

JAN ASSMAN, *Aegypten*. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, 2.^a ed., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1991. 287 pp. ISBN 3-17-011768-8.

Aegyptus

*deorum in terras suae religionis merito
sola deductio, sanctitatis et pietatis magistra*

«Egipto, país único, que por força da sua religião traz os deuses até à terra, mestre de santidade e piedade!»... exclamava Asclepius embevecido, na Antiguidade clássica tardia (*Corpus hermeticum*, c. 25). O Autor faz da citação, que transmite ao Ocidente a memória ainda viva da religião egípcia, pórtico de entrada e quase divisa de uma Obra profunda, original e, mesmo assim, acessível às várias categorias de leitores a que se destina — «historiadores, cientistas e sociólogos da religião, teólogos, antropólogos culturais e mormente a leitores para quem religião e cultura significam alguma coisa, mesmo sem predisposição profissional imediata» (p. 8, Prefácio). A profundidade está em ir além dos bons e recentes tratadistas da matéria: os três contrastes entre religião egípcia e religiões reveladas (S. Morenz) nem são específicos do Egipto nem dizem mais do que toda a gente sabe (p. 8); não se pode seguir E. Hornung (*Der Eine und die Vielen*), negando à religião egípcia o conceito de «deus» para além do mundo dos deuses; dedicar-se à religião egípcia incluindo realza, ética, antropologia religiosa, juízo dos mortos e imortalidade (como o fez recentemente «de modo admirável» Helmut Brunner, p. 14) seria permanecer numa acepção lata de religião (realização da *maat*, com moral e direito, p. 15). A originalidade vê-se na maneira de encarar a religião *stricto sensu* — relação com os deuses e satisfação dos mortos — e na distinção entre dois níveis de pensamento teológico — a «teologia implícita» na vivência religiosa e a «teologia explícita» dos pensadores

da religião. Nestes dois pólos se centra a Obra. «Teologia implícita e teologia explícita têm de per si (von Haus aus) um tema inteiramente diferente, referem-se a horizontes completamente diferentes da experiência do mundo. Teologia implícita não tem a ver com questões de origens ou de fim dos tempos, de justificação do mundo, do mal. Gira à volta das acções sagradas que se realizam no culto, as quais interpreta como realidade cósmica, e como as narra a respeito dos deuses. Teologia implícita é necessária e essencialmente ‘constelativa’, vive e morre com a diferenciada e ‘constelada’ pluralidade dos deuses. Em cada uma das suas três dimensões está excluída a unicidade de deus. Em culto, cosmologia e mito ‘deus’ não tem lugar. Também necessária e essencialmente toda a teologia explícita no Egipto é ‘transconstelativa’. Não há constelação em que ‘deus’ possa entrar para o lado dos deuses. (...) Com os meios do mito não se deixa agarrar a ideia da unicidade de deus, em todo o caso não como realidade actual e presente.» (p. 22) A teologia implícita nas «três dimensões da proximidade de deus» (a local ou cultural, a cósmica, a linguística ou mítica) ocupa a primeira parte, concebida como «entrada histórica», capítulos 2-6, pp. 25-191, sendo o cap. 5 dedicado ao mito e o 6 a uma conclusão geral. Não que o pensamento teológico esteja ausente das várias formas de vivência. «Há certamente uma quantidade de línguas sobre a terra, das quais não se acha uma gramática em nenhuma biblioteca. Mas com a mesma certeza, não há uma única língua que não possua gramática. A noção de gramática está tão implícita na noção de língua como a prática ou ‘performance’ de falar pressupõe o domínio das regras (‘competências’) correspondentes, e isto em absoluta independência do facto de estas regras existirem na forma impressa de uma gramática ou não. (...) Não podemos, portanto, pôr-nos a questão se a religião egípcia tem implícita uma teologia, mas apenas a questão, como se exprimia esta teologia. Esta pergunta devia ser respondida com o instrumento analítico das três ‘dimensões’» (pp. 180-181).

