

INTRODUÇÃO

Em algum momento entre a Idade do Bronze e a Antiguidade Tardia, uma guinada determinou o mundo em que vivemos de modo mais decisivo do que todas as alterações políticas. Foi a transição das religiões “politeístas” para as “monoteístas”, das religiões de culto para as religiões do livro, das religiões específicas de uma cultura para as religiões universais. Em suma: das religiões “primárias” para as “secundárias”. Estas, pelo menos da maneira como entendem a si mesmas, não se desenvolveram a partir das religiões primárias por um processo evolutivo, mas separaram-se delas por um ato revolucionário.

A distinção entre religiões “primárias” e “secundárias” remonta a uma sugestão do pesquisador Theo Sundermeier.¹ As religiões primárias existiram historicamente, durante séculos e milênios, no contexto de uma cultura, de uma sociedade e, na maioria das vezes, também de uma língua, às quais estão indissolavelmente ligadas. A elas pertencem os mundos de culto e os deuses da Antiguidade egípcia, babilônica e greco-romana. As religiões secundárias, por sua vez, devem-se a um ato de revelação e fundação. Erguem-se sobre as religiões primárias e distanciam-se delas, declarando-as pagãs, idólatras e supersticiosas. Todas as religiões secundárias -- que, ao mesmo tempo, são religiões do livro, universais e, talvez com a exceção do budismo, monoteístas -- desprezam as religiões primárias como “paganismo”. Embora tenham acolhido muitos elementos das religiões primárias em processos de “aculturação sincretista”, sua autoimagem é

marcada pelo *páthos* de uma “aculturação antagonista”. Possuem conceitos claros sobre o que é incompatível com sua verdade (ou ortodoxia). Essa guinada não contém só aspectos teológicos, no sentido de uma transformação no conceito de Deus; contém também um aspecto político, ao transformar religiões específicas de uma cultura em religiões universais. A religião transforma-se de um sistema inscrito nas estruturas estatais, linguísticas e culturais de uma sociedade, coextensivo a uma cultura e praticamente equivalente a ela, em um sistema autônomo, que se emancipa dessas estruturas, transpõe os limites políticos e étnicos e se insere em outras culturas. Essa guinada da religião de culto para a religião do livro possui também um aspecto midiático, pois não teria sido possível sem a invenção da escrita e seu uso para codificar verdades reveladas. Todas as religiões monoteístas, e também o budismo, apoiam-se num cânone de escrituras sagradas. Junta-se a isso um aspecto psico-histórico, identificado sobretudo por Sigmund Freud: a guinada para o monoteísmo, com suas exigências éticas, sua ênfase no homem interior e seu caráter como “religião paterna”, une-se a uma nova mentalidade e um novo conceito de alma que marcaram decisivamente a imagem do homem ocidental.

Por fim, essa guinada também é, de modo geral, uma transformação na imagem do mundo e, principalmente, na relação humana com o mundo. Esse é o aspecto mais investigado: o conceito de “era axial”, de Karl Jaspers, a interpreta como conquista da transcendência,² e o conceito de racionalização, de Max Weber, a interpreta como um processo de desencantamento do mundo.³

Uso o conceito de “distinção mosaica” para designar o ponto essencial dessa guinada. O aspecto decisivo, a meu ver, não é a distinção entre o Deus Uno e os muitos deuses, mas a distinção entre verdadeiro e falso na religião, entre o Deus verdadeiro e os deuses falsos, entre a doutrina verdadeira e as heresias, entre conhecimento e ignorância, entre fé e incre-

