

Perspectivas teóricas no estudo dos judaísmos do segundo templo.

Edgard Leite

<http://lattes.cnpq.br/4323981692424724>

Prof. Dr. Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

Resumo:

Este estudo é uma análise das recentes perspectivas teóricas relativas ao período do segundo templo. nosso objetivo é entender alguns aspectos e implicações das proposições de Jacob Neusner, relativas à existência de “judaísmos” no período anterior a 70 E.C.

Palavras-chave:

Judaísmos do segundo templo – Origens do cristianismo – História da Teologia – Crítica Bíblica - Teoria da História

Abstract:

This study is an analysis of recent theoretical perspectives concerning the second temple period. Our goal is to understand some aspects and implications of the propositions by Jacob Neusner on the existence of Judaism, in the period before 70 CE

Key-words:

Second Temple Judaism - Origins of Christianity - History of Theology – Biblical Criticism – Theory of History

I

Alguns historiadores, a partir dos anos 70 do século passado, tenderam a menos-prezar a possibilidade da História, disciplina, dar alguma contribuição à compreensão do presente (Breisach: 407), ou, mais precisamente, de fornecer elementos de percepção de sentidos históricos. Especialmente após os influentes trabalhos de Hayden White e Edward Said, (Soughate: 541), ampliaram-se as crenças anti-realistas, que sustentam que a história é uma construção do presente, basicamente, sem vínculos reais com o passado (Pataut: 201) (Munz: 839). Donde na prática

ser inócua para a criação de reflexões sobre sentidos, substâncias e naturezas, ou essências históricas.

Para aqueles historiadores, no entanto, que sustentam posições realistas, quer representativas (o passado é real e podemos acessá-los através dos documentos), quer analíticas (que podemos discernir algo daquilo que passou, mesmo que não seja a realidade em si), quer marxistas, (que acreditam também na realidade documentável de certas forças e entidades, como o *trabalho*) (Murphey: 182-183), a crença na existência de substâncias históricas ainda continua a cumprir um importante papel teórico na elaboração da obra historiográfica. Tais substâncias usualmente estabelecem elos entre os momentos e apontam para diferentes perspectivas de vínculos entre temporalidades. Nesse sentido tais estudos históricos podem ter algo a dizer sobre o presente ou sobre a experiência histórica como um todo, e na verdade é, às vezes, um de seus objetivos a elaboração dessas redes de significados.

Na crença realista o trabalho historiográfico é uma operação que lida com uma realidade simultaneamente próxima e estranha. Estranha porque tudo no passado é radicalmente diferente e misterioso. “O passado é um país estrangeiro”, escreveu David Lowenthal (Lowenthal). E, no entanto, pode-se percebê-la, entendê-la por diferentes mecanismos que revelam elos substanciais e essenciais, o que a torna inteligível. Tanto a realidade do passado em si quanto a do nosso presente, aliás, em sua função. Pode-se, por exemplo, levantar questões importantes sobre o presente, ao reconstruir realidades cuja percepção ou estranhamento apontam a uma dada constatação sobre nossa existência no agora, já que os elementos do presentes são oriundos do passado. Por outro lado, parece igualmente claro que a identificação de essências no passado está relacionada diretamente à nossa experiência do presente, através dos mecanismos pelos quais o experimentamos, inclusive pelo próprio acúmulo do saber historiográfico. A crença na realidade documental afasta, no entanto, as acusações pós-modernas de autoritarismo discursivo do realismo, pois os realistas constroem certamente abstrações, generalizações, mas não, evidentemente, a partir de nosso presente, mas sim dos critérios daqueles que então estavam vivos (Munz: 851). As correlações que fazemos entre essas realidades atendem, é claro, a diferentes formulações teóricas e às diferentes perspectivas realistas.

Nessa direção existe uma constante redefinição das perspectivas teóricas no campo dos estudos de história do judaísmo do segundo templo, e do desenvolvimento de suas concepções teológicas, que se refletem, certamente, também nas pesquisas

sobre origens do cristianismo. E que traduz discussões maiores no próprio campo dos estudos históricos sobre a religião.

