

PLURALISMO NA MODERNIDADE – E NO JUDAÍSMO DO SEGUNDO TEMPLO

Edgard Leite*

RESUMO: O presente artigo foi apresentado na Mesa Redonda “Cristianismo, Judaísmo e Islamismo: fontes e aportes teóricos”, integrando o III Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) de 20 a 22 de Outubro de 2010.

PALAVRAS CHAVE: Judaísmo, instituições religiosas, Shulchan Aruch, textos bíblicos.

PLURALISM IN MODERNITY - AND THE SECOND TEMPLE JUDAISM

ABSTRACT: This paper was presented at the Round Table “Christianity, Judaism and Islam: sources and theoretical contributions” integrating the III Meeting of the GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, at the Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), October 20-22, 2010.

KEYWORDS: Judaism, religious institutions, Shulchan Aruch, biblical texts.

I

As transformações próprias da modernidade tiveram efeitos diversos não só sobre a natureza da experiência religiosa, como também, é claro, sobre sua percepção intelectual - notavelmente de sua dimensão histórica. A sensação iluminista de que “tudo mudou com Espinosa” nesse aspecto, traduz o gradual consenso histórico de que uma inflexão fundamental no pensamento sobre a natureza histórica das instituições religiosas era já evidente na Amsterdã do século XVII (SUTCLIFFE, 2003, p. 16). Tal processo, é claro, ia além do restrito universo dos Países-Baixos e estava relacionado a um movimento mais amplo, que para nós, hoje, parece ter suas raízes no decorrer das transformações que identificamos como as origens do capitalismo na Europa ocidental e central, em algum momento da idade média européia.

Evidentemente que tais transformações possuíam dimensões existenciais e ideológicas que transcendiam as razões econômicas, embora nelas encontrassem sua base primeira de sustentação e reprodução objetiva. Principalmente pela tendência de mercantilização geral dos eventos humanos que caracteriza, desde então, de forma crescente, as relações sociais. E que envolvia também as ideias. Mas guardavam tais

* Prof. Dr. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, integrante do conselho acadêmico do Centro de História e Cultura Judaica.

transformações relação com uma nova concepção de ser, uma nova ontologia, anunciada, de forma fragmentada e crescente, ao longo do Renascimento. Ela partia de um entendimento inovador da relação entre o homem e a natureza, na qual o divino perdia sua importância como categoria ontológica (LUKÁCS, 1978, p. 34). Na prática esse esmaecimento ou desaparecimento do divino do ser, se dava, no entanto, menos por conta de uma plataforma ateuísta ou pelas diversas tendências panteístas ou deístas do período, de resto efêmeras ou socialmente circunscritas (HOROWITZ, 2007, p. 547), e mais em função da insistência na necessária autonomia do sujeito diante do mundo e da sociedade.

O tema da autonomia do ser é, assim, um legado renascentista, incorporado pelo Iluminismo e pelo Liberalismo e movimento transformado em eixo legal - e em certa medida utópico, como John Locke, por exemplo, entendeu ao relacioná-lo ao progresso do conhecimento e da educação (LOCKE, 2001, p.73+) - da existência do ser na sociedade do capital. Na nossa sociedade, como explicou Baruch Espinosa, trata-se do princípio de que “cada um é senhor dos seus próprios pensamentos por superior direito da natureza” (ESPINOSA, 2004, p. 384), ou, como mais tarde tratou Emmanuel Kant, “tenha a coragem de usar seu próprio entendimento!” (KANT, 2001, p. 203). Para Kant, era característico do ser moderno a autonomia moral, ou a habilidade de pensar por si mesmo (HUNT, 2007, p. 697). De fato, relacionava-se tal pensamento a alguma forma de cientismo, na medida em que autonomia do sujeito estava ligada de uma maneira essencial ao seu conhecimento da natureza ou da realidade cognoscível pelo entendimento, como asseveravam o Marquês de Condorcet ou o Barão de Holbach (TODOROV, 2010, p.763-774). Segundo Tzvetan Todorov, três temas emergem na modernidade como base de uma nova maneira de entender o ser e o mundo, e acrescentamos, a história, com “incontáveis consequências”: o tema da autonomia, o da finalidade humana dos atos do ser e o da universalidade (TODOROV, 2010, p.70-71).