dulidade. Essa distinção é feita e eliminada, para ser reintroduzida posteriormente com outro sentido, mais intenso ou mais ameno. Em vez de falar de uma “guinada monoteísta”, com um antes e um depois claramente delimitados, podemos falar de “momentos monoteístas”, em que a distinção mosaica emerge com todo rigor – no primeiro mandamento, ou no primeiro e no segundo mandamentos, na história do bezerro de ouro, na separação dos casamentos mistos sob Neemias, na destruição dos templos pagãos na Antiguidade Tardia cristã – para então ser diluída e até mesmo esquecida na prática da vida religiosa, com suas inevitáveis concessões. Falarei sobre isso mais detalhadamente na terceira seção do primeiro capítulo. Aqui, interessa-me apenas o problema do tempo. A distinção mosaica não é um evento histórico que mudou o mundo de uma vez por todas, mas uma ideia reguladora, que desdobrou seu efeito transformador ao longo de séculos e milênios em surtos intermitentes. Somente nesse sentido podemos falar de uma “guinada monoteísta”. Ela não pode ser datada de modo que coincida com a distinção mosaica e muito menos com os dados biográficos de algum homem histórico chamado “Moisés”.

Antes dessa virada, existiam apenas religiões tribais e religiões “politeístas” nacionais e de culto, que resultavam de desenvolvimentos históricos. Depois, além dessas religiões históricas, existem também novas religiões que possuem as características distintivas de monoteísmo, de religião revelada no livro e de religião universal, mesmo que possamos questionar se o budismo é realmente um monoteísmo, se o judaísmo é realmente universal e até mesmo se o cristianismo é realmente um monoteísmo e uma religião do livro. Todas as novas religiões têm em comum um conceito enfático de verdade. Todas apoiam-se numa distinção entre religião verdadeira e falsa e, a partir disso, proclamam uma verdade que não se apresenta como complementar a outras verdades. Em vez disso, relega todas as outras verdades, tradicionais ou

concorrentes, à esfera do falso. Essa verdade exclusiva é a novidade. Seu caráter novo, exclusivo e excludente manifesta-se nitidamente também no modo de sua comunicação e codificação. De acordo com sua autocompreensão, ela foi revelada à humanidade; nenhum caminho poderia ter levado as pessoas até essa verdade seguindo a experiência acumulada ao longo das gerações; e ela foi documentada num cânone de escrituras sagradas, pois nenhum culto ou ritual teria sido capaz de preservar essa verdade revelada ao longo de séculos e milênios. Da força potencialmente universal dessa verdade revelada, as novas religiões secundárias extraem sua energia para o antagonismo, que lhes permite reconhecer e banir o falso, inserindo o verdadeiro numa construção normativa de diretrizes, dogmas, regras de vida e doutrinas de graça. Dessa energia antagonista e do conhecimento daquilo que é inconciliável com o certo, essa verdade obtém sua profundidade, seus contornos claros e sua força orientadora de ações. Por isso, talvez o termo mais certo para designar essas novas religiões seja o de “contrarreligião”.

Simultaneamente à verdade que proclamam, estas e somente estas religiões têm um antagonista que combatem. Somente elas conhecem pagãos, heresias, seitas, superstições, idolatria, magia, ignorância, incredulidade e todos os outros conceitos para o que denunciam, perseguem e excluem como formas de manifestação do falso.

Este ensaio não pretende propor um tratamento abrangente da guinada do politeísmo para o monoteísmo, acima descrita, ou das religiões primárias para as secundárias. Respondendo a perguntas e objeções críticas, desejo esclarecer e aprofundar a posição que defendi em meu livro *Moisés, o egípcio*.

Meu propósito aqui não é, porém, completar, continuar ou retificar esse livro. Pretendo aprofundar de forma ainda mais concentrada e abrangente as questões de que esse livro tratou superficialmente, de maneira mais ou menos inconsciente, e que só foram expostas como teses e temas

