu a morte e os seus temores – o judeu piedoso encontrou esperança e sentido para as dores do seu tempo.

Diante do que até aqui fora dito, aos poucos se ingressa noutro elemento sociológico de suma importância e que, tão logo, tornar-se-á cada vez mais imprescindível para essa análise. De fato, os fenômenos anômicos que, sumarizados, representam o sofrimento, o mal e – sobretudo – a morte, necessitam ser compreendidos e explicados de modo que a ordem social permaneça legítima. A toda forma de explicação que se dê às diversas faces do sofrimento, que faça uso de legitimações religiosas, pode-se chamar teodiceia. Tal conceituação sociológica faz-se caríssima para o trabalho aqui elaborado (BERGER, 1985, p. 65). A teodiceia imbuí sentido para o compêndio de sofreres inerentes à vida, aliás, o *nomos* de uma sociedade é uma tentativa de infundir sentido a todo tipo de experiência recorrente na vida de um indivíduo ou de um grupo social. A teodiceia, por sua vez, procura no transcendente esse sentido para as experiências mais doloridas do ser humano. Falando sobre o papel elementar da teodiceia diante do sofrimento, Berger afirma: “Não só o desastre natural, a doença e a morte precisam ser explicados em termos nômicos, mas também as desventuras que os homens infligem no decurso da sua interação social” (BERGER, 1985, p. 71). Estes fenômenos anômicos requerem lugar de significação na biografia de cada sujeito.

Max Weber propôs os mais diferentes tipos de teodiceia², tendo em vista a notável presença dela na diversidade de religiões que se espalham pelo globo. Não é pretensão descrever cada uma delas aqui. Basta, por agora, notar a tipologia que perpassa a teodiceia quando esta projeta para os tempos vindouros as compensações pelo sofrimento anômico do presente. Diga-se, de outro modo, projeta tais compensações para a vida futura ou para o futuro pós-morte. Dessa forma, o sofrimento toma seu significado através do consolo do porvir. Ainda nesse tempo futuro, a justiça que pune os maus e recompensa o justo será finalmente feita. Por conseguinte, a teodiceia é parte fundante de diversas manifestações de natureza escatológica, tais como o messianismo e o milenarismo.

É de real importância a associação que Berger faz de algumas manifestações religiosas – messianismo, milenarismo e outras – com períodos históricos de crises naturais ou sociais, pois, o que está sendo proposto consiste em dizer que os judeu-cristãos se ajustam muito bem nesse quadro de manifestações escatológicas. Por assim dizer, acredita-se que o desastre social – resultado da revolta judaica em meados de 70 – foi o principal elemento constituinte da identidade messiânica das comunidades judaico-cristãs.

A ardente expectativa da *parusia* presente no imaginário das primeiras comunidades cristãs – sejam elas de natureza judaica ou gentia – pode ser identificada na diversidade de escritos do Novo Testamento. Esta espera escatológica dos últimos dias é a reverberação mais estridente do domínio romano que perdurou ao longo dos primeiros séculos da era cristã, é a evidência mais concreta de um momento de desmanche cultural. Em outras palavras, a *parusia* de Jesus foi o mais forte berro de dor destas comunidades, protestando por alívio e justiça.

No que tange a uma compensação no pós-morte, a teodiceia cristã distancia-se das teodiceias veterotestamentárias do Judaísmo traditivo. As palavras de Berger podem melhor esclarecer esta diferenciação:

Não basta mais procurar uma compensação divina em vida ou na vida dos descendentes. Lança-se o olhar para além da sepultura. Lá, pelo menos, o padecente será reconfortado, o homem bom recompensado e o mau punido. Em outras palavras, o após-vida torna-se local de nominação. É provável que tal transposição se produza na medida em que a teodiceia prototípica por autotranscendência tende a enfraquecer-se em plausibilidade (BERGER, 1985, p. 82).

No contexto judaico do século I, a teodiceia prototípica por autotranscendência refere-se à teologia traditiva judaica que, apesar das suas ramificações, tinha seus fundamentos na Lei e no templo. Esta teodiceia prototípica

² Cf. WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991, p. 279-418.

