

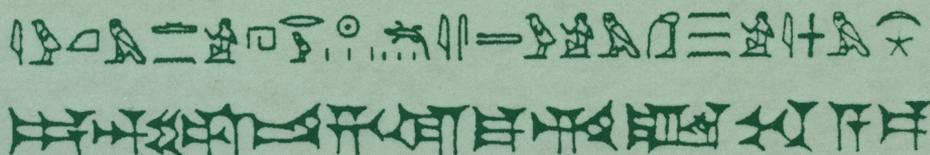
CADMO

Revista do Instituto Oriental
Universidade de Lisboa

10

Actas do Colóquio Internacional

SOCIEDADE, RELIGIÃO E LITERATURA
NO PRÓXIMO ORIENTE ANTIGO



O EGITO E AS ORIGENS DO MONOTEÍSMO

Por JOSÉ NUNES CARREIRA

*Professor da Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa (Instituto Oriental)*

A questão da possível origem egípcia do monoteísmo bíblico nasceu do triângulo Egito-Moisés-Bíblia, sobejamente e desde sempre conhecido de todos leitores e estudiosos da Escritura, conjugado com a assunção pacífica do monoteísmo de Moisés. Mas levou tempo a surgir. Nem a Patrística nem a Idade Média se lembraram de perguntar se o monoteísmo de Moisés teria algo a ver com o Egito e a sua religião. O Egito era a má memória da «escravatura» e opressão. Enterrou-se a imagem simpática e positiva do Egito (tempo de José e seus irmãos). Entre o Egito e «Israel» dos primórdios havia agora só antagonismo. Inimaginável qualquer elo de ligação, de origem nem falar, entre esse país hostil e idólatra e o mundo cristão.

O Renascimento começou a ver o Egito com outros olhos. Redescobertos os *Hieroglyphica* de Horapollon e o *Corpus Hermeticum*, Bíblia e Padres da Igreja perderam o monopólio da informação sobre a terra dos faraós. O Egito interessava por si próprio e puxou a atenção dos eruditos. Athanasius Kircher (1602-1680), um dos mais devotados e mais bem informados, tentou mesmo decifrar a escrita hieroglífica. Viu-se no Egito o berço da sabedoria e da teologia. O monoteísmo continuou de fora.

Foi preciso chegar ao Iluminismo para equacionar a questão da possível origem egípcia do monoteísmo bíblico. John Spencer (1630-1693) iniciou um debate que consumiria tempo e energias a algumas gerações de letrados (cristãos ortodoxos, deístas, livres-pensadores e maçons), até o judeu e ateu Sigmund Freud o encerrar.

Nada posso acrescentar à história da investigação, tratada exaustivamente por Jan Assmann. <1> Seja-me permitido, todavia, examinar com os meus próprios olhos dois expoentes qualificados do debate, Friedrich Schiller e Sigmund Freud, e sujeitá-los a outro enfoque. Tão só para aprofundar e melhor enquadrar as aquisições de Jan Assmann, não com a insensatez de pretender ressuscitar ideias mortas. A verdade é que nem a Egíptologia séria pôs termo à egíptomania, nem a investigação científica do Antigo Testamento parou a circulação de ideias vagas, confusas e erróneas sobre a história da religião de Israel, qualquer que seja o ponto de partida - ignorância, pietismo ou fundamentalismo.

I

Verdadeiramente, «o monoteísmo como tal não era coisa em que o próprio Israel (do Antigo Testamento) tivesse interesse especial; não se mediu nem provou por ele, como se mediu e provou pelo primeiro mandamento. Trata-se de um facto gnoseológico de que Israel nem sequer tomou consciência clara. »⁽²⁾ E a questão das suas relações com o Egípto nem sequer se podia pôr antes da Idade Moderna, pois não se cunhara ainda o termo «monoteísmo», um produto do Iluminismo. Já se tinha falado de «deísmo» (Pierre Viret, 1564) e «teísmo». Os platonistas de Cambridge juntaram o «monoteísmo», no âmbito da discussão filosófica sobre o conceito de Deus. O termo apareceu pela primeira vez em 1660 num escrito de Henry More, em polémica com o materialismo céptico de Hobbes e o pietismo dos puritanos. More distingue o Cristianismo, por um lado, de formas de religião antigas que parecem ter semelhanças com ele (como a Stoa panteísta); por outro, defende a ideia cristã de Deus contra a suspeita judaica de que ela não respeitaria a exigência de exclusividade. A argumentação contra ambas as frentes decorre sob o termo «monoteísmo». De certo modo, era a continuação da controvérsia entre Cristianismo e Judaísmo à volta da unidade ou unicidade de Deus. Com duas diferenças: enquanto no mundo antigo e medieval se enfrentavam duas religiões com a respectiva credencial de revelação, o Iluminismo opunha a razão emancipada a todas as reivindicações tradicionais de revelação.

O conceito começou por ter um carácter de exclusão: definia uma ideia de Deus que se distinguia de outras concepções, um Deus único que não é como os outros deuses. E acabou por se usar em sentido inclusivo: do Cristianismo estendeu-se à Antiguidade Clássica e ao Egípto, da teologia à filosofia.⁽³⁾ Neste sentido inclusivo é que se coloca a questão das raízes egípcias.

Ainda se esgrime sobre precisão conceptual. Será demasiado simplista definir monoteísmo como «creencia en un solo Dios transcendente y personal, por oposicion a la creencia en varios dioses (politeísmo) o al panteísmo (que identifica a Dios com el universo)».⁽⁴⁾ Entendido filosoficamente, «monoteísmo é a doutrina segundo a qual há um único Ser, altíssimo, absoluto, infinito e espiritual-pessoal, como o fundamento de toda a realidade experimentada do mundo, distinto deste, mas em tudo criacionalmente o suportando e penetrando.»⁽⁵⁾ De facto, o conceito ocidental de «monoteísmo» nasceu da crença judaica em Javé, libertada de conotações étnicas pela fé cristã e elevada ao nível das noções ontológicas com o auxílio de categorias filosóficas herdadas dos Gregos. Consciente ou inconscientemente, monoteísmo é inseparável de ideias como ser-eterno, ser-absoluto, onnipotência, transcendência... ideias mais que improváveis na cabeça de algum judeu do período persa ou cristão da Igreja nascente, por suposto monoteístas.⁽⁶⁾ Modestamente, talvez tenhamos de reconhecer com um egiptólogo que, «como muitos outros conceitos, não se pode definir o monoteísmo com o último rigor nem concretizar (*verwirklichen*) na realidade».⁽⁷⁾ «"Monoteísmo" não é expressão de linguagem científica bem definida, mas de linguagem coloquial (mesmo usada cientificamente).»⁽⁸⁾ Aplicada ao antigo Israel e ao Egito não reproduz o conceito de Deus do Antigo Testamento nem da religião egípcia; apenas projecta na Antiguidade pré-clássica reconstruções modernas sobre questões modernas.⁽⁹⁾

Além de coloquial e não científico, o conceito pode ser inapropriado e anacrónico, para debater um problema antigo. Mas é o nosso, e com ele temos de penetrar no pensamento antigo.

II

Poeta, dramaturgo, ensaísta e professor de História, F. Schiller foi «uma das cabeças mais lúcidas do Iluminismo alemão»⁽¹⁰⁾. A sabedoria e os mistérios egípcios inspiraram-lhe a balada *Das verschleierte Bild zu Sais* (1795).⁽¹¹⁾ Mistérios, Moisés e monoteísmo ditaram o conteúdo da lição universitária *Die Sendung des Mose*, proferida em 1789 e publicada em 1790.⁽¹²⁾ É esta que nos interessa.

O ensaio começa com a afirmação rotunda da fundação do «estado judaico» por Moisés, «um dos dados mais memoráveis que a história conserva... ainda mais importante pelas suas consequências sobre o mundo, as quais perduram até hoje». E ainda mais importante que o estado foi a religião: «Duas religiões que dominam a maior parte da terra habitada, o Cristianismo e o Islamismo, assentam am-

bas na religião dos Hebreus, sem a qual nunca teria havido nem um Cristianismo nem um Alcorão.»⁽¹³⁾ A excelência desta religião é o seu monoteísmo, instaurado por Moisés. «Pois por ela foi espalhada provisoriamente entre o povo uma verdade que a razão deixada a si mesma só depois de moroso desenvolvimento teria encontrado a doutrina de um Deus único, doutrina que o povo recebeu como objecto de fé cega, até poder amadurecer finalmente num conceito racional nas cabeças lúcidas.» Por isso, «agradecemos à religião mosaica uma grande parte do Iluminismo, de que hoje em dia nos regozijamos.»⁽¹⁴⁾

Segue a recapitulação dos «factos históricos» da estadia das tribos de Israel no Egipto, ou seja, a leitura ingénuo e pré-crítica (do ponto de vista histórico, que a crítica textual tinha mais de dois séculos) da narrativa bíblica. Descida ao Egipto de «não mais de 70 almas» e saída de «600.000 homens de armas» passados «400 anos». Regidos à maneira nómada, os Hebreus constituíam «um estado dentro do estado». O poeta até se aventura nos domínios da demografia histórica: «Quando o rei dos Egípcios deu à família de Jacob a província de Gosen (na margem esquerda do Nilo) para habitar, difficilmente contara com uma descendência de dois milhões, que aí devia tomar lugar... Como o domicílio dos Hebreus não se estendia na mesma medida da sua população, assim tinham eles de viver em cada geração cada vez mais apertados, até se apinharem no espaço acanhadíssimo, num modo altamente prejudicial à saúde.»⁽¹⁵⁾ O resultado foi uma epidemia de lepra, desconhecida da Bíblia, mas recordada no «testemunho unísono» dos autores profanos «Máneton, Diodoro Siculo, Tácito, Lisímaco, Estrabão e muitos outros, que da nação judaica absolutamente quase nada mais conhecem senão esta doença da lepra...» <¹⁶> Ao nojo e desprezo causados pela doença maldita juntou-se a denegação dos «mais sagrados direitos humanos». Precisa-se de um salvador. Aqui entra a especulação sobre Moisés e a sua origem.<⁷>