No caso específico da autonomia moral parece evidente que sua declinação histórica introduziu uma ruptura na forma como, em períodos anteriores à modernidade, entendia-se a relação do ser com as instituições, notavelmente as religiosas. Estas passaram a ser entendidas como subordinadas, do ponto de vista de sua legitimidade, a essa autonomia, de uma forma ou outra e em graus variáveis. A própria perspectiva de uma interpretação histórico-crítica da Bíblia, baseada em métodos tidos por universais, mas emergindo de avaliações individuais e autônomas, como pioneiramente realizou Espinosa, mostrou que o poder das instituições religiosas em estabelecer a tese da

subordinação do ser foi estruturalmente abalada - forçando a uma redefinição progressiva do seu papel na experiência do transcendente. Este, sem dúvida, passou a estar fundado em inspirações crescentemente individuais, expressando-se assim, na relação com o aparato de poder religioso, os movimentos de autonomia gerais. Isso atinge seu primeiro grande momento institucional com Martinho Lutero, e se consolida como tendência a partir do século XVIII no Ocidente.

Tal processo gerou reações bem conhecidas, que marcam os conflitos religiosos na modernidade. Uma delas é a necessária inclinação institucional em reafirmar sua autoridade transcendental, sua legitimidade absoluta, sobre a autonomia individual. De fato, uma coisa era aceitar a idéia de que o indivíduo deveria ser conduzido a reconhecer suas limitações diante da instituição por sua própria vontade, a partir do reconhecimento de suas limitações ontológicas, como acontecia até então. Outra coisa era aceitar as vontades individuais em algum nível de igualdade moral com a vontade institucional, desqualificando, portanto, hierarquias sagradas e todo um perfil absoluto das instituições. Isso conduziu a uma negação de qualquer autonomia possível, mesmo a pré-moderna - que era autonomia para o reconhecimento da impotência, a partir da qual se dava a subordinação do ser. Evidentemente, passou-se a negar, acima de tudo, a plenitude da autonomia moral. A censura sistemática, as ações contra o sistema educacional laico, de forma a inibir o cientismo, a generalização de novas tendências teológicas de cunho fundamentalista, por exemplo, permitiram, entre outras coisas, a emergência do clérigo-fascismo, reação das instituições religiosas a ser inserida no âmbito maior das resistências contra a modernidade (GOLDSTEIN, 2006, p.2).

Um exemplo remoto nesse sentido, dentro do judaísmo, por exemplo, parece ter sido o *Shulchan Aruch*, do rabino Yosef Karo, publicado entre 1550-1559. Esse texto atestava a existência de fortes pressões, no limiar da modernidade, no sentido de consolidar certezas sobre os diferentes procedimentos rituais judaicos - muito complexos e discutidas por séculos. O *Shulchan Aruch*, literalmente “a mesa posta” pretendia definir de forma precisa e inquestionável as regras a serem observadas pelos judeus no seu cotidiano. Apelando para a força da tradição e a palavra de Deus, “tenho sempre Deus diante de mim” (1:1) apresentava, frente à modernidade nascente, uma argumentação que não poderia ser questionada pelo sujeito autônomo. Nada na ação humana ali delineada, desde o ato de dormir ou ir ao banheiro, traduz autonomia. Tudo é subordinação à vontade de Deus, evidentemente como essa era entendida por Yosef Karo. De fato, para um leitor do *Talmude*, no período medieval, semelhantes certezas