A História não possui compromissos maiores com construções teológicas nem com as instituições religiosas, e pelo menos desde Espinosa, em direção ao século XVIII, o saber historiográfico moderno se colocou em franca oposição ao predomínio da teologia nos pressupostos teóricos de estudo do passado (Israel: 235). Sem que isso signifique, é claro, uma renúncia a toda metafísica. A realidade documental e objetiva oferece prioritariamente os elementos centrais para a reflexão. Desde o século XVI os elementos documentais tem sido, portanto, decisivos para a aproximação à realidade de outros momentos históricos do judaísmo. E forneceram, quando desejado, material para uma reflexão sobre sentidos maiores das instituições e concepções religiosas judaicas. Os temas da crítica textual e histórica, numa dimensão, e os da arqueologia do próximo oriente, em outra, acabaram fundando os elementos para a discussão realista das dinâmicas do judaísmo da antiguidade. E as diferentes inclinações teóricas lidam sempre em maior ou menor representação ou análise com os documentos, ou com a forma com que emergem dos diferentes métodos interpretativos.

II

Tem-se claro, hoje em dia, que a visão retrospectiva que o *Pentateuco* masorético tem sobre as origens das concepções teológicas judaicas não corresponde às realidades documentadas. Uma leitura crítica da literatura bíblica, na *Bíblia* hebraica, no *Tanach*, notadamente em seus livros ditos “históricos”, e os achados arqueológicos, há muito revelaram que certas idéias centrais da *Pentateuco* (e não só o masorético, mas todas as suas diferentes recensões), como o monoteísmo ou a centralidade da Lei da Moisés, datam, do ponto de vista documental, do período final da monarquia ou do momento da restauração do Templo de Jerusalém após o cativeiro babilônico e atendem a interesses históricos específicos (715-610 a.e.c.- c. 517 a.e.c.) (Smith: 33) (Blenkinsopp). É claro que as concepções teológicas desenvolvidas nesses momentos estavam baseadas em formulações anteriores, de cunho profético (o que é evidente nos textos históricos e na literatura profética do período do primeiro templo) (Leite, 2007). E também são claramente oriundas de concepções desenvolvidas no próximo oriente nos séculos que antecederam o reinado de Ezequias (c.715– 687 a.e.c.) bem como em textos jurídicos mesopotâmicos. Mas até Ezequias e Josias, como nos indica a literatura histórica bíblica e os achados arqueológicos- que atestam a proliferação de muitas divindades entre os hebreus que gravitavam em torno do “primeiro templo” (c.1000- 567 a.e.c.)-, não havia maiores

consensos em torno no monoteísmo e muito menos na crença relativa a um livro sagrado.

Além do mais, após a inflexão histórica de Josias e o exílio babilônico, no período da grande produção literária do “segundo templo” (516 a.e.c- 70 e.c.), continuou a existir muita discordância sobre alguns elementos teológicos centrais, como pode ser claramente percebido quando colocamos lado a lado a literatura de fonte sacerdotal, a apocalíptica e a literatura sapiencial (Leite, 2009). As tentativas de unificação teológica a partir da centralização cultural e administrativa, iniciadas por Ezequias e Josias, e continuada pelos sumo-sacerdotes do período persa e pelos soberanos hasmoneus, sempre esbarraram em defecções e contestações. Fato comprovado pelos manuscritos de Qumran, que testemunham a existência de consistentes e contraditórias tradições intelectuais letradas.

O que isso significa em termos de história da teologia judaica antiga é controverso. Ed Sanders, trabalhando com o período final do segundo templo (1977, 1985, 1990, 1992), entendeu que o judaísmo tinha então certas crenças essenciais, que permitiam o estabelecimento de um corpo razoavelmente monolítico de doutrinas teológicas. Evidentemente que as dificuldades documentais em comprovar tal posição são grandes, principalmente quando se considera os momentos que antecederam as origens do cristianismo, muito confusos do ponto de vista doutrinário, segundo todas as fontes, e se pensa na documentação descoberta em Qumran, também plural em termos de doutrina.