O que é e como nasceu no Egipto a teologia explícita mostra-se à entrada da segunda parte (cap. 7, pp. 192-198). E surge-nos logo na sua historicidade, em oposição à relativa a-historicidade da teologia implícita. Não que seja ocioso perguntar pelo nascimento, desenvolvimento e apogeu de cada uma das «proximidades» (um período de declínio como o III Intermediário, entre 1000 e 700 a. C., foi um apogeu da dimensão local da experiência de deus). Mas a teologia explícita, que toma a forma de discurso, «é um fenómeno histórico que precisa de explicação, inteiramente ao contrário da ‘teologia implícita’, que se entende por si mesma só por se dar um encontro com os deuses, como

a gramática de uma língua se entende por si própria. O surgir de um discurso teológico explícito, pelo contrário, não se entende por si mesmo. Podem muito bem pensar-se religiões que se avêm sem teologia explícita, e mesmo no antigo Egípcio os começos da teologia explícita são relativamente tardios.» (p. 193). Encetaram, segundo o Autor, no Império Médio e desenvolveram-se no Império Novo, chegando à formulação de uma nova ideia de deus que transformou a religião. Curioso é este discurso teológico ter nascido em lugar (literatura) exterior à religião, meios sapienciais (*Admonições de Ipuwer, Instrução para o Rei Merikaré*) e não sacerdotais (pp. 192-194), pois nem sequer havia ainda clero profissional (este só aparecerá no Império Novo). Verdadeiramente, teodiceia ainda não é teologia, mas apenas um caminho para ela. Percorrida a «Teodiceia e teologia do Império Médio (cap. 8, pp. 198-221: *Ipuwer, Merikaré, Textos dos Sarcófagos 1130 e 80*), termina-se com «Os novos deuses» (cap. 9, pp. 221*285: Amon-Ré, o deus da religião de Amarna e a sua religião, Amon e Aton).

Eis uma Obra a estudar, mais que a 1er. Com materiais geralmente conhecidos, o egiptólogo de Heidelberg oferece-nos uma visão profunda da vivência e inteligência da religião egípcia. Toda a gente sabe, por exemplo, que «como religião natural, a religião egípcia não tem nada de muito próprio» (p. 68). Mas o Egípcio distinguiu-se pela minúcia com que descreveu a natureza concebida religiosamente (pp. 70-77), como ligou natureza e cultura (p. 79), como concebeu a natureza não como algo de estático, mas como tensão dramática. «Natureza e cosmos — não se recomenda introduzir aqui uma distinção — aparecem ao Egípcio como complexo operacional de forças benéficas, maléficas e ambivalentes, nas quais estão deuses em acção uns com os outros e uns contra os outros. O culto tem a função de estimular a bênção e afastar o mal, introduz-se assim neste complexo operacional como có-agente. Subjaz a isto uma imagem do mundo a que se desejaria chamar 'dramática' e sob duplo aspecto: porque o mundo consta de acções, em todo o real se produz a acção de um deus operante e o homem tem parte nesta realidade dramática agindo na figura do rei; mas 'dramática' também no sentido de que a realidade está permanentemente em jogo, é resultado de um sair-se bem, que deve ser constantemente conquistado e de modo nenhum se entende por si mesmo. (...) esta visão dramática da realidade não só conta com a possibilidade da catástrofe, põe até conscientemente esta possibilidade para a afastar ou — na magia — pôr os deuses sob pressão» (pp. 84-85).

Veja-se o enquadramento histórico do singular acontecimento que foi a religião de Amarna. «Presentes, tributos e mercadorias vinham