rituais e comportamentais não pareciam de todo evidentes, mas certos consensos eram aceitáveis por se tratarem de posições decididas por maioria de rabinos eminentes. Mas para um leitor dotado de autonomia moral na modernidade, ao estudar o *Talmude*, não era difícil reconhecer que mesmo as posições minoritárias representadas nos comentários talmúdicos tinham sua consistência (também vinham de rabinos eminentes) e podiam, eventualmente, ser entendidas como capazes de gerar opiniões pessoais de direito. Tal atitude, portanto, implicava numa nova forma de ler e entender, na qual a vontade e a opinião passavam a ser consideradas como dotadas de legitimidade. O *Shulchan Aruch* dirimia ou desqualificava qualquer discussão anterior, apresentando supostas conclusões, afastando o leitor do contexto original dos debates prévios ou das realidades culturais que remetiam, na verdade, a potências específicas, com as quais não podia haver identificação possível. E desqualificava, na suas certezas, qualquer opinião posterior, que deveria erigir-se no vazio, diante da poderosa palavra de Deus. A modernidade, assim, se gerou a autonomia, gerou também um reforçamento até então não conhecido do totalitarismo e da autocracia institucional.

Tais tensões se ampliaram quanto mais o desenvolvimento do tema dos direitos individuais adquiriu consistência jurídica no Ocidente. Na modernidade o que é particular pode gerar direitos sobre a sua existência e integridade. Consolida um horizonte de legitimidade da autonomia moral. É claro que isto termina por estabelecer uma nova vivência histórica, centrada na complexa dialética entre potências: a do todo e da parte, a do poder da instituição e a da dignidade do indivíduo. Tal dialética passa a marcar a existência contemporânea e, como sabemos, é um dos elementos geradores de nossas catástrofes cíclicas ou regulares nos diferentes campos de nossa existência social. Mas nela emerge um novo tipo de ser.

II

No que nos interessa, no momento, é necessário considerar que esse olhar sobre a natureza da pluralidade teve efeitos também sobre o entendimento da história. A crítica bíblica, como considerou Adam Sutcliffe, “desestabilizou todo edifício da teoria cristã da história” (SUTCLIFFE, 2003, p. 58). E não apenas, é claro, a cristã. Toda concepção de história judaica e, indiretamente, a muçulmana, foi atingida pela crítica textual e histórica.

No caso do Islã é evidente que o aprofundamento dos estudos sobre o *Corão* nunca teve correspondente significação política ou teórica nas sociedades muçulmanas,

pois seus resultados foram vivenciados principalmente nos meios acadêmicos ocidentais. No entanto, não se deve menosprezar os potenciais efeitos localizados ou futuros desses movimentos de estudo, tanto entre os muçulmanos quanto entre outras culturas - cujos textos religiosos também passaram pelos estudos seculares ocidentais, como é o caso da tradição literária védica e budista. A ação ocidental articula de forma permanente núcleos intelectuais em outros espaços culturais, cujo entendimento da natureza da crítica ocidental também permite experiências das concepções iluministas relativas à autonomia do ser e sua realidade universal.

No caso específico do nosso universo cultural, a experiência da pluralidade e da autonomia, e as reações totalitárias correspondentes, convidaram a um entendimento mais preciso de realidades históricas anteriores. A crítica da história bíblica foi seguida pela crítica da história que as instituições religiosas passaram a fazer de si mesmas após a modernidade. No caso do judaísmo, parece evidente que a idéia de um “judaísmo rabínico”, monolítico e característico, que se estende do *Talmude* em direção à modernidade não corresponde a um universo anterior, medieval, de comunidades dispersas pelo mundo e muito inclinadas às suas próprias realidades.