Lawrence Schiffman, recusando o perfil de “fenômeno monolítico”, considerou o judaísmo como um desdobrar histórico de experiências em torno de mesmos temas (Schiffman, 1998). Mais próximo dos vestígios documentais, tal tese, no entanto, contém provavelmente a imposição de certos paradigmas teológicos posteriores, rabínicos e cristãos, principalmente, sobre um universo de proposições teológicas antigas que de fato não entendiam os “mesmos temas” como os mesmos. Fontes cristãs e rabínicas medievais tendiam a ver o judaísmo do período anterior à era comum como cenário de contradições, mas que variavam em torno de certos consensos. Por exemplo, a centralidade simbólica do Templo de Jerusalém. Restrangendo-nos apenas aos acontecimentos anteriores ao cristianismo, parece, ao contrário, que as diferenciações eram profundas e engendraram, na verdade, identidades hostis entre si. Isso já ocorrera, de forma exemplar, e paradigmática, no caso dos samaritanos, nas origens do segundo templo (Bocaccini, 2002:84) (Leite, 2009) e provavelmente tratava-se do caso que envolvia os autores dos documentos ditos “sectários” de Qumran.

Shaye Cohen, numa outra vertente, preferiu entender o judaísmo da época como expressão de uma identidade étnica característica (Cohen, 1987). Estando as concepções teológicas subordinadas a comportamentos e atitudes daqueles que se entendiam como judeus. Por isso ele considerou que o pensamento de Paulo era uma variedade de judaísmo, mas que deixara de se-lo quando se distanciou dos elementos étnicos que o caracterizavam anteriormente. Essa proposição, igualmente interessante, parece entretanto menosprezar o fato de que entre os que se diziam judeus na época, muitos, como os samaritanos, mais uma vez, estavam afastados de outros judeus. A afirmação que os samaritanos não eram judeus não era sua própria, mas sim daqueles que gravitavam teologicamente em torno do monte zion. Judeus que viviam em áreas mais distantes, como em Elefantina, no Egito, inclusive, tendia a ver em igualdade de condições identitárias os judeus de Jerusalém e os da Samaria (Modrzejewski, 1997) (Porten, 1968). Isto é, “ser do povo de Israel”, não significava necessariamente a mesma coisa para todos.

No momento, assim, parece razoável a posição de Jacob Neusner, que defendeu a realidade histórica não de um judaísmo, mas sim de diversos judaísmos, no plural (Neusner, 1987, 1994, 1998). Neusner defendeu que a experiência religiosa e étnica judaica sempre foi o palco de divergências entre diversos “sistemas judaicos”, expressando diferentes organizações institucionais conflitantes. “Nunca houve um judaísmo singular, unitário e linear” (apud Blenkinsopp: 13). Na verdade, segundo ele, esse caráter fragmentário é característico da história judaica até os dias de hoje.

A ilusão de uma uniformidade conceitual, ou de uma propriedade exclusiva sobre os padrões de identidade, que implica na idéia de que certas proposições teológicas são próprias ou impróprias diante de uma determinada tradição, parece estar presente em muitas teorias que projetam sobre o presente, a partir de visões retrospectivas do passado, a fantasia de poder absoluto. Tais discursos são certamente autoritários pois sustentados principalmente a partir de padrões contemporâneos e específicos, buscando uma hegemonia política e ideológica. Isso é particularmente característico dos discursos teológicos, cuja subjetividade fantástica possui a necessidade de buscar o absoluto para além da realidade. Onde sua inerente fragilidade diante da realidade do mundo, mas sua potência diante da ignorância ou negação do real.

As distinções entre os sistemas judaicos do segundo templo parecem ter sido, portanto, fundadas em diferentes projetos de poder, dotados de proposições teológicas específicas, que se viam como excludentes, muitas vezes. Os limites dos sistemas,

é claro, são, para nós, às vezes obscuros e discutíveis, e o foram também para alguns, naquela época, mas nada nos impede de reconhecer, por exemplo, que o cristianismo, do ponto de vista histórico e teológico, era um “judaísmo”. Mesmo quando passou a denunciar “os judeus”, ainda mais quando suas idéias, aparentemente originais, davam na verdade continuidade a proposições existentes em diversos movimentos judaicos anteriores. Ele de fato acaba por intitular-se, como os demais, único e autêntico herdeiro do “pacto” do povo hebreu com Deus.