«Mas donde havia de vir este salvador aos Judeus? Dificilmente do meio dos próprios Egípcios, pois como devia um destes dedicar-se a uma nação que lhe era estranha, cuja língua nem sequer entendia e certamente não se dava ao trabalho de aprender, que lhe devia aparecer tão incapaz como indigna de melhor sorte. Do seu próprio meio, todavia, ainda menos, pois que fez finalmente a desumanidade dos Egípcios a este povo no decurso de alguns séculos? O mais rude, mais maldoso e mais rejeitado povo da terra, embrutecido (*verwilderte*) por um abandono de trezentos anos, feito desalentado e exasperado por tão longa pressão servil, humilhado perante si mesmo por uma infâmia que se lhe colava hereditariamente, desnervado e

paralisado para todas as decisões heroicas, finalmente degradado quase a bruto por estupidez tão longamente continuada. Como havia de sair um homem livre, uma cabeça iluminada, um herói ou um homem de estado de raça humana tão abandonada?»⁰⁸¹ Pouco os restantes traços negros da pintura, para me ficar na conclusão: «Entre os Hebreus de então era tão impossível surgir um espírito agudo e heróico como entre a rejeitada casta dos párias entre os hindus.»^{<19)} A Bíblia conta como se resolveu o dilema (Schiller não exprime qualquer dúvida sobre a historicidade da narração do nascimento e infância de Moisés). A «natureza» ou o «destino» achou o caminho de saída: «tomou um hebreu, mas cedo o arrancou ao seu povo rude e proporcionou-lhe o alimento deleitoso da sabedoria egípcia; e assim um hebreu educado à egípcia se tornou o instrumento pelo qual esta nação se subtraiu à escravatura.»⁽²⁰⁾

Faltava a explicação racional para o nascimento do monoteísmo. Ora tanto Santo Estêvão como Filon conhecem a sabedoria egípcia de Moisés. O proto-mártir diz que «Moisés foi iniciado em toda a sabedoria dos Egípcios» (Act 7,22). Filon refere que «Moisés foi introduzido pelos sacerdotes egípcios à sabedoria dos símbolos e dos hieróglifos, como também aos mistérios dos animais sagrados.»⁽²¹⁾ Também é sabido que o culto de Deus dos povos mais antigos degenerou em politeísmo e idolatria (Schiller parece aderir à teoria voltaireana do monoteísmo inicial) e que até entre os Hebreus, *teste scriptura*, as ideias do Ser supremo estavam longe de ser puras e nobres. O salto ao Egito não se fez esperar: «Porque o Egito foi o primeiro estado civilizado conhecido da história, assim foi aí que segundo toda a probabilidade se apresentou a um cérebro humano a primeira ideia da unidade do Ser supremo. O feliz descobridor desta ideia beatificante de almas escolheu sujeitos capazes entre os que estavam à sua volta, aos quais a confiou como tesouro sagrado, e assim se herdou de um pensador para outro, durante quem sabe quantas gerações, até se tornar propriedade de uma pequeníssima sociedade, capaz de a entender e desenvolver.»⁽²²⁾

Num meio francamente politeísta, seria «imprudente, perigoso mesmo», espalhar esta ideia abertamente. De resto, não seria possível «abrir caminho a esta nova doutrina e mostrar a sua ridícula nudez, sem primeiro derrubar os deuses tradicionais do estado», cuja «constituição civil» assentava nessa superstição. «Achou-se, pois, por melhor fazer da nova perigosa verdade propriedade exclusiva de uma pequena sociedade fechada, retirar da multidão os que mostravam a necessária capacidade de entendimento para isso... e revestir de uma veste misteriosa a verdade que se pretendia afastar de olhos impu-

ros». Para isso se inventaram os hieróglifos, uma «linguagem figurada que fala». Foi um «artifício de embuste» ao serviço da verdade. As «verdades ocultas» nos hieróglifos celebravam-se com cerimónias no templo de Ísis em Serapis, enfim, «mistérios» que foram modelo dos de Elêusis e Samotrácia e «da ordem dos maçons nos novos tempos». Em suma, não só o Egipto é o berço do monoteísmo, mas «a unidade de Deus e a refutação do paganismo» eram o cerne dos mistérios celebrados em Mênfis e Heliópolis «ao tempo do seu estado incorrupto».⁽²³⁾ Ensinava-se a imortalidade da alma e praticava-se a circuncisão, «à qual também Pitágoras se teve de submeter antes de ser aceite nos mistérios egípcios».^{<24>}

O Deus único e criador do mundo não tinha nome. Mesmo assim, lia-se por baixo de uma velha coluna com a imagem de Ísis: «Eu sou o que aí está»; e numa pirâmide de Sais encontrava-se esta antiquíssima e notável inscrição: «Eu sou tudo o que é, o que foi e que há-de ser; nenhum homem mortal levantou o meu véu»^{<25>}. Só quem trouxesse ao peito ou na testa o nome Jao (ou J-ha-ho) - «um nome que soa quase como o bíblico Jehová, e supostamente do mesmo conteúdo» - podia entrar no templo de Serapis.

Moisés foi iniciado nesta corporação do Deus único, embora não saibamos se os seus anos de aprendizagem caíram no princípio ou no declínio desse «instituto». Mas «a sua vida futura prova que ele foi um aluno atento e chegou ao mais alto grau da contemplação».^{<26>} «Nesta mesma escola amealhou um tesouro de hieróglifos, imagens místicas e cerimónias, de que o seu espírito inventivo fez uso a seguir. Tinha caminhado por todo o território de sabedoria egípcia, repensado todo o sistema dos sacerdotes...» Também ignoramos por quanto tempo ficou na «escola dos sacerdotes», embora a idade em que começou a intervenção política (80 anos) torne provável que Moisés «tenha dedicado vinte anos e mais ao estudo dos mistérios e do estado». Uma coisa é certa: «A doutrina que tinha como consequência inevitável o desprezo determinado do politeísmo aliada à doutrina da imortalidade da alma, que dificilmente daí se separava, foi o rico tesouro que o jovem hebreu trouxe dos mistérios de Ísis.»^{<27>}

O assassínio do egípcio levou à fuga para o Sinai (Schiller regressa à tradição bíblica), favorecendo não só o amadurecimento das ideias mas o ódio aos opressores dos Hebreus. «O seu espírito estava cheio de ideias e projectos, seu coração cheio de azedume e nada o distraía nesse deserto sem viv'alma.» Nesse «deserto romântico», Moisés aprofunda «tudo o que tinha reunido nos longos anos, tudo o que tinha pensado e projectado de belo e grande». «A sua fantasia, incendiada por solidão e silêncio, percebe o que tem mais a

peito, o partido dos oprimidos.» Só que estes estavam esmorecidos por «quatrocentos anos de miséria» e tinham de ser devolvidos aos seus «direitos humanos».⁽²⁸⁾

Neste contexto aparece Javé. Pela sua formação egípcia nos mistérios e dada a impossibilidade de contar com as forças desse povo escravizado, Moisés só pode confiar em «protecção supraterrena, fé em forças sobrenaturais».

«Mas pergunta-se: que Deus lhes deve ele anunciar e com que é que pode conseguir que eles acreditem nele? Deve-lhes anunciar o verdadeiro Deus, o demiurgo ou o Jao, que conheceu nos mistérios?

Como poderia ele, mesmo de longe, supor numa plebe ignorante, como era a sua nação, sentido para uma verdade que é herança de uma elite de sábios egípcios e já supõe um alto grau de iluminação para ser compreendida? (...)

Mas suposto que conseguia proporcionar aos Hebreus o conhecimento do verdadeiro Deus, eles nem sequer podiam fazer alguma coisa com este Deus, e o conhecimento dele mais havia de enterrar do que ajudar o seu projecto. O verdadeiro Deus não se preocupava mais com os Hebreus do que com qualquer outro povo...

Deve-lhes anunciar um Deus falso e fabuloso, contra o qual se revolta a sua razão, que os mistérios lhe tinham tornado odioso? Para isso é a sua razão demasiado iluminada, seu coração sincero e nobre de mais.»⁽²⁹⁾

Eis o dilema. Só há uma saída: «anunciar um Deus verdadeiro de maneira fabulosa».⁽³⁰⁾ Moisés inventa Javé, segundo Schiller e o seu tempo, Jehová:

«Portanto, prova agora a sua religião de razão e investiga o que lhe tem de dar e tirar, para lhe assegurar favorável aceitação entre os seus Hebreus. Desce à sua situação, à sua limitação, à sua alma, e espreita aí os fios ocultos a que deve ligar a sua verdade.

Atribui, pois, ao seu Deus as qualidades que a capacidade intelectual (*Fassungskraft*) dos Hebreus e as suas necessidades precisamente agora exigem dele. Adapta o seu Jao ao povo a que o quer anunciar, adapta-o às circunstâncias em que o deve anunciar e assim nasce o seu Jehová.»⁽³¹⁾

De Bíblia na mão, Schiller navega de vento em popa nas águas do Iluminismo. A caracterização de Moisés como étnicamente hebreu e culturalmente egípcio não era nova, antecipada que fora por Spencer, Warburton e Reinhold. De acordo com J. Assmann, a lição universitária «é uma paráfrase resumida do livro de Reinhold (Karl Leonhard Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*, Leipzig 1787).»⁽³²⁾ Como Warburton e

Reinhold, Schiller acentua o antagonismo entre a religião oficial politeísta e os mistérios. Mas há raízes mais fundas: a ideia dos hieróglifos como «veste misteriosa» retoma interpretação de Athanasius Kircher; e, sem deixar de coincidir com o que se apregoava no seu tempo, a noção do Excelso e a sua relação com a ausência de nome em Deus remonta finalmente à doutrina do Hermes Trismegistus (Asklepius 20).