enfraqueceu-se sobremaneira em plausibilidade no decorrer da revolta judaica, chegando à perda de sentido com a destruição do templo. Neste ínterim, a subjetividade coletiva dispôs-se à possibilidade de substituição da teodiceia prototípica judaica pela teodiceia cristã do além-morte. O monoteísmo radical – orientado pelo deuteronomismo bíblico – provavelmente foi um fator de problema para a teodiceia judaica no período de subjugo romano. Isto pode ser dito, de outro modo, através da seguinte questão: “como Deus pode permitir...?”. Esta pergunta recorrente traz à luz a incoerência do sofrimento assistido passivamente por um Deus de todo poder e toda ética (BERGER, 1985, p. 85). Incoerente, também, se considerarmos um Deus que, de acordo com as narrativas do Primeiro Testamento, promete libertar e guardar seu povo eleito de toda forma de jugo estrangeiro. Tais incoerências, portanto, revelam a essencialidade destas teodiceias, uma vez que estas procuram justificar o Deus bíblico perante a existência do mal. Nesse sentido, a mitologia cristã construída em torno do homem Jesus, em termos outros, fora concebida com o propósito último de salvaguardar o antigo Deus canônico desacreditado pela realidade, ela existiu como uma sofisticada teodiceia que ofereceu sentido àquele mundo social em ruínas (MILES, 2002, p. 280).

O problema da teodiceia prototípica judaica se agrava, sobretudo, quando a idolatria já não é mais fator empírico para justificar o mal que aflige o povo. Deve-se ter ciência que a idolatria fora, por diversas vezes, usada para explicar o mal e o domínio estrangeiro, principalmente quando se faz referência às adições deuteronomistas na composição do texto bíblico.³ Finalmente, quando toda a responsabilidade do mundo recai em um só Deus, o problema da teodiceia se complica. De modo que, para justificar a ausência e a passividade desse Deus, desenvolve-se escatologias e, por assim dizer, teodiceias voltadas para o além-túmulo. Afinal, se a vitória almejada não pode ser conquistada nessa vida, por que não lhe transferir para outra vida ainda por vir?

O templo fantasma – duas seitas ascendem

Seria sobretudo penoso pormenorizar todos os influxos e as incontáveis correntes de afluência social derivadas da queda do templo de Jerusalém. Mais do que uma tragédia política, a destruição do templo descentralizou a ordenação cultural e religiosa que por séculos propôs sentido à história do povo judeu. No crepúsculo destes dias, o elo entre *Iahweh* e seu povo desvaneceu,

3 Cf. GERSTENBERGER, E. “A comunidade de fé ‘Israel’ após as deportações”. In: GERSTENBERGER, E. A. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007, p. 249-295.

apenas o caos se impôs à instituição simbólica de outrora. A sobrevivência do Judaísmo carecia, a partir daí, de uma nova síntese religiosa e social, e ao processo de reformulação do Judaísmo no pós-70 deu-se o nome de “Judaísmo Formativo”. Este termo denota a fase de desenvolvimento do Judaísmo após a guerra de 70 (OVERMAN, 1997, p. 45).

E, neste ínterim, também os judeu-cristãos se sobressaíram – como bem nota Armstrong, a seguir:

Depois da destruição do templo, os cristãos haviam sido os primeiros a se manifestarem com a pretensão de se tornarem a autêntica voz judaica, e de início parecem não ter tido rivais significativos. Nos anos 80 e 90, eles estavam se tornando desconfortavelmente cômicos de que algo de extraordinário acontecia. Os fariseus iniciavam um assombroso re florescimento (ARMSTRONG, 2007, p. 80).

O ressurgimento do farisaísmo torna-lhe o primeiro rival à altura das comunidades cristãs. Este fato, segundo Armstrong, explica o ódio recíproco entre as duas segmentações do Judaísmo. Ademais, é relevante notar que os romanos, em sua supremacia militar, trouxeram ao chão a morada de Deus, e o Judaísmo perdera por ora o seu núcleo político-religioso central. Todavia, perdera só por um breve instante, afinal, tão logo os judeus – cristãos e fariseus – ergueriam novas moradas para *Iahweh*. Ou, em outras palavras, a todo custo tentou-se repelir o perigo da *anomia*, todo aquele sofrimento exigia respostas na esfera do sagrado. Eis, enfim, um lugar fertilíssimo para o surgimento de novas teodiceias.

Na empreitada de formação dessa nova síntese do Judaísmo no mundo pós-70, o farisaísmo fez-se mais do que essencial, a ponto de torna-se basilar para o Judaísmo que se reconstruía. O modo de proceder dos fariseus fez do seu sistema uma opção viável para a maioria dos judeus piedosos, ainda atemorizados pelos eventos da revolta judaica. A despeito da crença popular de que os judeus seriam capazes de reconstruir o templo, os fariseus propunham uma espiritualidade por demais adequada ao momento imediatamente posterior à guerra de 70. O farisaísmo se lançava na busca de construir uma vida cotidiana em torno de um templo imaginário – um fantasma –, de modo a fazer de cada judeu um verdadeiro sacerdote. Enquanto cada judeu preservasse os ritos sagrados em seu próprio lar, o templo continuaria a existir. A observância do sábado e das leis de pureza devolveu ao povo a segurança de, outra vez, ser parte de uma ordem sagrada (ARMSTRONG, 2007, p. 82). No entanto, imbuir na mente dos judeus o fantasma do templo de Jerusalém ainda não era o bastante, necessitava-se ainda mais: revisitar as escrituras sagradas para responder às perguntas e aos gemidos de um mundo social quedado.