Observemos que mesmo dentro do universo judaico posterior à queda do segundo templo, muitas pluralidades e contradições existiam. Por exemplo, os diversos movimentos judaicos, institucionalizados, que proliferaram nos primeiros séculos da era comum, como os dos Bana'im, dos Hipistarianos, dos Hemerobatistas e a dos Magharia- todos evocavam raízes em momentos arcaicos da história judaica (Mansoor: 232-233). Da mesma maneira os caraítas, que a partir do século IX, principalmente, sustentaram uma visão muito particular e excludente do que vinha a ser judeu, também reivindicaram origem na essência mesmo do povo israelita, recusando a afirmativa de que eram apenas uma seita rabanita. O que de fato é hoje corroborado pelas pesquisas, que traçam as origens caraítas até o período do segundo templo. Nesse caso, é interessante que os caraítas, cujo status judaico foi historicamente negado pelos rabinos, são aparentemente os responsáveis pela consolidação do texto masorético (Hofman et alii: 785-802). Deve-se realçar que a qualidade dos critérios pelos quais os rabinos reivindicavam sua legitimidade não eram diferente da dos caraítas. Ambas repousavam em elementos da metafísica ou da tradição.

Mas se nos dedicarmos a estudar a própria intimidade do meio rabínico, veremos que suas contradições e controvérsias internas traduzem a existência de ortopraxias, formas corretas de fazer as coisas, muito diferenciadas. A idéia de que as posições minoritárias se submetiam às majoritárias para os redatores talmúdicos não obscurece a realidade da existência de tradições entendidas como minoritárias em certo contexto e dominantes em realidades específicas. Nunca houve, mesmo entre os rabinos, consenso absoluto, por exemplo, sobre o que vem a ser um judeu. O caráter muito vago das fronteiras dos judaísmos, por conta, basicamente, da característica tensão entre serem proposições de salvação universal, e ao mesmo tempo particular, impedia uma posição absolutamente consensual. Já que o universal lida, certamente, com a pluralidade e o dissenso. Em um paralelo ilustrativo, o do budismo, também sistema universalista, podemos perceber que a necessidade de ser de todos implica em assumir diferentes perfis. Muitos pesquisadores do princípio do século XX tenderam a defender que os diversos budismos deveriam ser entendidos

como diferentes religiões (Stcherbatsky: 41). Os judaísmos, ao contrário dos budismos, no entanto, possuem sempre essa tendência à busca do consenso total, talvez expressando uma certa fantasia sobre o caráter absoluto do poder do seu Deus único.

III

Ernst Breisach dimensionou, corretamente, a importância da *new left history* na historiografia contemporânea. Há uma tendência nos estudos históricos norte-americanos em aprofundar-se no individualismo e a recusar padrões coletivistas (Breisach: 392), o que influenciou o pensamento historiográfico ocidental. Não se pode deixar de obstar, portanto, que a tese de que existiriam “judaísmos” no período do segundo templo, talvez implique na transferência, para o interior da história antiga judaica, de determinados conceitos e idéias próprios da contemporaneidade, e não do mundo antigo. Característicos de uma historiografia do particular e do individual. O reconhecimento de particularidades/ individualidades, emergindo do processo de emancipação que vivemos desde o século XVIII, provavelmente não era característico do período. Para cada um dos diferentes grupos judaicos da época não havia “outros judaísmos”, mas apenas o seu próprio judaísmo.