Projectar a divindade dos mistérios e o Javé bíblico na luz do «Excelso» «foi próprio de Schiller e, como se tem de reconhecer, seu genial contributo.»⁽³³⁾ Viu bem como a religião politeísta era o suporte estrutural do estado egípcio: «Além disso, a inteira constituição política estava fundada nessa superstição; se alguém deitasse esta abaixo, derrubaria do mesmo passo todas as colunas que aguentavam toda a estrutura do estado...».⁽³⁴⁾ Referindo a impossibilidade de impor o monoteísmo no Egito «sem primeiro derrubar os deuses tradicionais do estado», parece adivinhar o que efectivamente se passou no reinado de Akhenaton. Na comparação da situação dos Hebreus no Egito com a dos párias antecipou-se a Max Weber.⁽³⁵⁾ A desmontagem da revelação do nome de Javé e missão de Moisés lembra a desmitização do Novo Testamento no pensamento de Rudolph Bultmann.

III

Os iluministas, inebriados pela natureza, perguntavam pela origem de uma ideia - a do Ser Supremo. Sigmund Freud centrou-se, fascinado, no protagonista da sua transmissão aos Judeus - o «homem Moisés».⁽³⁶⁾ Não contando o artigo sobre o *Moisés* de Miguel Angelo, o pai da psicanálise lançou-se em quatro tiradas a essa grandiosa figura bíblica: num fragmento de «romance histórico» de 1934, não acabado nem publicado, em dois artigos de revista *Imago* de 1937⁽³⁷⁾ e no livro de 1939⁽³⁸⁾, dado à estampa só depois de fugir para Londres e incorporando os dois estudos anteriores. O cientista alquebrado pela idade e pela doença foi achando forças para continuar o que parecia não ter saída. Conclui o primeiro artigo com uma verificação desencorajante: precisava-se de uma «prova objectiva» para situar cronologicamente o tempo de Moisés e do Êxodo. «Mas tal prova não se achou; e por isso é melhor ficar suspensa a comunicação das ulteriores conclusões da ideia que Moisés era egípcio».⁽³⁹⁾ Mas voltava à carga no mesmo ano, com o título emblemático de «Wenn Moses ein Ägypter war...», «Se Moisés era egípcio...» Mas precisa de tomar folgo a meio da jornada: «E se damos algum crédito

que seja aos historiadores recentes, temos de reconhecer que o fio que quisemos tecer a partir da suposição que Moisés era egípcio, agora se partiu pela segunda vez. Desta vez, ao que parece, sem esperança de o retomar».⁽⁴⁰⁾ Mas encontrou «inesperadamente... uma saída». Concluiu o estudo e ainda voltou à carga com a terceira parte. O fascínio de Moisés obrigava...

Vêm ao caso as duas primeiras partes do livro, que reproduzem os artigos da *Imago* (a terceira e última - «Moses, sein Volk und die monotheistische Religion» explica o fenómeno à luz da teoria psicanalítica da religião, para Freud uma neurose colectiva).

No primeiro ensaio («Moses, ein Ägypter»), Freud põe uma questão prévia: Moisés será «uma personalidade da história ou uma criação da lenda»? «Não temos outra notícia dele senão dos livros sagrados e das tradições escritas dos Judeus». É verdade que «a grande maioria dos historiadores se pronunciaram no sentido de Moisés ter realmente vivido». Mas não tira que «a ciência hodierna se tornou bem mais prudente do que nos primeiros tempos da crítica histórica».⁽⁴¹⁾

Pedra de toque é o nome de Moisés, retintamente egípcio, como muitos já tinham notado. A etimologia bíblica - «tirado das águas» - não funciona, tanto à luz da língua hebraica (*moshe* é participio activo, «o que tira», e não passivo) como pela inverosimilhança de «atribuir a uma princesa egípcia uma derivação do nome a partir do hebraico». «É simplesmente a palavra egípcia “mose”, que significa “criança” e a redução de formas nominais completas, como por exemplo Amen-mose, que significa filho de Amon, ou Ptah-mose, filho de Ptah...»⁽⁴²⁾ O que espanta Freud é que, ao contrário do que se esperava, ninguém, nem mesmo o autorizado Breasted, «tenha tirado a conclusão ou ao menos admitido a possibilidade de que o portador do nome egípcio fosse ele próprio um egípcio.»⁽⁴³⁾ A grandeza da personalidade de Moisés torna desejável que se carregue novo material para esclarecer a questão. A novidade, e contributo específico de Freud, vem precisamente de «uma aplicação da psicanálise ao conteúdo».⁽⁴⁴⁾

Como O. Rank mostrara num estudo («por minha sugestão», esclarece Freud) de 1909^{<45>}, a história da infância de Moisés segue o padrão do mito de nascimento do herói. Uma criança de ascendência nobre ou real é abandonada, muitas vezes numa cesta vogando num rio - e é recolhida e criada por uma família humilde, quando não por animais. «Crescida, reencontra, por caminho variável, os pais nobres, por um lado, *vinga-se no pai*, por outro, é reconhecido e chega a grandeza e glória.»⁽⁴⁶⁾

Nisto partilha Moisés a sorte de Sargão de Akkad, Ciro e Rómulo, além de traços das histórias de Gilgamesh, Édipo, Perseu,

Héraclès, Páris e outros. «O abandono na cesta é uma inequívoca representação simbólica do nascimento, a cesta do ventre materno, a água das águas uterinas. Em inumeráveis sonhos, a relação pais-filho é representada por tirar-da-água ou salvar-da-água.»^{<47>} A diferença é que a lenda do nascimento de Moisés inverte o padrão narrativo: a família original é humilde, a de adopção é nobre. A razão é a lenda ser hebraica, não egípcia (um herói Moisés nada dizia aos egípcios). Inventou-se o nascimento numa família hebraica. «A primeira família, da qual a criança foi exposta, em todos os casos que se podem aplicar, é a inventada; a posterior, em que foi recolhida e se cria, a verdadeira. Tenhamos a coragem de reconhecer esta afirmação como uma generalidade, verificamos de uma vez por todas: Moisés é um - provavelmente nobre - egípcio que deve ser feito judeu pela lenda.»⁽⁴⁸⁾ Nas palavras de Assmann: «A explicação de Freud é que não glorifica um herói, mas “judaíza” um egípcio.»⁽⁴⁹⁾ Argumentação à base do nome de Moisés e da explicação psicanalítica da lenda do nascimento deixaram, como já vimos, Freud quase de mãos vazias, sem «prova objectiva» do tempo do protagonista e do Êxodo.

Poucos meses volvidos, Freud quebra o propósito de suspender as possíveis conclusões. Não que tenha aparecido a desejada «prova objectiva». O que veio à lembrança foi a personagem Akhenaton, conhecida de Freud desde 1912, e a sua reforma religiosa. Moisés podia ter algo a ver com o monoteísmo do reformador. Dir-se-ia «uma revelação» (Assmann).

Atravessam-se-lhe logo duas objecções graves, como num escolástico *et videtur quod non*: primeiro, não é credível que um egípcio se tenha posto á frente de uma horda de estrangeiros bárbaros, fossem eles «um povo» ou «uma tribo»; segundo, a nítida oposição entre a religião judaica e a egípcia. «A primeira é um monoteísmo grandiosamente rígido - só há um Deus, é único, onipotente, inacessível; não se pode fazer imagem dele, nem sequer pronunciar o seu nome. Na religião egípcia, uma dificilmente não notada multidão de deuses de diversa dignidade e origem, algumas personificações de grandes potências da natureza como Céu e Terra, Sol e Lua, até uma abstracção como a Maat (verdade, justiça) ou uma caricatura como o anão Bés, mas os mais deles deuses locais do tempo em que o país se esfarrapava em numerosos distritos, de forma animal como não tendo superado a evolução a partir dos antigos tótemes, mal distintos uns dos outros a ponto de a cada um se atribuírem funções próprias.» Se passarmos da teoria à prática cultural, o contraste só se agrava. «Uma (a judia) condena com o máximo rigor toda a espécie de magia (*Magie und Zauberwesen*), que floresce na outra com o maior vigor.

Ou quando ao prazer insaciável dos Egípcios em corporizar os seus deuses em barro, pedra e metal... se contrapõe a rude proibição de representar em imagem qualquer ser vivo ou pensado. Mas ainda há outro contraste entre as duas religiões... Nenhum outro povo da antiguidade fez tanto para negar a morte, tão penosamente providenciou para possibilitar uma existência no Além... A antiga religião judaica, pelo contrário, prescindiu inteiramente da imortalidade; nunca e em parte alguma se aludiu a uma continuidade da existência depois da morte. E isto é tanto mais espantoso quanto experiências posteriores mostraram que a crença numa existência no Além se pode conciliar bem com uma religião monoteísta.»⁽⁵⁰⁾

As duas objecções conjugam-se no facto de Moisés não ter sido «apenas o chefe político dos judeus domiciliados no Egipto», mas ter sido igualmente «seu legislador, educador e os ter obrigado a servir uma nova religião». A conclusão é inevitável: «Os judeus do Egipto seguramente não estavam desprovidos de alguma forma de religião; e se Moisés, que lhe deu uma nova religião, era egípcio, não se pode descartar a suposição de que a outra nova religião era a egípcia.»⁽⁵¹⁾

A saída é a religião de Akhenaton, «um facto notável da história da religião egípcia, o qual só há pouco foi conhecido e apreciado... Continua possível que a religião que Moisés deu ao seu povo judeu era a sua, *uma* religião egípcia, se bem que não a egípcia.»⁽⁵²⁾

Não nos importam aqui as condicionantes da reforma, segundo Freud (movimento teológico dos sacerdotes de Ré em Heliópolis, imperialismo da XVIII dinastia, «impulsos para o monoteísmo» vindos da Síria).⁽⁵³⁾ Fundamental é «a novidade» de Amarna, «com a qual a doutrina do Deus universal pela primeira vez se tornou monoteísmo, o momento da exclusividade».⁽⁵⁴⁾ E a ilação: «Se Moisés era egípcio e se comunicou aos judeus a sua própria religião, foi a de Akhenaton, a religião de Aton.»⁽⁵⁵⁾