de todas as partes do mundo: de Micenas e Cnossos, dos Hititas e Assírios, do Mitanni e Babilônia, da Líbia, da Núbia e do longínquo Punt. Pôs-se frequente e convincentemente o universalismo da religião de Amarna em ligação com os processos históricos do Império Novo — a ascensão do Egípcio a 'potência mundial' num campo de tensões políticas ordenado pelo direito das gentes. Desejaríamos manter esta ligação e apenas precisar que não se trata aqui de uma especificidade da religião de Amarna mas de um 'espírito do tempo' (Zeitgeist) da época, de uma revolução cognitiva que já encontra a sua expressão teológica antes de Amarna e domina toda a religião do Império Novo. A situação política geral do tempo forma o contexto histórico da 'nova teologia solar' e esta, por sua vez, forma o contexto teológico específico da religião de Amarna» (p. 240). Mas há que ir além do contexto. A religião de Amarna continuou o discurso teológico da teologia solar (pp. 234-235, 242) e elevou o «monoteísmo implícito» do Grande Hino do Cairo a «ortodoxia explícita» (p. 235). Mas não é lícito simplificar desta maneira. Amarna foi, por um lado, a negação da tradição e a primeira religião fundada da história (antes do Javeísmo mosaico, do Budismo e do Cristianismo). Mas foi também um movimento restauracionista de tendências atávicas (dimensão cósmica), em oposição à nova dimensão da proximidade de deus na história. O Egípcio do Império Novo começara a experimentar uma nova proximidade de deus — a da vontade livre de deus e da sua irrupção no destino do homem e do mundo — e confrontava-se com um deus novo (Amon-Ré). Mas «Amon é um deus novo, não porque o seu nome só agora ocorra nas fontes ou o seu culto só agora fosse fundado — ambos remontam em Tebas ao Império Antigo —, mas porque se dá a conhecer de um lado ou de um modo novo, porque se ligam com o seu ser novas experiências religiosas que não se enquadram nas dimensões tradicionais da proximidade de deus experimentável. A característica mais determinante deste deus novo é a sua vontade e a desconcertante espontaneidade e 'virulência' com que traduz em acto a sua vontade e intervém na história» (p. 227; cf. pp. 229, 231). Aton era um deus novo, não apenas por consolidar e levar às últimas consequências a nova teologia solar, mas sobretudo por ter transformado a teologia em religião (p. 243). Novo, porque reduziu a providência ao casal régio; mas profundamente «reaccionário» e restauracionista. Se Amon era o deus que saía em procissão ao encontro dos seus, em Amarna é Akhenaton que se estadeia em procissão. Era Amon o deus cuja palavra criava a realidade, falta agora toda a resposta. Era Amon instância ética, juiz e auxílio dos homens, é agora o rei que toma essas tarefas a seu cargo.

Era Amon o deus de cada um, Amarna reduz a filiação divina a pura relação criatural indiferente à atitude religiosa do crente. Nestes quatro aspectos da nova dimensão entrou o rei para o lugar de Amon. Do ponto de vista do faraó, este recalçamento da quarta dimensão da proximidade de deus representa «a reconquista de um bastião perdido ou ao menos ameaçado» (p. 257; cf. pp. 254-256). Do ponto de vista dos deuses Amon e Aton, é «a confrontação de cosmos

— como segunda (dimensão) absolutizada em Amarna — e história, enquanto quarta dimensão de proximidade de deus oprimida em Amarna» (p. 254). Amarna foi mais que uma religião — foi uma cultura, «um novo estilo, uma nova iconografia, uma nova arquitectura templária, uma nova língua escrita, para apenas mencionar o que mais salta à vista» (p. 243). E foi menos que uma religião. Longe de imaginar, com S. Freud (*Der Mann Moses*), que o monoteísmo bíblico remonta a Amarna, temos de dizer que o discurso teológico de Akhenaton se reduz a uma filosofia natural. «O deus chama-se regularmente, quando não se nomeia com o seu longo nome teológico, «‘Sol vivo’» e a palavra *Neheh*, ‘templo pleno’, usa-se como outro nome próprio do deus. Pondo entre parênteses todos os outros aspectos da unicidade, que a teologia ‘aditiva’ de Amon da XVIII dinastia acumulara sobre o seu deus — deus primordial, deus criador e sobretudo... instância ética —, a teologia de Amarna concentra-se no único aspecto de deus da vida e procura, numa peculiarmente explícita e penetrante descrição de realidade visível, referir tudo à sua única fonte de vida — o Sol. Estamos aqui menos na origem das religiões mundiais monoteístas do que da filosofia natural e, caso se tivesse imposto esta religião, teríamos a esperar mais um Tales do que um Moisés» (pp. 248-249).

· Sirvam estas reflexões de amostra da originalidade e profundidade de uma Obra que não ignora a história nem a fenomenologia (neste aspecto à maneira de S. Morenz) da religião egípcia e vai muito além dos seus predecessores. Chame-se aos dois universos mentais «teologia implícita» e «teologia explícita», vivência e especulação (como tenho dito nas aulas), «primum quoad nos» e «primum quoad se» (como se exprimia o meu mestre Bernard Lonergan). A verdade é que «o conjunto de ambas faz a realidade de uma religião» (p. 179). É pena não haver um índice analítico que facilite o manuseio de uma Obra solidamente fundada em fontes e rica de referências bibliográficas.

José Nunes Carreira