Fazer de cada judeu o templo vivo e santo de Deus, e revisitar os textos sagrados em busca de respostas à crise social presente também foram caminhos aventurados pelas comunidades judaico-cristãs, de modo a estabelecer uma histórica rivalidade entre fariseus e cristãos, claramente expressa nos evangelhos canônicos. Enfim, deve-se notar que, aos poucos, o farisaísmo também assumia seu lugar no mundo pós-70.

As semelhanças entre o Judaísmo que reconhecia Jesus como seu messias e o Judaísmo farisaico cresciam, afinal, ambos foram os grupos remanescentes de maior expressividade depois da guerra judaica. Armstrong põe em vista mais semelhanças: “Quando dois ou três fariseus estudavam a Torá juntos, descobriam – como os cristãos – que a *Shekbinah* estava entre eles” (ARMSTRONG, 2007, p. 83).

A sublime tarefa de substituição do templo destruído foi assumida tanto pelas comunidades cristãs como pelo farisaísmo. Quer dizer, a queda do templo deixou um vazio caótico, o qual o messianismo cristão e o farisaísmo encarregaram-se avidamente de preencher. Tal responsabilidade sagrada fora assumida por ambas as facções. A *Mishnah*, por exemplo, tornara-se, aponta Armstrong, o Novo Testamento dos rabinos. Tendo em vista que, semelhante às escrituras cristãs, a *Mishnah* enxergou o Primeiro Testamento apenas em seu aspecto legitimador do Judaísmo reorganizado no mundo pós-70. A coleção formidável de preceitos legais contidos na *Mishnah* trazia o templo de volta à vida do judeu comum. Permitindo que ele, outra vez, pudesse viver em santidade (ARMSTRONG, 2007, p. 95).

O templo quedado desencadeou o surgimento de muitos novos testamentos, cada comunidade judaica reagiu a seu modo à tragédia de 70. Contudo, no fundo de cada literatura produzida, permanecia incólume uma ausência compartilhada, o fantasma do templo perdido. A necessidade de novas literaturas sagradas, da parte de cristãos e de rabinos, evidencia o quanto aquele velho imaginário sociorreligioso fora acometido pela guerra, até tornar-se obsoleto. Mesmo averiguando os evangelhos em termos estritamente literários – lendo-os como se lê uma biografia –, Jack Miles também reconhece a relação existente entre a revolta de 70 e o novo rosto de Deus, uma imagem pós-70, concebida sobre os escombros de um velho mundo torturado e crucificado pelos romanos:

[...] o judaísmo rabínico e o cristianismo viam como necessária a revisão da personalidade de Deus como foi entendida até a destruição do templo de Jerusalém no ano 70 da era cristã, episódio que marcou o desaparecimento de qualquer outra variedade de judaísmo oficial ou oficioso. [...] a revisão cristã entrou em seu período mais criativo após 70 d.C., e a rabínica, pouco depois de 135 d.C. A história do Evangelho, na qual o Deus judaico é condenado, torturado e executado pelo opressor estrangeiro dos judeus, é um modo particularmente

violento e dramático de anunciar que aquele Deus não é mais um guerreiro preparado para resgatar os judeus da opressão estrangeira [...] (MILES, 2002, p. 259-260).

Templo e evangelhos

Passado o terror da guerra que assolou a Judeia no final do primeiro século, o povo judeu pôs-se à procura de outro eixo – que fora anteriormente o templo – para centralizar-se e fiar as suas vidas. Duas forças ordenadoras insurgiram após o ruir do templo, a saber: a Torá, para o farisaísmo; e a figura emblemática de Jesus, para as comunidades cristãs. As palavras de Armstrong podem elucidar melhor o que está sendo dito:

Os fariseus da época de Mateus afirmavam que o estudo da Torá introduziria os judeus à presença divina (*Shekbinah*) que outrora eles haviam encontrado no templo: “Se dois sentarem-se juntos e as palavras da Torá estiverem entre eles, a *Shekbinah* descansará entre eles”. Mas Jesus prometeu: “Onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estarei com eles (Mateus 18,20)”. Os Cristãos encontrariam a *Shekbinah* por intermédio de Jesus, que havia agora substituído o templo e a Torá (ARMSTRONG, 2007, p. 74).