Ver isto no Antigo Testamento é que não é nada fácil. «Da religião de Aton talvez saibamos demasiado pouco, graças ao espírito vingativo dos sacerdotes de Amon. A religião de Moisés só a conhecemos na sua forma definitiva, como foi fixada pelos sacerdotes judeus, cerca de oitocentos anos mais tarde.»⁽⁵⁶⁾ Dá vontade de cruzar os braços e desistir. Tanto mais que entre o monoteísmo mosaico e a religião de Aton, ambas «monoteísmos estritos», não há só semelhanças; também existem diferenças, a maior das quais é a adoração do Sol⁽⁵⁷⁾, repudiada na religião judaica e praticada na egípcia. A maior concordância entre as duas religiões é a rejeição do culto dos mortos, «o primeiro argumento forte a favor da nossa tese»⁽⁵⁸⁾. O outro é a circuncisão, que os judeus receberam de Moisés e não de Abraão,

não obstante a afirmação do Génesis em favor de Abraão (c. 17). No Egipto, a prática da circuncisão era antiquíssima, diz Heródoto «o pai da história». «Nenhum outro povo do Mediterrâneo Oriental, tanto quanto sabemos, praticou este costume; dos Semitas, Babilónios, dos Sumérios é seguramente de supor que eram incircuncisos. Dos habitantes de Canaã di-lo a própria Escritura; é a pressuposição para a conclusão da aventura da filha de Jacob com o príncipe de Si-quém.»⁽⁵⁹⁾

Além do nome, circuncisão e monoteísmo são a prova mais evidente de que Moisés era egípcio: «Se Moisés não deu aos Judeus apenas uma nova religião, mas também o preceito da circuncisão não era judeu, mas sim egípcio. E então era a religião mosaica provavelmente uma religião egípcia e, em virtude da oposição à religião popular, precisamente a religião de Aton...»^{<60>}

Aí estava a reconstituição histórica: «Partamos do pressuposto de que Moisés era um homem distinto e importante, talvez efectivamente um membro da família real, como a lenda afirma dele. Certamente tinha consciência das suas capacidades, ambicioso e empreendedor; porventura pairava-lhe na mente a meta de um dia dirigir o povo, dominar o império. Próximo do faraó, era um adepto convicto da nova religião, cujo pensamento fundamental adoptara. Com a morte do rei e a instauração da reacção, viu destruídas todas as suas esperanças e expectativas. Se não queria abjurar das convicções que lhe eram caras, o Egipto nada mais lhe tinha a oferecer; tinha perdido a pátria. Nesta situação aflitiva achou uma saída nada habitual. O sonhador Akhenaton tinha-se alienado o povo e feito o seu império mundial em migalhas. À natureza enérgica de Moisés correspondia o plano de fundar um novo reino, achar um povo novo, a quem queria oferecer para cultuar a religião enjeitada pelo Egipto.»⁽⁶¹⁾

O método de «conversão» dos judeus foi o de Akhenaton (nem podia ser outro, acrescenta Freud em nota de rodapé): imposição à força. Iguais no método de divulgação da doutrina e semelhantes no destino, «que espera todos os déspotas esclarecidos». «O povo judeu de Moisés estava tão impreparado para suportar uma religião tão espiritualizada como os Egípcios da XVIII dinastia. (...) Mas enquanto os mansos Egípcios esperaram até o destino afastar a pessoa sagrada do faraó, os bárbaros semitas tomaram o destino nas suas mãos e limpam o tirano do caminho»⁽⁶²⁾, como afirmara um exegeta interpretando os cânticos do servo de Javé.⁽⁶³⁾

A saída dos Hebreus do Egipto ter-se-ia dado «entre 1358 e 1350, ou seja, depois da morte de Akhenaton e antes da imposição da autoridade do estado por Horemheb».⁽⁶⁴⁾ Mas também é possível

aproximar o Êxodo da data habitualmente aceite (século XIII a. C.), «sem nada que, aliás, a recomende». Basta admitir que a doutrina de Akhenaton perdurou por algumas gerações depois da morte do fundador.⁽⁶⁵⁾

Pretendendo fazer «história pura»⁽⁶⁶⁾, Freud tinha, por um lado, consciência dos limites da sua «reconstrução da história primitiva do povo de Israel». A censura e crítica que esta procedia com «demasiada, com injustificada segurança» não o atingia, pois encontrava eco no seu próprio juízo.⁽⁶⁷⁾ Por outro lado, não podia ignorar o que os mais recentes historiadores pensavam do assunto. Eduard Meyer, um dos mais prestigiados, veio a jeito de corroborar as especulações do psicanalista arvorado em historiador.

A tradição bíblica de Moisés radica no oásis de Kadesh, no nordeste da península do Sinai. A tribo dos Madianitas das redondezas adorava aí Javé, seguramente um deus do Vulcão. Moisés, genro do sacerdote madianita Jetro, foi nesse oásis mediano entre Javé e o povo, fundando uma nova religião. A tradição da estadia no Egito devia ter um cerne histórico. Mas não era possível reconstituí-lo. Era o bastante para Freud concluir pela existência de duas personagens com o mesmo nome e que «o nosso Moisés egípcio não era talvez mais distinto do Moisés madianita do que o deus universal Aton do demónio Javé habitante da montanha de Deus»⁽⁶⁸⁾ e «que o Moisés egípcio nunca esteve em Kadesh e nunca ouviu o nome de Javé e que o Moisés madianita nunca pôs os pés no Egito e nada sabia de Aton»⁽⁶⁹⁾. A glória do fundador do monoteísmo hebreu foi roubada ao seu autor, o Moisés egípcio. «Com isso se lhe devia uma reparação e achou-se na sua transferência para Kadesh ou para o Sinai-Horeb e colocação no lugar do sacerdote madianita.»⁽⁷⁰⁾ A história contrariava a tradição bíblica, que segundo Meyer ligara secundariamente Moisés ao Egito. Também Javé, «um deus local rude e de coração estreito, brutal e sedento de sangue»⁽⁷¹⁾, não diferente dos deuses da região⁽⁷²⁾, «usurpou» a Aton a libertação dos hebreus e, com o tempo, foi perdendo o seu carácter e convergindo com o egípcio. Tornando-se «o posterior Deus dos Judeus... igual ao velho Deus de Moisés... realmente reconhecido como o Deus único, ao lado do qual um outro deus era impensável»⁽⁷³⁾. Para esta usurpação muito contribuiu o assassinio de Moisés às mãos dos libertados do Egito. Assassinato real, simbolicamente confirmado em Kadesh: «Liquidou-se o homem Moisés, ao transferi-lo para Madian e Kadesh e ao fundi-lo com o sacerdote de Javé da fundação da religião.»⁽⁷⁴⁾

A dois séculos dos Iluministas, alteraram-se os pressupostos e o paradigma de Freud. Pressupostos deste são: a decifração da escrita

hieroglífica e a descoberta do Egípto nas próprias fontes, incluindo a esquecida revolução de Amarna; a afirmação e o desenvolvimento da História; o progresso dos estudos bíblicos na dupla vertente literária e histórica. O que vem à pena de Freud são os egíptólogos Arthur Weigall e sobretudo James Henry Breasted, o historiador Eduard Meyer e os biblistas Hugo Gressmann, Ernst Sellin (este também pioneiro da Arqueologia da Palestina em Jericó) e Elias Auerbach. No campo dos estudos bíblicos, faz sua a teoria das fontes do Hexateuco (Pentateuco + Josué)⁽⁷⁵⁾, triunfante depois de Julius Wellhausen e Hermann Gunkel, e as divagações sobre a formação da tradição do Antigo Testamento e sua fiabilidade histórica.⁽⁷⁶⁾ Menciona os *hapiru* da Palestina, conhecidos desde a descoberta das cartas de Amarna, e a semelhança fonética com «hebreus»⁽⁷⁷⁾, bem como a colónia militar judaica de Elefantina, em que Javé tinha a seu lado a paredra Anat Yahu.⁽⁷⁸⁾

O paradigma era outro. Os eruditos do século XVIII filosofaram com intuição e fantasia, misturando tradições egípcias tardias, o fascínio pelo Egípto e uma leitura ingénua da Bíblia. Freud contrapõe resultados da Egíptologia nascente à investigação crítica do Antigo Testamento. De um lado, o paradigma da memória, não da observação. Do outro, o primado da história: Freud não cita Spencer nem Schiller, para não falar de Clemente de Alexandria ou Eusébio de Cesareia. Aparentemente, quebrou-se a cadeia da tradição. Para o lugar da memória entrou a história e a psicanálise. «Freud trabalha com os paradigmas da ciência histórica e da psicanálise para trazer à luz uma verdade, que nunca fora recordada mas antes reprimida...»⁽⁷⁹⁾. Que a sua reconstrução dos factos esteja em contradição com «peças esplendorosas» da narrativa bíblica, como as dez pragas, passagem do mar, teofania do Sinai, não o incomoda. Entrar «em contradição com os dados da ciência histórica objectiva dos nossos dias» é que não lhe seria indiferente.⁽⁸⁰⁾ No fundo, as questões permaneciam as mesmas - a origem egípcia do monoteísmo bíblico e a sua transmissão aos «Hebreus» (Schiller) ou anacrónicamente «Judeus» (Freud, que não oculta a sua «raça»). Continuam as concepções tradicionais da «dureza» do povo hebreu e da busca da «ideia de uma divindade única, compreendendo o mundo inteiro»⁽⁸¹⁾.

No «cerne da questão», ou seja, «a dependência do monoteísmo bíblico do episódio monoteísta da história do Egípto», Freud sabe que não foi o primeiro a ter a ideia; mas nenhum dos precursores apontou o caminho que o levou de um lado ao outro.⁽⁸²⁾ Que não podia ter vindo da religião oficial e popular do Egípto, já o reconheciam os iluministas do século XVIII. Não conheciam era o monoteísmo de Amar-

na. Nem sintetizaram tão perfeita e correctamente os contrastes entre as duas religiões:

1. uso *versus* rejeição da magia;
2. uso *versus* rejeição de imagens;
3. crença *versus* «abdição» da vida do Além e imortalidade;
4. crença numa multidão de deuses *versus* afirmação da unicidade do divino.

Por outro lado, Freud manteve traços fundamentais do «Deus dos mistérios» de Schiller e outros iluministas:

1. rejeição dos deuses e acentuação do Uno;
2. acentuação da espiritualidade;
3. rejeição da magia e cerimonial;
4. rejeição da pluralidade dos deuses e afirmação da existência de um Deus único.