centrais pela recepção crítica que ele provocou. A teoria literária ensinou-nos a distinguir entre a “intenção do autor” e o “sentido” de um texto. Como autor do texto *Moisés, o egípcio*, tive o privilégio de experimentar a legitimidade dessa distinção. Para minha surpresa, somente na recepção crítica a tese da distinção mosaica desenvolveu-se como núcleo semântico, ou seja, como “preocupação” central desse livro. Quase todos entenderam o livro como uma contribuição para a crítica da religião e até mesmo como um ataque frontal ao cristianismo ou ao monoteísmo. No início, acreditei poder me defender dessa interpretação dizendo que essa não fora a minha intenção. Eu pretendia esclarecer um capítulo até então desconhecido da recepção do Egito no Ocidente. Bem conhecidos e estudados eram o entusiasmo do Renascimento pelo Egito, a redescoberta do *Corpus Hermeticum*, os livros de hieróglifos de Horapolo e os obeliscos romanos, o fascínio do século XVIII pelo Egito com suas esfinges, obeliscos, pirâmides e mistérios da maçonaria e, sobretudo, a “egitomania” do século XIX após a expedição de Napoleão e os tomos resultantes da *Description de l’Egypte*. Desconhecido, porém, era o capítulo que, nos séculos XVII e XVIII, havia sido escrito em torno da figura de Moisés, o egípcio, e que culminava na ideia ousada de que o monoteísmo bíblico teve origem no Egito, como uma transcodificação dos mistérios egípcios.

Eu pretendia rastrear esse capítulo redescoberto da história ocidental da memória do Egito desde suas origens na Antiguidade até as consequências percebidas na Modernidade. Tomado pela alegria do descobridor, talvez eu tenha exagerado na aplicação das cores. No fundo, buscava uma reconstrução histórica, ou melhor, “mnemo-histórica”, não uma argumentação teológica controversa.

Sou obrigado a reconhecer que esse argumento é irrelevante. O que conta aqui não é o “sentido subjetivamente pretendido”, mas o potencial de sentido contido num tex-

to, potencial liberado nas diferentes leituras e realizado nas interações de texto e leitor. Esse reconhecimento concorda plenamente com a abordagem metodológica de uma “história da memória”, realizada pelo livro em questão. Afinal, eu também não pergunto qual era a intenção subjetiva dos textos bíblicos e de outros textos, mas sim quais potenciais semânticos eles foram capazes de liberar ao longo das suas leituras. Assim, após quatro ou seis anos de um debate extraordinariamente vivo sobre *Moisés, o egípcio*, acato com gratidão esse potencial de sentido que se cristalizou em diferentes leituras para enfrentar as perguntas levantadas pelo conceito de distinção mosaica.

Essa crítica apresenta duas vertentes diferentes. Uns me acusam de ter introduzido a distinção mosaica; outros, de querer suprimi-la. Uns me acusam de insinuar que existe uma distinção na religião bíblica (se me permitem agrupar neste termo as antigas religiões de Israel, judaica e cristã) e, portanto, uma tendência excludente que, por natureza, lhe é estranha. Outros críticos me acusam de questionar uma distinção que seria constitutiva da religião bíblica e de todos os valores ocidentais que se baseiam nela. Ambas as acusações, apesar de diametralmente opostas, sugerem uma suspeita de antissemitismo: a primeira reconhece no conceito de distinção mosaica a implicação da intolerância; a segunda, na tendência de sua suspensão, a defesa de um retorno ao Egito, em prol do politeísmo, do cosmoteísmo e do reencantamento do mundo. Rolf Rendtorff afirma que “a distinção mosaica [...] não existe na Bíblia”; eu estaria impondo uma construção que lhe é alheia. Ela seria, como ressalta Klaus Koch, “uma antítese adotada a partir de modernas teorias da religião: [...] será ela adequada para determinações fundamentais de essência?” Na realidade, as transições teriam sido muito mais fluidas, com politeísmo e monoteísmo se sobrepondo de múltiplas formas, de modo que a distinção careceria de enraizamento na história real. A distinção mosaica seria uma construção teóri-