A maneira de ler os textos sagrados também sofreu alterações interessantes neste período em destaque. Segundo Armstrong, a exegese *peshet* tornou-se um elemento literário constituinte dos evangelhos canônicos. A busca por novos significados para as escrituras do Primeiro Testamento tornou-se costumeira no Judaísmo de natureza cristã, principalmente após a queda do templo sagrado. Assim, não era incomum deparar-se na leitura dos textos sagrados com mensagens, ocultas no passado, agora reveladas e aplicadas para a própria comunidade que as lia (ARMSTRONG, 2007, p. 65).

A história dos caminantes de Emaús, descrita pelo evangelho de Lucas (Lc 24, 13-34), expressa sinais vívidos da exegese *peshet* praticada pela comunidade lucana. Manifesta também como essa exegese tornara-se mais do que um simples estudo da Torá, uma vez que atingia o coração daqueles que procuravam novos significados para a Lei e os Profetas. Nesta história, dois discípulos de Jesus encontram-se perturbados pelo terror dos primeiros dias seguidos após a crucificação. Assim como muitos cristãos daquela comunidade, esses discípulos estavam desesperançados, a ponto de deixarem Jerusalém e voltarem para suas antigas vidas em Emaús. De repente, um estranho os aborda. Vendo o desespero destes homens, expõe a eles as Escrituras, tornando claro – através da Lei, de Moisés e dos Profetas – que o messias devia sofrer antes de entrar na sua glória. Esta busca por novos significados para as Escrituras iluminou e redirecionou a jornada destes discípulos, de forma tal que seus corações arderam enquanto o estranho reinterpretava as Escrituras Sagradas. Por fim, para surpresa deles, perceberam que haviam estado o tempo todo na presença de Jesus. E agora, embebedos pela esperan-

ça da ressurreição, eles voltam para Jerusalém dando continuidade à missão. Armstrong, com maestria, toca no papel elementar dessa exegese para os evangelhos canônicos, quando escreve: “O *pesher* cristão era uma disciplina espiritual, enraizada na dor e na perplexidade, que falava diretamente ao coração e o iluminava” (ARMSTRONG, 2007, p. 75).

Os quatro evangelhos canônicos sinalizam a contundente relação entre as comunidades cristãs e o templo destruído. O evangelho de Marcos, por sua vez, manteve uma preocupação especial com o templo, isto porque se encontra mais próximo do evento de sua queda (ARMSTRONG, 2007, p. 72). O fim do templo foi compreendido como o fim do Judaísmo como fora conhecido até então. Uma ruptura radical fora posta na boca de Jesus, quando ele diz: “Ninguém põe vinho novo em odres velhos. Do contrário, o vinho romperá os odres, levando a perder tanto o vinho como os odres” (Mc 2, 21-22). Imersa profundamente no contexto da guerra judaica contra Roma, a comunidade de Marcos visualizou na queda do templo o primeiro sinal do terrível apocalipse que estava prestes a sobrevir àquela geração: “E, saindo ele do templo, disse-lhe um dos seus discípulos: ‘Mestre, olha que pedras, e que edifícios!’. E, respondendo Jesus, disse-lhe: Vês estes grandes edifícios? Não ficará pedra sobre pedra que não seja derrubada” (Mc 13,1-2). Mais adiante, Jesus aloca sua predição sobre tempo: “Na verdade vos digo que não passará esta geração, sem que todas estas coisas aconteçam” (Mc 13,30).

O evangelho de João dista um pouco mais da destruição do templo, contudo, relaciona-a a momentos centrais da vida de Jesus. Nesta etapa da história de Jesus, ou seja, no período de composição deste evangelho, o *Logos* que era desde o princípio tornou-se o único lugar onde acampou a presença divina, tendo em vista que o templo já não existia mais. Igualmente, durante a festa de Sucot – cerimonial realizado no templo –, Jesus afirmava em afronta ser a luz do mundo, pouco antes também dizia ser a água viva para todo aquele que tinha sede. Isto ele o fez aludindo à água utilizada no cerimonial e à luz das tochas do templo acesas por conta da festa (Jo 7,37 e 8,12). De certo modo, intenta-se demonstrar que o evangelista também reconheceu Jesus como maior que o templo e, por assim dizer, Jesus assumia a função deste último de se fazer a morada Deus. Em outras palavras, Jesus era a luz do templo, a água sagrada do templo, Jesus era o próprio templo vivo – lugar onde reside a presença divina. Essa substituição consciente do templo foi norteadora na escola joanina.