Freud fez bem em renunciar ao «caminho curto» da pretensa proximidade onomástica entre Aton e Adonai para identificar o monoteísmo de Moisés com o de Akhenaton. Caminho mais longo, mas correcto, foi confrontar as duas religiões e verificar que os contrastes acima apontados tinham sido suprimidos na religião de Amarna, que

1. é um monoteísmo estrito, radicalmente intolerante com os deuses do politeísmo tradicional;
2. exclui ritos e cerimónias mágicas;
3. é (em certa medida) anicónica⁽⁸³⁾;
4. tem dimensão ética⁽⁸⁴⁾;
5. rejeita toda a concepção do Além e de imortalidade do homem.

O último ponto distinguiu-o do Deus dos mistérios. Os outros quatro são comuns. Mas a verdade é que eles têm «só pequena importância ou absolutamente nenhuma nos textos de Amarna»⁽⁸⁵⁾. Freud erra ao ver na religião de Aton a rejeição da concepção do Além e da imortalidade do homem. Akhenaton rejeitou a religião de Osiris e a concepção de um reino dos mortos nos Infernos. Mas não excluiu a vida depois da morte e a imortalidade da alma (*ba*), mas neste mundo da luz e dos vivos, adorando o rei e o Sol.⁽⁸⁶⁾ Freud errava igualmente na dimensão ética da religião de Aton.

«O problema com o Aton de Freud é que Freud não acreditava nele»⁽⁸⁷⁾, nem simplesmente em Deus.⁽⁸⁸⁾ Nisto se distinguiu dos seus predecessores e de outros cientistas antigos e coetâneos.⁽⁸⁹⁾ Trabalhava como um arqueólogo de ideias.

Na reconstituição da pré-história de Israel há um ponto absolutamente certo e outro com grande probabilidade. Certo é que «elementos bem diversos confluíram na formação do povo judeu». Muito provável é que em Kadesh se tenha juntado o grupo dos emigrantes do Egito com «tribos aparentadas que aí viviam há muito tempo».⁽⁹⁰⁾ Se a junção foi determinante para a história das dualidades da história de Israel - dois grupos no Êxodo, dois fundadores de religião, dois nomes divinos nas fontes (Javé e Elohim), dois reinos - depende do papel que se atribuir às tribos recentemente sedentarizadas na Palestina na formação do que viria a chamar-se impropriamente Israel (tende-se hoje a admitir que o grosso de «Israel» dos primórdios foi constituído por populações autóctones).

Resta perguntar se tanto os iluministas do século XVIII como Freud não partiam de uma base errada; e se o monoteísmo fracassado de Akhenaton teria alguma hipótese de influenciar o monoteísmo bíblico.

IV

Moisés é uma personagem da tradição. Com ou sem história? Se a história se fizesse apenas à base de documentos escritos, Moisés não poderia ser objecto da ciência histórica. Mas, sobretudo «desde que a África negra entrou em força no campo dos historiadores»⁽⁹¹⁾ tornou-se afirmação banal que a história não se faz só com fontes documentais coetâneas dos acontecimentos em causa. Aprendeu-se a usar criticamente as tradições orais como fontes da história. Os historiadores do Antigo Testamento já o faziam desde o princípio do século.

Em contraste com a biografia traçada pela Bíblia, nenhum documento independente prova a existência de Moisés. O nome «Moisés» é retintamente egípcio, do tipo de Tuthmose e Ptahmose, compostos por um nome de deus e o verbo *msy*, «gerar». *R°-msy-sw* («Foi Ré que o [o rei] gerou») era o nome de nascimento de Ramsés

II. Houve funcionários régios de origem estrangeira no Egito dos Ramsés com o mesmo elemento *msy* no nome teofórico: *R°-msy-sw-h-m-ntrw* e sobretudo *FF-msy-sw-m-pr-R'* («Ramsés na casa de Ré»), que conservou o nome original asiático *BN-ZN*. Mas não é lícito identificar o bíblico Moisés com alguma destas figuras históricas dos séculos XIII-XII a. C.⁽⁹²⁾ Nem é muito de espantar. Pode-se dizer de Moisés o mesmo que do êxodo por ele protagonizado: «esperaríamos tão pouco um relato dele em anais egípcios como uma descrição da semana da Paixão nos anais de César. Para César isso não tinha importância nenhuma.»⁽⁹³⁾ Nas palavras de outro historiador de Israel:

«Infelizmente há poucas esperanças de novas fontes. Teriam de ser de origem extra-israelita ou ao menos de fora do Antigo Testamento. Mas da história e da formação de tradições de grupos nômades externos por regra ninguém tomou notícia além dos próprios.»⁽⁹⁴⁾

Quanto à função do líder a extrair do relato bíblico: «ninguém sabe exactamente quem foi Moisés».⁽⁹⁵⁾ Para me ficar por algumas das propostas: foi Moisés figura mítica? fundador de religião? fundador de um povo? legislador como Sólon e Licurgo? profeta? sacerdote? Ninguém sabe, porque nenhuma das hipóteses é convincente. «Ele esconde-se por detrás do material (narrativo)»⁽⁹⁶⁾.

Deste imenso material, que cerne se aproveitará para a história? O mais fácil é descartar o que não se pode aproveitar. A lenda de nascimento vem naturalmente à cabeça. É apenas uma variante do que se contava de algumas personagens famosas da Antiguidade, de Sargão de Akkad (c. 2350-2300 a. C.) a Rómulo e Remo, passando por Ciro II da Pérsia (559-530 a. C.). A narrativa das pragas, com traços tão improváveis como os encontros do rei-deus do Egipto com representantes de simples criadores de gado estrangeiros, é primariamente uma composição literária, não um texto histórico ou lendário.⁽⁹⁷⁾ Tem de se deixar de parte.

O saldo positivo da tradição em termos históricos tem variado com o tempo e as tendências dos historiadores do antigo Israel. Quem mais profundamente se debruçou sobre a história das tradições de Moisés chegou a uma conclusão desencorajante: historicamente certo é que Moisés tinha um túmulo (Dt 34,1-12) em lugar incerto da Transjordânia.⁽⁹⁸⁾ A partir da segunda edição da sua «História» (1955), o mesmo autor foi mais positivo: Moisés pode ter desempenhado um papel na saída do Egipto, como mensageiro divino; mais segura, no entanto, por causa da existência do túmulo, é a sua ligação «histórica» à penetração das tribos da Palestina Central em Canaã.⁽⁹⁹⁾ Deu-se entretanto uma viragem no cepticismo crítico na história das tradições.

As fontes egípcias atrás referidas traçam um ambiente histórico do Egipto. Experiências históricas egípcias com asiáticos importantes do tempo dos Ramsés podem ser a raiz de uma tradição que se desenvolveu em extensão e pitoresco.⁽¹⁰⁰⁾ Há «alguns traços autênticos» na tradição: os contactos com os Madianitas, a que pertenceu o sogro de Moisés; a introdução do culto de Javé (Ex 3; 6); o tema da mulher estrangeira de Moisés; traços locais relacionados com Kadesh; a existência de um túmulo de Moisés.⁽¹⁰¹⁾

«Sabemos com probabilidade a roçar a segurança que Moisés nasceu no Egipto, pois o seu nome é egípcio.»^{<102>} A tradição que

eleva o forasteiro a guia do deserto e medianeiro da revelação na montanha sagrada e finalmente o faz morrer no cimo do monte Nebo, na Transjordânia, concilia-se perfeitamente com os destinos de um grupo vindo do Egipto. Esse grupo ligou-se a nómadas *shasu*, ou seja, a nómadas étnicamente aparentados, ñas faldas da montanha sagrada e na Arrabá. Teve contactos com o oásis de Kadesh. Adoptou o deus da montanha como seu deus. A sua morte na Transjordânia é credível. Que Moisés tenha sido o líder do grupo é «de toda a probabilidade». Moisés «aparece com o seu grupo num *continuum* histórico, que, também como *continuum* histórico-tradicional, torna compreensível a sua posição proeminente.»⁽⁰³⁾

Outra questão é se foi monoteísta. Ora, por muito que custe aos seguidores de W. F. Albright, o campeão do monoteísmo mosaico desde a década de 40 do século XX <¹⁰⁴>, Moisés não foi monoteísta <¹⁰⁵>. Mesmo quem aceitava o fundo da argumentação de Albright tinha de acrescentar restrições — o habitual «sim..., mas». Moisés seria monoteísta, mas não em «sentido especulativo grego» (G. E. Wright), não «em sentido filosófico» (J. Bright), o seu «monoteísmo (era) mais prático que teórico» (P. van Imschoot), ou «com a condição de entender por este termo uma convicção de fé e não um resultado da reflexão» (E. Jacob). Com tantas e tais restrições, ocorre perguntar com R. de Vaux: «Por que então conservar o termo, se não significa o que quer dizer?»¹⁰⁶

Poderia invocar-se exclusividade de culto, uma cláusula fundamental do Decálogo. Mas este é muito posterior a Moisés, provavelmente do tempo dos deuteronomistas (séc. VII-VI a. C.). Aí é que o primeiro mandamento tem peso. Pode ser mais antigo e até remontar ao deserto ⁽¹⁰⁷⁾, pois as condições histórico-sociais extraordinárias do nascimento da religião de Israel prestavam-se à exigência de exclusividade. Mas, ainda no século VIII, no germe do Decálogo prevaleciam as normas de comportamento em sociedade (Os 4,2: não roubar, não matar, não cometer adultério).