Havia comunidades judaicas na Espanha, no período visigótico (V - VII séc.), e comunidades de judeus nas montanhas da Etiópia e no sub-continente indiano, no mesmo período, mas dificilmente os seus costumes e dinâmicas rituais poderiam ser completamente harmonizados pelo *Shulcan Aruch*, que elegeu apenas uma dessas tradições como normativa. Mas, principalmente, as instituições religiosas pré-modernas, como propomos, funcionavam de uma maneira diferente das instituições religiosas que enfrentam a autonomia do sujeito. Vivia-se ali a recorrente experiência social da impotência diante do mundo, dos sultões e dos reis e dos fenômenos naturais - impotência que se refletia diante dos rabinos e nos rabinos. E é exatamente contra essa impotência que se volta a modernidade e erige, em sua oposição, todo um arcabouço político e jurídico que penetra e envolve as instituições religiosas com a crença da potência do ser - e também diante dos rabinos. A impotência, na modernidade, é opcional ou parcial - ou eventualmente fruto da catástrofe - mas não contingência.

Também assim ocorria na própria Idade Média. O discurso que o *Talmude*, e de um rabino espanhol ou hindu que o reproduzisse, fazia sobre a realidade do período do segundo templo (516 a.e.c- 70 e.c.), não guarda correspondência precisa com aquilo que é suscitado pelas pesquisas seculares, documentais e arqueológicas, realizadas no âmbito da modernidade. Incontáveis descobertas e análises revelam que a tradição da

Mishná - isto é, das disposições jurídicas orais das quais os rabinos se consideram herdeiros- estava longe de ser a única, ou mesmo a predominante entre os judeus que viviam no período do segundo templo. Ao contrário do que o *Talmude* parece sustentar. Sabemos hoje que os redatores do *Talmude* estavam sumamente preocupados, acima de tudo, em reafirmar a linhagem teológica que, aparentemente, vinha dos fariseus, um dos grupos atuantes em torno do segundo tempo. E o faziam, basicamente, em oposição a outras tendências egressas da época anterior, sobreviventes das grandes guerras que assolaram a região entre 66-130 e.c., e que também reivindicavam a liderança hegemônica sobre o povo judeu. Enfrentavam, por exemplo, os seguidores do *Documento de Damasco*, os caraitas ou os cristãos, além da herança do conflito identitário arcaico com os samaritanos - todos alegando ter suas origens no “pacto de Abraão”.

Os livros que foram coletados e transformados em referência religiosa superior, testemunhos das experiências teológicas do período do segundo templo, e que acabaram reunidos no *Tanach*, ou na *Bíblia* hebraica, também não são os únicos textos existentes e tidos por sagrados na época. Sequer suas versões literárias coincidem em absoluto com as versões anteriormente existentes, como foi confirmado após as descobertas em Qumran (VANDERKAM, 2002) (CRAWFORD, 2008, p. 5). Tratamos anteriormente (LEITE, 2009) sobre o fato dos textos bíblicos serem, entre outras coisas, o cenário de intensos debates entre diferentes tendências teológicas e identitárias, nas quais o próprio tema do segundo templo era foco de controvérsias violentas (LEITE, 2011). Os textos ditos sagrados, na verdade, em suas diversas recensões, nunca foram o relato de uma única experiência de cunho religioso, mas produto de diversas opiniões conflitantes. O processo de sua seleção, que consideramos ter dado origem ao que chamamos de cânone bíblico, não deixou de ser um processo de escolhas limitador que defendia estar preservando um único sentido em uma produção intelectual que tinha muitos.

A posição de Jacob Neusner nesse assunto foi decisiva, no sentido de considerar a pluralidade do período do segundo templo como não apenas o sinal da existência de múltiplas concepções teológicas em conflito, mas também como expressão de muitas instituições em choque, que se negavam umas às outras, donde “judaísmos” e não “judaísmo” do segundo templo (NEUSNER, 1987, 1994, 1998). Tal perspectiva estabelece um novo horizonte para o estudo da história do judaísmo com repercussões gerais sobre o estudo de todos os movimentos religiosos, notadamente aqueles que buscam, após a modernidade, o estabelecimento de uma origem única capaz de

legitimar um organismo institucional de características totalitárias. E que provavelmente ocultam, por trás de um véu de uniformidades, uma histórias de conflitos e embates institucionais, que, para um historiador, são mais interessantes que a unidade exterior. Principalmente porque revelam a tensão que existe por trás de uma forma aparentemente definida e apontam, no presente, que a história das instituições religiosas está inserida na história das sociedades.