Conclusão

A fim de revisitar o mito fontal do Cristianismo – a morte e a ressurreição de Jesus – este trabalho deteve-se nas influências da destruição do

templo sobre a compreensão deste evento originário da fé cristã. De criminoso crucificado a messias ressurreto, um movimento de consciência tal como esse – que percorreu o imaginário religioso judaico do primeiro século – de certo careceu de não menos que grandes mudanças no âmbito social. Entre muitas transformações socioculturais ocorridas na Judeia da segunda metade do primeiro século, esse artigo destacou a destruição do templo de Jerusalém como evento central de mudança de *ethos* social, capaz de solver as antigas cosmovisões religiosas e abrir espaço de plausibilidade para o surgimento de novas compreensões do sagrado.

Procurar novos significados para a Torá e os Profetas, à luz da queda do templo, não foi uma prática incomum no Judaísmo, nem restrita às comunidades cristãs. É notável o aflorar de escritos *pesher* após a destruição do templo. Assim como a destruição do primeiro templo de Jerusalém desencadeou a escrita de uma significativa parcela do Primeiro Testamento, a destruição do segundo templo semeou um processo literário semelhante. Armstrong ressalta que “em meados do século 2, quase todos os 27 livros do Novo Testamento estavam concluídos (ARMSTRONG, 2007, p. 68)”. Além das escrituras canônicas, outros tantos escritos considerados apócrifos surgiram incontrolavelmente após a queda do templo. Dentre estes, destacam-se, também, os muitos evangelhos gnósticos.

A proximidade desses textos à invasão romana de Jerusalém os fez um reflexo literário desse período de caos social. É nesse íterim que tomamos os evangelhos como resposta iluminada pelo evento Jesus Cristo ao evento destruição do templo. Os judeu-cristãos, assim como todas as outras seitas judaicas, foram profundamente afetados pela guerra de 70. A seita cristã, entretantes, enxergou na face do sofrimento a revelação de uma nova realidade, a inauguração do novo reino messiânico e o fim do Judaísmo como fora até aquele momento.

A revelação cristã se tornou, indissolavelmente, coerente para aquele judeu histórico envolto na desolação que Roma infligiu sobre Jerusalém. Esse abalo à cosmovisão judaica prototípica levou à fortificação e à expansão de seitas periféricas, das quais, entre outras, destacamos o Judaísmo-cristão com suas inserções gentílicas e o farisaísmo rabínico. Sobre as ruínas do templo, o movimento de Jesus tornou-se um paradigma intensamente reverberante àquele mundo cultural violentado pelos romanos.

Por último, o artigo realçou a destruição do templo de Jerusalém como evento principal que desfez o escândalo da cruz, uma mudança de *ethos* social que afetou a postura religiosa do judeu remanescente no pós-70. Em termos sociológicos, de que outro modo um criminoso crucificado tornar-se-ia – tem-

pos depois – o próprio filho ungido de Deus? Ora, somente um abalo social de força sísmica poderia permitir a expansão de um movimento que – em suas origens – preconizava pecadores, prostitutas, coletores de impostos, samaritanos e estrangeiros em detrimento de sacerdotes e doutores da Lei, representantes legitimados pelo próprio *Iahweh*. Crer no sofrimento como motor social – que era desde o princípio – gerador de rupturas radicais de cosmovisões. A dor muda o estado das coisas, ela mata deuses e gesta deuses. O judeu sofredor via na cruz sua própria agonia e, dependurado nela, o seu salvador.

Esta discussão, obviamente tratada em linhas gerais, do conceito de teodiceia aplicado ao mundo judaico da metade final do primeiro século possibilitou realçar as posturas existenciais de um povo perante o sofrimento e, por assim dizer, perante os fenômenos anômicos recorrentes em suas experiências sociais. Além disso, demonstrou a importância decisiva da religião na superação desses eventos trágicos que desencadeiam *anomia*. Em síntese, rupturas radicais do mundo social provocam mudanças essenciais nos sistemas religiosos socialmente estabelecidos – os acentos deste trabalho corroboram neste sentido.

Referências bibliográficas

- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 2006.
- ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: uma biografia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011. Edição revista e atualizada no Brasil.
- FEUERBACH, Ludwig. *The essence of christianity*. Nova York: Haper e Row, 1957.
- GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2007.
- JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém nos tempos de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- MILES, Jack. *Cristo, uma crise na vida de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo*. São Paulo: Loyola, 1997.
- VOLKMANN, M. Jesus “destruiu” o templo – a igreja o reconstruiu? *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, vol. 30, n. 3, p. 244-255, 1990.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1991.

Submetido em: 3-4-2018

Aceito em: 28-5-2018