ca, que jamais existiu na “história real com seus fatores políticos, econômicos e sociais”. Erich Zenger e Gerhard Kaiser dão um passo além quando entendem essa construção como um tipo de pecado original. Zenger escreve: “Segundo Assmann, a distinção mosaica é o pecado original por excelência da história da religião e da cultura. Do ponto de vista do Egito, parece que o pecado entrou no mundo com a distinção mosaica.” Se é historicamente insustentável subordinar a distinção mosaica (entre religião falsa e religião verdadeira) à religião monoteísta, então é teologicamente problemático questionar essa distinção e defender sua superação. Karl-Josef Kuschel escreve: “Jan Assmann pretende substituir o monoteísmo bíblico por um cosmoteísmo. Assim, insere-se numa vertente tradicional que ele mesmo descreveu com palavras como ‘alquimia, cabala, hermetismo, neoplatonismo, spinozismo, deísmo e panteísmo.’” Erich Zenger me acusa da seguinte “alegação fundamental”: “Essa distinção (mosaica) causou tanta desgraça e violência no mundo que deve finalmente ser revertida. O preço que a humanidade pagou por ela tem sido alto demais.”⁴

Ambas as acusações são graves, mas, tendo em vista algumas passagens no meu texto, creio que se justificam e merecem uma análise mais profunda. Além disso, referem-se a problemas que não eram completamente claros para mim quando escrevi *Moisés, o egípcio*. Devo admitir até mesmo que continuo sem ter clareza em alguns pontos (não no que diz respeito ao “antissemitismo”). Por isso, tenho muito interesse em continuar o debate iniciado. Nunca tive a menor intenção de pretender substituir o monoteísmo – no qual meu espírito e minha alma estão enraizados – por um cosmoteísmo, que só conheci por meio de décadas de trabalho científico, mesmo admitindo que tal abertura exige alguma medida de empatia.

Os capítulos da primeira parte tentam não só responder aos meus críticos (referindo-me aqui não só às críticas publicadas no apêndice, mas também a objeções em discussões,

resenhas e cartas), mas também a objeções que surgiram dentro de mim ao longo do tempo e a pontos que acredito ter superado durante os últimos quatro anos, sobre os quais aprendi coisas novas.

No entanto, tentei me ater rigorosamente à temática do meu livro sobre Moisés. Tudo o que aprendi nos últimos anos devo, em primeiro lugar, aos meus críticos. Considero um grande presente a recepção que meu livro teve em disciplinas tão distintas. Esse presente é ainda maior, pois eu mesmo sou leigo na maioria dessas disciplinas, nas quais me inseri furtivamente com alguma desfaçatez.

Notas:

1 Theo Sundermeier, Art. “Religion, Religionen”, em: K. Müller, Th. Sundermeier (orgs.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* [Léxico de conceitos fundamentais da teologia missionária], Berlin 1987, 411-423, cf. também idem, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext* [O que é religião? A ciência da religião em contexto teológico], Gütersloh, 1999.

2 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munique 1949; veja Aleida Assmann, “Einheit und Vielheit in der Geschichte. Jaspers’ Achsenzeit-Konzept, neu betrachtet”, em: Shmuel Eisenstadt (org.), *Kulturen der Achsenzeit II* [Culturas na Era Axial] (veja n. 6), v. 3, 330ss.; idem, “Jaspers’ Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte”, em: D. Harth (org.), *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie* [Karl Jaspers. Pensar entre ciência, política e filosofia] Stuttgart, 1989, 187-205.

3 O teorema da Era Axial, de Jaspers, tem uma longa história, da qual ele pouco fala em seu livro. Ele baseia-se em observações e reflexões que remetem ao século XVIII. Já Anquetil Duperron, o iranista e descobridor de *Zend-Avesta*, percebeu a simultaneidade e o direcionamento igual dos processos de mudança religiosa desde a China até a Grécia no primeiro milênio antes de Cristo e falou de uma “grande Revolution du genre humain” (D. Metzler, “A. H. Anquetil-Duperron