Aparentemente, a construção das tradições judaicas não pode ser entendida sem a consideração de que uma de suas dinâmicas é exatamente a regular tentativa de estabelecer ou consolidar a hegemonia de um grupo gestor institucional sobre uma dada comunidade religiosa ou outras estranhas. Isso se faz através da construção de oposições identificadoras e muitas vezes excludentes. E está centrada, é claro, na consolidação de estruturas de poder.

Uma implicação direta desse fato diz respeito às próprias origens do cristianismo, enquanto movimento judaico, ou um dos judaísmos, nos momentos finais do segundo templo. A ser assim, o próprio cristianismo e todos os seus desdobramentos institucionais, teológicos e políticos fazem parte de um processo maior que articula temas ao tronco de uma mesma tradição de fórmulas e paradigmas teológicos, mas que só pode ser melhor compreendido na sua pluralidade. Ou nas oposições que constroem suas identidades particulares. A proposição iluminista que pretende sustentar o coerente através da multiplicidade de potências em permanente choque e conflito corresponde a processos históricos mais amplos de emergências e sufocamentos. De certo que a modernidade, nesse sentido, realiza e liberta forças que não tinham a consciência para si de sua responsabilidade construtora. Como já sustentamos, a diferença entre potências que propõem a impotência e potências que se realizam na construção e no direito distingue as duas dimensões temporais - o que converge para a quase certeza que as transformações da modernidade se constituem em um corte profundo e revolucionário na forma do humano entender-se como ser diante do mundo.

III

Trabalham os historiadores modernos com críticas de vários níveis às concepções de história elaboradas pelas instituições religiosas. Uma primeira é aquela contida na crítica bíblica, cuja grandeza é, entre outras, a de ser uma das fundadoras da própria concepção de história na modernidade. A História, como disciplina, está no mundo contemporâneo ligada à superação, relativização, desqualificação

epistemológica ou simples não consideração da tese de que Deus seja o agente histórico por excelência. E, de fato, a crítica bíblica, textual e histórica, coloca o homem, e não Deus, no núcleo documentável da elaboração da narrativa religiosa. A valorização do humano reafirma a tese renascentista de que é o homem o agente potente do processo histórico e isso se traduz numa nova ontologia, que está presente na historiografia. A forma como a crítica bíblica foi e é realizada, ou seja, por intermédio da utilização de procedimentos técnicos de aceitação universal, dão consistência teórica à argumentação e a generaliza como horizonte de entendimento da questão entre diversos setores pensantes sobre o assunto. Assim, ela é também preâmbulo teórico para toda discussão posterior, pois grande parte das argumentações religiosas pré-modernas estavam ligadas a uma dada concepção de história extraída de variações sobre a literatura bíblica. Tida como era ainda como um texto não-humano em sua inspiração.

Essa crítica, assim, se desdobra em outros níveis críticos, que dizem respeito às concepções de história que se sobrepõem ao longo do desenvolvimento das instituições religiosas. Todas as grandes correntes judaicas - do mundo contemporâneo - apresentam suas próprias visões do passado que legitimam suas proposições no presente. De uma forma geral, assumem como sua uma determinada dimensão da tradição rabínica, capaz de legitimar, com graus variáveis de potência, esta ou aquela concepção de história. Diferentes graus de entendimento da crítica bíblica dá o tom da profundidade com que entendem o papel da autonomia do sujeito na organização institucional. E, portanto, o grau de liberdade diante de textos sagrados. Isto possibilita a exteriorização de problemas identitários, é claro, na medida em que o elo fundador das tradições continua, paradoxalmente, repousando em bases metafísicas, bíblicas. Este problema é em parte solucionado, por exemplo, pela crescente presença do sionismo, manifestação da potência não de Deus, mas da soberania popular, no caso do povo judeu - soberania que engendra as nações e é em parte exteriorização coletiva da autonomia do sujeito. Outras narrativas, não bíblicas e mais humanas, assumem aqui o papel central de fiadoras de uma dada noção de história harmonizada com o espírito da autonomia da modernidade. Como, por exemplo, a resistência de Massada, ou o levante do Ghetto de Varsóvia. Isto não quer dizer que a impotência do sujeito não tenha seu lugar na nova ordem de autonomias pessoais enquanto expressão possível da vontade, o que quer dizer que sempre se pode escolher modelos centrados na limitação do ser- embora sua dissonância legal com o mundo moderno limite sua capacidade integradora e legitimadora.