Além disso, exclusividade de culto e monoteísmo são duas ideias distintas e o primeiro mandamento, em si, nada tem a ver com o monoteísmo. Já pela clarificação do conceito. Se monoteísmo fosse apenas a crença num único Deus, não se tinham cunhado os termos henoteísmo e monolatria para designar respectivamente o reconhecimento e o culto de um só deus, sem excluir a existência e o legítimo culto de outros deuses. Todas as grandes religiões do Próximo Oriente antigo conheceram o henoteísmo e a monolatria temporários num politeísmo de fundo. Por outro lado, só se compreende a cláusula fundamental do Decálogo no pano de fundo politeísta. Nada prova que

Moisés ou a sua era fossem monoteístas. Pelo contrário, temos indícios de que tal não era a crença do Javeísmo primitivo. O chamado Cântico de Moisés pergunta: «Quem é como tu entre os deuses, ó Javé?» (Ex 15,11) Informado da libertação de Israel do poder do Egípto, exclama Jetro, o sogro de Moisés: «Agora sei que Javé é maior que todos os deuses» (Ex 18,11). Sempre a compreensão politeísta de Javé. E assim se continuou a falar despreocupadamente dos outros deuses: «deuses estrangeiros» a quem se não deve servir em terra alheia (1 Sam 16,19); Camós, deus dos Amonitas (Jz 11,24); deuses chamados a julgamento por Javé (Sl 82). Foi assim pela monarquia fora. Javé era um deus nacional, «ciumento» (Ex 20,5-6; Dt 5,9-10, 6,15; Jos 24,19) a ponto de não tolerar outro deus a seu lado (Ex 20,3; 22,19; 23,13; 24,14; Os 13,4)⁽¹⁰⁸⁾. Mas tanto os políticos como o povo deram uma interpretação bastante larga à exigência da exclusividade de culto (Salomão, 1 Re 11, e Acab, 1 Re 17-18, promovem oficialmente cultos pagãos; o povo anónimo, nas cidades e sobretudo nos campos, prostrava-se sem reboço ante os deuses de fertilidade). Nem se deve subestimar a popularidade de uma deusa ao lado de Javé até ao exílio (Jz 2,13; 10,6; Jer 7,18; 44,17-19) e depois (Anat, na colónia militar judaica de Elefantina ao serviço dos Persas). O caminho para o monoteísmo em Israel, atingido só em meados dos séc. VI a. C. com o Dêutero-Isaías (Is 41,1-4. 21-29; 43,9-13), foi longo e penoso.⁽¹⁰⁹⁾

V

Akhenaton foi «uma das personagens mais extraordinárias da história» ⁽¹¹⁰⁾, que «não pode hoje faltar em nenhuma história cultural da humanidade, qualquer que seja o juízo que se faça da sua obra»⁽¹¹¹⁾. O programa total «da glasnost» (E. Hornung) com que revolucionou o Egípto 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»⁽¹¹²⁾. Como religião, Amarna é um fenómeno curioso. Começou como teologia, não a de Heliópolis (Breasted e Freud), mas a teologia solar do Império Novo. A nova teologia solar, anterior à reforma de Amarna e que não morrerá com o fracasso desta, define-se como exegese do curso solar em termos absolutos, ignorando o conjunto de divindades que acompanhavam Ré. Um iconoclasmo teórico desmitizante, explicando os fenómenos cósmicos do Sol e da Luz em termos religiosos, precedera o iconoclasmo prático da destruição de es-

tátuas divinas e do nome e símbolos de Amon (até no cimo dos obeliscos e nos textos dos arquivos). Trata-se de «uma revolução cognitiva que já encontra a sua expressão teológica antes de Amarna e domina toda a religião do Império Novo.»⁽¹¹³⁾ De religião pensada a teologia solar tornou-se em Amarna religião vivida, com iconografia, culto e outro sentido da proximidade de Deus (Deus na história).

Aton já existia, como nome do disco solar, do astro e deus Sol enquanto perceptível no firmamento. Akhenaton limitou-se, por um lado, a reformar a concepção do deus segundo uma espécie de positivismo teológico: o divino era acessível no disco solar e não havia necessidade de especular sobre o deus «escondido» (significado de Amon). Por outro, introduziu uma purificação simbólica: nada de estátuas em que o deus habitava; bastava o relevo do disco solar espalhando vida e luz sobre a terra e os homens, sobretudo sobre a família real.

Certamente houve circunstâncias políticas favoráveis. «A antiga concepção do Egipto como cosmos, uma ilha no meio do caos, teve de ceder a uma nova imagem do mundo, que tinha em conta o horizonte político, alargado de um pulo. (...) Pôs-se frequente e convincentemente o universalismo da religião de Amarna em ligação com os processos históricos do Império Novo - a ascensão do Egipto 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" (*Zeigeist*) da época...» <¹¹⁴> Nada aponta, todavia, para que a reforma tivesse motivação política. Nem o conflito económico com o poderoso clero de Amon, a luta do faraó contra um «Estado dentro do Estado», porque os templos do Egipto eram órgãos do Estado, não instituições de uma «Igreja» dele distinta. O faraó, como vigário de Amon, punha e dispunha nos tesouros dos templos, Karnak incluído. Nem se vê que Amenófis IV pretendesse renunciar ao imperialismo arrogante de seus pais e reunir ecumenicamente os súbditos no culto de um deus único e universal, o Sol. Todos os factores históricos, sociológicos e culturais foram condições necessárias ao surgir da reforma; mas não eram suficientes para a desencadear. Quaisquer que tenham sido as condições necessárias e as razões secundárias, a reforma só se explica pela personalidade de Akhenaton, como teólogo de convicções íntimas e reformador intransigente. O novo deus exigia novo antropónimo (Akhenaton, «Esplendor de Aton») e nova capital (Akhetaton, «Horizonte de Aton», hoje Tell el-Amarna). Não foram as distâncias históricas e sociológicas, dir-se-ia que Akhenaton antecipou Maomé: «Não há deus para além de Aton e Akhenaton é o seu profeta»^{*115}>.

Negado ainda há décadas por um egiptólogo da envergadura de S. Morenz⁽¹¹⁶⁾, o monoteísmo da religião de Amarna é hoje consensual. Já F. Daumas não tinha dúvidas: «il n'y a donc qu'un Dieu unique, Aton.»⁽¹¹⁷⁾ Em oposição ao «monoteísmo tolerante» (em relação ao politeísmo da tradição e do vulgo) dos sábios, «foi o monoteísmo exclusivo que esteve quase a levar a melhor» em Amarna, com um «Deus intransigente e ciumento», «se é lícito aplicar-lhe este qualificativo extraordinário de Javé».⁽¹¹⁸⁾ J. Assmann é peremptório: «Em geral e com razão vê-se o significado excepcional da religião de Amarna no facto de se tratar de um monoteísmo e de ela proclamar a unidade de Deus.»⁽¹¹⁹⁾ A «sensação» do *Hino ao Sol* «consiste no facto de ele representar um monoteísmo de puríssimo cunho, que na negação radical de todos os outros deuses e até no evitar da palavra "deus" - no singular e sobretudo no plural - ainda vai muito além dos textos bíblicos».⁽¹²⁰⁾ H. Brunner titula uma secção do seu livro: «O monoteísmo de Akhenaton».⁽¹²¹⁾ «A última proposição (da sua confissão de fé) parece apresentar uma identificação do velho deus que antes se designava por Pai Ré com Aton, que só agora apareceu».⁽¹²²⁾ Ficou apenas Aton, o que era uma novidade absoluta no Egipto. Se Akhenaton tivesse ficado ao nível do henoteísmo, não haveria problema nem choque com a tradição egípcia. «Enquanto o orante henoteísta, certamente numa região não profunda da sua consciência, sabe da existência de outros deuses, Akhenaton nega radicalmente a existência de outros deuses além do seu.»⁽¹²³⁾ Mais clara que a fórmula é a confissão do *Hino ao Sol*, provavelmente do próprio reformador: «Tu, deus único, fora do qual não há nenhum». Monoteísta é finalmente a interpretação de E. Hornung. É certo que o termo é inadequado à religião do antigo Egipto (mais correcto será falar do «pensamento do uno», com Assmann e W. Beierwaltes)⁽¹²⁴⁾ e, por conseguinte, também à religião de Amarna⁽¹²⁵⁾ Mas o «traço essencial monoteísta» da religião de Aton manifesta-se em três níveis: formulações do tipo «nenhum outro além de ti», como se lê num túmulo da nova capital: «não há nenhum outro além dele», nem sequer uma deusa paredra; prática da perseguição aos outros deuses, por não haver outros deuses além de Aton; exclusividade de culto, que elimina mesmo Ré e Ré-Harakhte.

O que se pode perguntar é se a reforma de Amarna teve alguma influência em Moisés e no Javeísmo, como queria Freud. A resposta é Não. A religião de Aton é altamente deficitária na sua essência mais íntima. Mais do que uma reforma religiosa, Akhenaton proclamou uma filosofia natural: Aton é a fonte de vida e de luz para a terra; a luz é o princípio único da realidade. O reformador de Amarna «não pertence

apenas à série dos fundadores de religião, como Moisés, Jesus e Maomé, mas também à série dos cosmólogos físicos como Tales, Anaximandro, Ptolemeu, Newton e Einstein. A sua teoria de luz e tempo como as duas energias solares que tudo explicam é muito mais uma descoberta científica do que uma revelação religiosa, ainda que tenha tentado instituir uma enquanto tal. Uma coisa, todavia, é certa. Os textos de Amarna fundam-se em evidência natural. Já o heliomorfismo estrito da nova ideia de Deus exclui o conceito de revelação.»⁽¹²⁶⁾. Era, de facto, um cosmoteísmo, assente na adoração de uma potência cósmica, que se manifesta no Sol e precisamente em luz e tempo, radiação e movimento. Não tinha leis morais nem se inseria na história. Limitava-se a proclamar que tudo - realidade visível e invisível - se reduzia a um princípio. Como Akhenaton pensava em termos cosmoteístas, esse princípio era necessariamente deus.⁽¹²⁷⁾

Qualquer que tenha sido a origem última de Javé (deus da Montanha ou da Tempestade?), em Moisés foi Deus da história. A ligação pessoal de um deus a um grande grupo é uma especificidade de Israel. «Pelos especiais condições do início da religião de Israel, Javé não é primariamente dono de um país, mas Deus de um grande grupo (“deus dos Hebreus”, mais tarde “deus de Israel”), que lhe deve a sua liberdade, mesmo a própria existência em todas as ameaças.»⁽¹²⁸⁾ Entre um deus da natureza e um deus da história não há possível identidade. Entre Akhenaton e Moisés não existe qualquer elo de continuidade. A ter êxito, a reforma de Amarna poderia antecipar Tales de Mileto, não um Moisés ou qualquer precursor do monoteísmo histórico: «na luz e no movimento, isto é, na visibilidade e temporalidade, o Sol cria continuamente a realidade.»⁽¹²⁹⁾