A Igreja certamente passa por semelhante realidade e embora muito do calendário civil do Ocidente ainda esteja relacionado com o calendário canônico, que é por excelência de fonte bíblica, o que atrela a história da Igreja às das diferentes nações passou a ser, muitas vezes, certas experiências históricas humanas de construção institucional e cultural, normalmente também elevadas à categoria de narrativas históricas. Entendidas como inspirações sagradas a atos de autonomia. Embora essa discussão seja complexa, e não caiba nos objetivos desse estudo, é bom anotar que Horkheimer e Adorno sugeriram - num momento muito grave da história, a II guerra mundial - que o desencantamento do mundo, próprio do Iluminismo, acabou criando suas próprias narrativas míticas (HORKHEIMER; ADORNO, 1998).

Certamente no período medieval havia maiores consensos no sentido da sacralidade dos textos, mesmo que os elementos históricos particulares, paralelos aos consensos gerais tivessem, como hoje, a capacidade de engendrar anátemas e negações. No entanto, o caráter absoluto desses anátemas no mundo pré-moderno acompanhavam, no campo do discurso, as perspectivas comuns do segundo templo e não tinham maiores relações com autonomias e sim com tradições entendidas como sagradas e alheias à vontade humana. Donde a extrema violência que caracterizava, usualmente, as relações entre os diferentes grupos institucionais - religiosos. No entanto, em que pese esse entendimento, parece claro que as distinções entre as tendências religiosas, tanto no mundo medieval quanto no período do segundo templo, expressavam na verdade opiniões religiosas e comunitárias distintas, que passavam acima de tudo pela vontade humana - mas que eram entendidas como alheias a esta. Isto é, embora elas se considerassem como expressões puras de forças maiores que o humano, os historiadores da modernidade podem, se assim quiserem, ver ali manifestações de potências e autonomia humanas, mas que renunciavam à sua autoria, e a delegavam a fontes metafísicas.

Tal fenômeno é visível nas autorias bíblicas, sempre remetidas a personagens atávicos, Moisés, Salomão, embora os textos em si sejam evidentes em sua multiplicidade de autorias humanas, que deixaram diversas marcas claramente reconhecíveis pela crítica textual. Ou seja, a pluralidade do período do segundo templo corresponde a um fenômeno análogo ao da pluralidade moderna, isto é, a expressão da multiplicidade de inspirações e posições humanas, mas está desprovido do fenômeno da consciência para si que caracteriza, na modernidade, a autonomia do sujeito. Tal realidade no período do segundo templo provavelmente expressa uma solução

particular, histórica, para a tensão entre o indivíduo e a sociedade, entre a parte e o todo, que, no mundo antigo, só podia ser legitimada através de alternativas autocráticas e metafísicas. De qualquer forma, é evidente que a nossa percepção dessa realidade passada decorre do aprofundamento da crítica de nossas experiências presentes.

Não há como deixar de considerar, tanto no agora quanto no passado, o papel de outras variáveis explicativas que nos aproximam da realidade do evento: culturais, sociais, econômicas. A construção do saber histórico é complexo e as inclinações individuais, coletivas e históricas dão, a cada uma dessas variáveis, um papel central, igualmente relevante, na interpretação dos acontecimentos passados. No entanto, no que diz respeito ao pluralismo das identidades históricas, é interessante reconhecer as pluralidades no período do segundo templo, os seus judaísmos, como manifestação de uma realidade cujo desenvolvimento articula, ao longo da história, diferentes reações e movimentos: a emergência permanente de diferentes convicções e de distintas fontes de legitimidade e justificação, individual e institucional, entre os seres humanos.