*

**

Schiller é totalmente inaproveitável tanto para as Ciências Bíblicas como para a Egiptologia. Freud tem melhores bases. Mas não prova nem a etnia egípcia de Moisés (um antropónimo egípcio pode ser usado por um não egípcio e argumentos da psicanálise a poucos historiadores convencerão), nem a origem egípcia da circuncisão dos Hebreus (como se explica que Moisés adulto fosse ainda incircuncidado?; Ex 4,24 seg. aduzido implicitamente por Freud⁽¹³⁰⁾), nem o monoteísmo de Moisés (a crítica desta tradição, pp. 514-414, é fraquíssima e de nulo valor probatório), nem a sua transmissão a Israel. A ideia do assassinio de Moisés às mãos dos Judeus era de 1922 e tinha há muito sido abandonada pelo autor, Ernst Sellin. Se não parte

apenas da existência de um túmulo na Transjordânia (M. Noth), a história das tradições de Moisés radica no Sinai e não no Egito⁽¹³¹⁾, como já notara Eduard Meyer. O que nenhum historiador de Israel aceita ou postula são dois Moisés, um nado e criado no Egito, outro natural do Sinai. Sabendo que o monoteísmo só se veio a implantar muito mais tarde em Israel, Freud tem de postular um longo período de latência e recalçamento da religião atoniana de Moisés⁽¹³²⁾: «os mais fortes efeitos daquela vivência do povo (ao receber a fé de Aton) só no decurso de muitos séculos a pouco e pouco se impôs como realidade»⁽¹³³⁾. A realidade histórica foi outra: depois de muitos impulsos (História Javeísta, profetas dos séculos VIII-VII a. C., reformadores como Ezequias e Josias), o monoteísmo irrompeu no pensamento teológico do Dêutero-Isaías com o colapso da monolatria de Javé como religião de Estado.^{<34>} O Estado acabara em 587 e triunfava a religião pessoal e de família. O profeta do exílio de Babilônia viu que Javé não era Deus do Estado de Judá nem só do povo de Israel; é o Deus único, criador do universo.

Tanto Schiller como Freud (e muitos egptólogos de mérito) laboraram no erro ou na ilusão de se poder aplicar ao Egito um conceito filosófico resultante de séculos de especulação. Não viram que estavam a projectar um conceito moderno num passado remotíssimo. Se monoteísmo é a crença num «único Ser, altíssimo, absoluto, infinito e espiritual-pessoal» (K. Rahner-H. Vorgrimmler), é inútil procurá-lo no Egito ou em qualquer civilização oriental. O mais que pode ter havido na religião egípcia foram «tendências monoteístas»⁽¹³⁵⁾, ao lado de tendências panteístas. A construção de Freud é brilhante, mas falha o alvo. Melhor fora chamar a atenção para a transposição quase literal de parte do *Grande Hino a Aton* (vv. 20-30) para o SI 104 (w. 20-29), dirigido a Deus em segunda pessoa como o modelo egípcio⁽¹³⁶⁾, e mesmo para SI 92,6 e 145,15-16, o mesmo é dizer, para a religião oficial dos adoradores de Javé. Só uma amostra:

Hino a Aton:

Quando te pões no horizonte ocidental,
a terra fica em trevas,
na condição da morte.
Quem dorme está no seu quarto, cabeças cobertas,
nenhum olho vê o outro.
Se tirassem seus pertences sob suas cabeças, não o notariam.
Cada leão sai do seu covil,
todas as serpentes mordem.

Escuridão é um túmulo,
a terra está em silêncio,
seu criador descansa no horizonte.

Quão numerosas são as tuas obras,
escondidas da visão.
Quão sábios são os teus planos, ó senhor do tempo.^{(137>}

Salmo 104:

Faz-se escuro e vem a noite,
todos os bichos da selva se arrastam então.
Rugem os leõzinhos por sua presa
pedindo a Deus o seu sustento.
Nasce o sol e eles retiram-se,
vão estirar-se nos seus covis.
O homem sai para o seu trabalho,
para a sua labuta até à noite
Quão grandes e variadas são as tuas obras, Senhor,
Com sabedoria as fizestes todas.

Chegamos a uma conclusão paradoxal. Akhenaton foi monoteísta, com todas as limitações de tal monoteísmo. Moisés (reduzamos a esta figura histórica os inícios do Javeísmo), sem nenhuma influência do Egípcio, foi quando muito «monojaveísta». Mas enquanto o monoteísmo de Amarna, sem dimensão ética, nem o Egito revolucionou ou podia revolucionar, esgotando-se em pouco mais de uma década, o germe lançado à terra por Moisés, se não revolucionou, pelo menos transformou o mundo: como seria diferente o planeta sem os contributos dos que se entendem como herdeiros espirituais de Moisés, judeus, cristãos e muçulmanos.

Notas

<1> J. ASSMANN, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Mass., 1997. Sigo a edição alemã: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.

<2> G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, München 1962, p. 224.

o, Cf. F. STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996, pp. 4-5.

w s. G. F. BRANDON, *Diccionario de religiones comparadas*, trad., Madrid 1975, II, 1047.

<5> K. RAHNER-H. VORGRIMMLER, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg/Basel/Wien 1962, p. 246: «Monotheismus ist, philosophisch verstanden, die Lehre, dass es nur ein einziges, höchstes, absolutes, unendlich u. geistig-personales Wesen als den von der Welt verschiedenen, sie aber in allem schöpferisch-tragenden u. durchdringenden Grund aller erfahrenen Weltwirklichkeit gibt».

<6> Cf. S. HERRMANN, «Die Wirklichkeit Gottes in der ägyptischen Religion», *ZÄS* 101 (1974) 105-106; todo o artigo pp. 95-107.

<7> E. HORNUNG, *Echnaton. Die Religion des Lichtes*, Zürich 1995, p. 104.

<8> F. STOLZ, *Einführung*, p. 15.

o *Ibidem*.

<10> J. ASSMANN, *Moses*, p. 187.

<11> Entre outras edições, F. SCHILLER, *Gedichte und Balladen* (Goldmanns Gelb Taschenbücher, 450), München 1958, pp. 61-63.

<12> Em F. SCHILLER, *Sämtliche Werke* IV (Historische Schriften), München 1984, pp. 783-804.

<13> *Ibid.*, 783.

<14> *Ibid.*, 783-784.

<15> *Ibid.*, 785. A narrativa bíblica de Ex 1-2 segue-se pp. 784-787.

<16> *Ibid.* 786. Sobre a lenda da lepra dos Hebreus em textos gregos e latinos cf. J. ASSMANN, *Moses*, 54-72.

<17> F. SCHILLER, *Sämtliche Werke*, IV, 787-789.

<18> *Ibid.*, 787.

<19> *Ibidem*.

<20> *Ibid.*, 788.

<21> *Ibid.*, 789.

<22> *Ibid* 790.

<23> *Ibid*, 792: «Es scheint ausser Zweifel gesetzt, dass der Inhalt der allerältesten Mysterien in Heliopolis und Memphis, während ihres unverdorbenen Zustands, Einheit Gottes und Widerlegung des Paganismus war, und dass die Unsterblichkeit der Seele darin vorgetragen wurde.»

<²⁴> *Ibid.*, 793.

⁽²⁵⁾ *Ibid.*, 792; esta sentença inspirou a balada *Das verschleierte Bild zu Sais*.

<²⁶> *Ibid.*, 795.

⁽²⁷⁾ *Ibidem*.

<²⁸> *Ibid.*, 796-797.

¹²⁹¹ *Ibid.*, 798-799.

⁽²⁹⁾ *Ibid.*, 799 (sublinhado de Schiller).

⁽³¹⁾ *Ibidem*.

<³²> J. ASSMANN, *Moses*, 188.

<³³> *Ibid.*, 191; cf. *ibid.*, 188-191.

<³⁴> F. SCHILLER, *Sämtliche Werke*, IV, 790-791.

<³⁵> J. ASSMANN, *Moses*, 189.

<³⁶> Para o que segue, cf. *ibid.*, pp. 213-242, sobretudo pp. 213-231.

<³⁷> Vol. 23, pp. 5-13, 387-419.

<³⁸> S. FREUD, *Der Mann Moses und die monotehistische Religion*. Drei Abhandlungen, Albert de Lange, Amsterdam 1939. Cito a edição da *Studienausgabe*, IX (*Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*), Frankfurt a. M. 21974, pp. 455-581

<³⁹> *Ibid.*, 467.

*⁴⁰ *Ibid.*, 485-486.

<⁴¹> *Ibid.*, 459.

<⁴²> *Ibid.*, 460.

<⁴³> *Ibid.*, 460-461.

<⁴⁴> *Ibid.*, 461.

<⁴⁵> O. RANK, *Der Mythos von der Geburt des Helden*, Wien 1909.

<⁴⁶> Palavras de O. Rank, citadas por FREUD, *Moses*, 462. Sublinhados do autor.

<⁴⁷> *Ibid.*, 463.

⁴⁸¹ *Ibid.*, 466.

¹⁴⁹¹ J. ASSMANN, *Moses* (n. 1), 221.

⁽⁵⁰⁾ FREUD, «Der Mann Moses», *Studienausgabe*, IX, 469-471.

<⁵¹> *Ibid.*, 469.

⁽⁵²⁾ *Ibid.*, 471. Sublinhados do autor.

<⁵³> *Ibid.*, 472.

<⁵⁴> *Ibid.*, 473.

<⁵⁵> *Ibid.*, 475.

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ Nisto, Moisés foi mais radical: «Wir vermuten, dass Moses in diesem Punkt die Strenge der Aton-Religion überboten hat» (*ibid.*, 559).

<⁵⁸> *Ibid.*, 476.

<⁵⁹> *Ibid.*, 477.

<⁶⁰> *Ibid.*, 478.

<⁶¹> *Ibid.*, 478.

<⁶²> *Ibid.*, 496-497.

<⁶³> *Ibid.*, 486, cita E. SELLIN, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, 1922.

<⁶⁴> *Ibid.*, 479.