Os conflitos de poder, econômico, político e cultural, dão a essa realidade configurações específicas. O seu destino enquanto potencializador de maiores e melhores patamares produtivos e existenciais para as sociedades aponta sua pertinência ou impertinência. A modernidade nos mostrou as desvantagens históricas das soluções totalitárias, e suas extremas limitações na obtenção de conhecimentos aproximativos à realidade dos processos. De fato, representam sempre uma fuga diante de realidades criativas, repletas, como só podem ser, de contradições e conflitos. O totalitarismo emerge de experiências de pluralidade, e é solução histórica, limitadora, das dificuldades de vive-las. Ele parte da crença de que é possível existir sem o diferente ou contraditório.

A consideração no papel superior da pluralidade, e não das soluções unitárias, nos esclarece com mais precisão a realidade dos fenômenos históricos e nos demonstra como soluções absolutas emergem de experiências de relatividade - e que essas normalmente se perdem na crença em uma unicidade impossível. Mas principalmente nos aponta quão mais próximos estamos nós mesmos da natureza da realidade histórica quando sustentamos que é superior a sociedade apta a considerar a complexidade das diferenças e disposta a construir instituições capacitadas a lidar com a pluralidade. Instituições entendidas, é claro, como fundadas por humanos e voltadas, essencialmente, para os mesmos seres humanos - agentes reconhecidos da história.

REFERÊNCIAS

- CRAWFORD, Sidnie W. *Rewriting Scripture in Second Temple Times*. Michigan: Eerdmans, 2008.
- DAVIS, Avraham (transl.) *Kitzur Shulchan Aruch*. New York: Metsudah Publications, 2006
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico Político*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2004.
- GOLDSTEIN, Warren (ed.). *Marx, Critical Theory and Religion*. Leiden: Brill, 2006.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1998.
- HOROWITZ, Maryanne (ed.). *New Dictionary of the History of Ideas*. Farmington Hills: Thomson Gale, 2007.
- HUNT, Lynn. *Inventing Human Rights: a History*. New York, Norton, 2007.
- KANT, Emmanuel. What is Enlightenment? In JACOB, Mary (ed.). *The Enlightenment. A brief history with documents*. Boston: Bedford, 2001.
- LEITE, Edgard. *As Origens da Bíblia e os Manuscritos do Mar Morto*. Rio de Janeiro: CHCJ, 2009.
- LEITE, Edgard. Perspectivas teóricas no estudo dos judaísmos do segundo templo. *Revista Jesus Histórico*, v. 6, 2011.
- LOCKE, John: Some Thoughts concerning Education. In JACOB, Mary (ed.). *The Enlightenment. A brief history with documents*. Boston: Bedford, 2001.
- LUKÁCS, Gyorg. *The Ontology of Social Being: 1 Hegel's false and his genuine ontology*. London: Merlin Press, 1978.
- NEUSNER, Jacob. *The Four Stages of Rabbinic Judaism*. London: Routledge, 1998.
- NEUSNER, Jacob. *The Judaism the Rabbis Take for Granted*. Atlanta, Scholars, 1994.
- NEUSNER, Jacob; GREEN, William Scott; FRERICHS, Ernest S. *Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- SUTCLIFFE, Adam. *Judaism and Enlightenment*. Cambridge: Cambridge, 2003.
- TODOROV, Tzvetan. *In Defence of the Enlightenment*. London: Atlantic, 2010.

VANDERKAM, James. Questions of Canon viewed through the Dead Sea Scrolls. In MACDONALD, Lee; SANDERS, James. *The Canon Debate*. Peabody: Hendrickson, 2002.

RECEBIDO EM 20/07/2011

APROVADO EM 05/05/2012