<⁶⁵> *Ibid.*, 481.

⁶⁶ *Ibid.*, 501 fala no «Interesse an unserer rein historischen Studie».

<⁶⁷> *Ibid.*, 491: «Wir sind darauf vorbereitet, neuerdings den Tadel zu hören, dass wir unsere Rekonstruktion der Urgeschichte des Volkes Israel mit allzugrosser, mit unberedhtiger Sicherheit vorgetragen haben. Diese Kritik wird uns nicht schwer treffen, da sie in unserem eigenen Urteil Wiederhall findet.»

<⁶⁸> *Ibid.*, 485.

<⁶⁹> *Ibid.*, 490-491.

<⁷⁰> *Ibid.*, 490.

<⁷¹> *Ibid.*, 499.

<⁷²> *Ibid.*, 511.

<⁷³> *Ibid.*, 513.

<⁷⁴> *Ibid.*, 493.

<⁷⁵> J (*ibid.*, 511), J e E (*ibid.*, 489, 490, 491), P (*ibid.*, 492).

<⁷⁶> *Ibid.*, 483, 484. Contra a tradição patriarcal de G 17, a prática da circuncisão não remonta a Abraão, mas sim a Moisés (477); os relatos bíblicos de Moisés e do Êxodo são «fromme Dichtung» para qualquer historiador, não revelando senão a tendenciosidade da sua tradição (483). Aqui há um evidente e exagerado radicalismo. Ao contrário, Freud é demasiado optimista ao aceitar a historicidade do monoteísmo de Moisés, não obstante os séculos que o separam da redacção da «historiografia judaica» (514-515).

<⁷⁷> *Ibid.*, 479.

<⁷⁸> *Ibid.*, 512.

<⁷⁹> J. ASSMANN, *Moses*, 214

(80) FREUD, «Der Mann Moses», *Studienausgabe*, IX, 483.

<⁸¹> *Ibid.*, 499.

<⁸²> *Ibid.*, 481.

(⁸³) *Ibid.*, 474-475: «Trotz aller Kunstfreudigkeit der Amarnaperiode ist eine andere Darstellung des Sonenngottes (que a não do disco solar dardejando raios), ein persönliches Bild des Aton, nicht gefunden».

<⁸⁴> *Ibid.*, 499.

<⁸⁵> J. ASSMANN, *Moses*, 230.

(⁸⁶) Cf. J. ASSMANN, *Moses*, 332 n. 524, citando E. HORNING, «Zur Struktur des ägyptischen Jenseitsglaubens, ZÄS 119 (1992) 124-130.

<⁸⁷> J. ASSMANN, *Moses*, 230.

(ββ) FREUD, «Der Mann Moses», *Sudienausgabe*, IX, 574: «... wir glauben nicht, dass es einen einzigen grossen Gott heute gibt...»(574).

(⁸⁸) *Ibid.*, 568: «Wie beneidenswert erscheinen uns, den Armen im Geiste, jene Forscher, die von der Existenz eines höchstenn Wesens überzeugt sind!

<⁹⁰> *Ibid.*, 487. Sem qualquer influência de Freud, R. DE VAUX (*Histoire ancienne de Israël*, I, Paris 1971, p. 397) aventa a hipótese de dois grupos de emigrados do Egipto, um que fugira aos trabalhos forçados (êxodo-fuga, grupo de Moisés), outro expulso pelo faraó (êxodo-expulsão). Os dois grupos ter-se-iam encontrado em Kadesh, onde Moisés comunicou ao outro grupo a experiência de Javé.

(⁹¹) H. MONIOT, «A história dos povos sem história», em J. LE GOFF e P. NORA (ed.), *Fazer história* 1, trad., 1977, p. 129. Ver todo o estudo.

(⁹²) Cf. R. DE VAUX, *Histoire*, p.312; M. GÖRG, *Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten bis zum Exil*, Darmstadt 1997, pp. 142-145.

(⁹³) J. BRIGHT, *A History of Israel*, London 1966, p. 111.

(⁹⁴) H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, I (ATD, Ergänzungsreihe 4/1), Göttingen 1984, p. 115.

<⁹⁵> *Ibid.*, p. 108.

(⁹⁶) *Ibidem*.

(⁹⁷) J. A. SOGGIN, *A History of Israel. From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135*, trad., London 1984, pp. 121, 123; cf. R. DE VAUX, *Histoire ancienne*, pp. 343, 348.

(⁹⁸) M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, pp.172-191.

(⁹⁹) Id., *Geschichte Israels*, Göttingen 1969, p. 128, η. 2.

(¹⁰⁰) Assim M. GÖRG, *Die Beziehungen*, p. 145.

<¹⁰¹> J. A. SOGGIN, *A History*, p. 136.

(¹⁰²) H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel*, p. 109.

(¹⁰³) S. HERRMANN, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1973, p. 110 (versão castelhana, 1985, pp. 110-111).

(104) Até aí, poucos investigadores independentes afirmaram (E. Sellin foi uma das exceções) o monoteísmo de Moisés.

<105> W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*. Monotheism and the Historical Process, Garden City, N. Y., 21957, pp. 271-272. Não que as ideias do hebreu fossem «especificamente iguais às do judeu Filon (de Alexandria), às de Rabbi Aqiba, de S. Paulo ou Santo Agostinho, de Maomé ou Maimónides, de S. Tomás de Aquino ou Calvino, de Mordecai Kaplan ou H. N. Wiemann... Mas se o termo monoteísta significa alguém que ensina a existência de um só Deus, criador de tudo, fonte de justiça, que é igualmente poderoso no Egípto, no deserto, na Palestina, que não tem sexualidade nem mitologia, que é humano na forma mas não pode ser visto por olhar humano e não pode ser representado de nenhuma forma - então o fundador do Javeísmo foi certamente monoteísta.»

<106> R. DE VAUX, *Histoire ancienne*, p. 431, η. 32.

<107> Como se demonstrou há pouco para o culto de imagens, objecto do segundo mandamento: T. N. D. METTINGER, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 42), Stockholm 1995, sobretudo pp. 135-197.

<108> Cf. *ibid.*, p. 431-433.

<109> Cf. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels*, 1. Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit (ATD - Ergänzungsreihe 8/1), Göttingen 1992, pp. 68-104; J. NUNES CARREIRA, *Mito, mundo e monoteísmo*. Intuições-mestras de altas culturas antigas, Mem Martins 1993, pp. 177-206.

<110> F. DAUMAS, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris 1976 (primeira edição 1965), p. 90.

<111> E. HORNUNG, *Echnaton* (n. 7), p. 14. Bem negativo é o juízo de H. KEES, *Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, 1926, p. 4: «ein philosophierender Schwächling auf dem Pharaonenthron..., der dabei ein Narr des Wahrheitsgedankens und ein religiöser Fanatiker war» (cit. em K. KOCH, *Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung*, Hamburg 1989, p. 53).

<112> J. ASSMANN, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1991, p. 243.

<113> *Ibidem*.

<114> *Ibid.*, p. 240.

<115> E. HORNUNG, *Grundzüge der ägyptischen Geschichte*, Darmstadt 1978. p. 97.

<116> S. MORENZ, *Ägyptische Religion* (Religionen der Menschheit, 8), Stuttgart 1976, pp. 154-155: Na fase inicial e radical da reforma, Akhenaton «de modo algum introduziu um monoteísmo simples, mas formulou exactamente o que... poderíamos chamar uma fórmula trinitária.» O nome divino, que é duplo e encerrado numa cartea, soa assim: «Ré-Harakhte, que rejubila no horizonte - no seu nome: como Shu, que é Aton». Provavelmente estamos perante uma tríade, composta pelo velho deus solar Ré-Harakhte, pelo faraó seu filho (Shu era filho de Ré-Atum de Heliópolis) e Aton. Compreender-se-ia o culto divino a Akhenaton em Amarna, com altares domésticos iluminados pelos os raios de Aton..

<117> F. DAUMAS, *La civilisation*, 326.

(118) *Id.*, *Les dieux de l'Égypte* («Que sais-je? 1194), Paris 1965, pp. 118-119.

(119) J. ASSMANN, *Ägypten. Theologie*, 232.

(120) *Id.*, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Darmstadt 1996, pp. 244-245.

<121> «Der Monotheismus Echnatons», H. BRUNNER, *Altägyptische Religion. Grundzüge*, Darmstadt 1989, pp. 35-46.

<122> *Ibid.*, 37.

<123> *Ibid.*, 35.

(124) E. HORNUNG, *Echnaton*, 99. Todos reconhecem o esforço dos teólogos em conciliar a pluralidade com a unidade do divino no Egito faraônico, de H. KEES (*Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipzig 1941, pp. 155-161) a S. MORENZ, (*Religion*, 150-156) e F. DAUMAS (*La civilisation 315-327; Les dieux*, 115-126)

<125> E. HORNUNG, *Echnaton*, 104.

(126) J. ASSMANN, *Moses*, 225. Freud também notou a dimensão científica da religião de Aton («Der Mann Moses», 472).

(127) *Id.*, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, 245.

(128) R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, I, 99.

(129) J. ASSMANN, *Ägypten. Theologie*, p. 249.

(130) FREUD, «Der Mann Moses», *Sudienausgabe*, IX, 477.

(131) Cf. H. SCHMID, *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise* (Erträge der Forschung 237), Darmstadt 1986, p. 108.

(132) FREUD, «Der Mann Moses», *Sudienausgabe*, IX, 515-520.

<133> *Ibid.* 511.

(134) Cf. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, I, 68-104. Com informação sobre a mais recente discussão, incluindo investigação americana, israelita e europeia, outro fôlego e visão própria, R. K. GNUSE, *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel* (JSOT, Suppl. Ser. 24), Sheffield 1997.

(135) E. OTTO, «Monotheistische Tendenzen in der ägyptischen Religion», in *Die Welt des Orient*, II, 2 (1955) 99-110.

(136) Cf. P. E. DION, «YHWH as a Storm-god and a Sun-god. The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104», *ZAW* 103 (1991) 58-71 (todo o artigo pp. 43-71), com extensa bibliografia.

<137> Da versão alemã de J. ASSMANN, *Moses*, 256-257.