Não parece, no entanto, que se trate aqui do caso de “emancipar” teoricamente, as diferentes correntes de opinião e de poder judaicos do período do segundo templo. Sabemos, hoje, que no campo teológico (e em outros campos, aliás) os consensos são circunstanciais e efêmeros e coexistem em paralelo com muitas opiniões diferentes e divergentes. Tal realidade para nós é repleta de significação política, e a entendemos como positiva, associado-a a um projeto de sociedade democrática capaz de comportar muitas tendências de opinião que não devem deixar de ser o que são mesmo sob o governo de uma delas. O que quer dizer que tendemos a ver nos modelos autodenominados “unânicos” uma capa construída sobre e contra opiniões diversas. Mas a consideração dos “judaísmos”, está mais relacionada não a essas ponderações, e sim à investigação dos diferentes projetos de poder que se enfrentaram no período do segundo templo e que forneceram as bases para todo desenvolvimento futuro das tradições teológicas abrahâmicas. As tradições teológicas, de fato, como anotou Helmut Perkuet, tem diversas funções, mas uma delas, a mais “perversa”, consiste “na exploração da angústia da existência e do desespero dos seres humanos” no sentido de legitimar o poder dos sistemas religiosos (Perkuet:353).

As circunstâncias políticas do período do segundo templo, assim, acima de tudo, nos forçam a reconhecer a existência de muitos judaísmos. Em grande parte tal

realidade expressa, desde o princípio, dois problemas daquela época. Problemas relativos à gênese do poder legitimador discursivo. O primeiro deles diz respeito ao monte Zion e seu papel na construção das concepções teológicas judaicas. Esse é um tema que vem do período do primeiro templo e tem a ver com a existência de outros importantes centros culturais, e seus colégios sacerdotais, entre os israelitas. Bem como com o caráter muito sincrético do primeiro templo até as reformas de Ezequias e Josias.

O segundo problema está relacionado à existência de permanentes dúvidas, em diferentes meios judaicos, sobre a *legitimidade do colégio sacerdotal do segundo templo de Jerusalém*. Trata-se aqui, inicialmente, das dissensões entre os clãs sacerdotais diante e em função do poder dos *benei zadok*, o clã dos zadokitas, a partir da inauguração do segundo templo. Tal quadro se agrava muito após a rebelião dos hasmoneus e a deposição do colégio sacerdotal. A centralidade do problema zadokita e hasmoneu é evidente em toda a literatura da época. Tal questão reflete-se diretamente nas discussões gerais e específicas relativas à literatura sagrada, pois os textos se situam sempre, por exemplo, em oposição ou concordância com os sacerdotes do templo e em convergência ou divergência com sua literatura e proposições teológicas. Isso se reflete nos pressupostos que norteiam as normas jurídicas necessárias para a observância dos elementos gerais do comportamento ritual e religioso judaico. A isso deve-se associar, é claro, o problema central sobre “quem é judeu”, considerando que muitos povos que viviam na região, tanto antes quanto depois do segundo templo, mantinham centenárias ou circunstanciais associações clânicas entre si, que implicavam, muitas vezes, na aceitação de determinados pressupostos teológicos e legais deste ou daquele judaísmo (Horbury, 2008:200-203).

Tais problemas configuram de fato um quadro geral de fratura não apenas étnica, mas, considerando a natureza elevada da produção intelectual do período, eminentemente institucional e teológica. Nesse sentido tanto as fontes cristãs quanto rabínicas concordam que tal era a realidade política e teológica do universo judaico da época. Que isso tem efeitos sobre os estudos relacionados à origem do cristianismo, é evidente. Já procuramos demonstrar, anteriormente (Leite, 2008, 2009b, 2009c, 2010) que os cristãos eram parte integrante do universo judaico, e muitas, ou a maior parte, de suas teses teológicas centrais podem ser localizadas em documentos oriundos de movimentos judaicos anteriores. Parece claro, portanto, que o cristianismo foi um dos judaísmos do período do segundo templo. E, como os demais, os temas identitários eram particularmente importantes na digressão teológica, como é evidente em Paulo, por exemplo.

As conseqüências da afirmativa de que o cristianismo é um judaísmo transcendem, evidentemente, os estudos do período do segundo templo. Inicialmente, podemos dizer que implicam em um novo olhar sobre o desenvolvimento do pensamento teológico no Ocidente. Da mesma maneira a experiência rabínica medieval deve, provavelmente, ser relida a partir da idéia de que, herdeiros ou não dos fariseus, os rabinos representavam apenas uma das facções sobreviventes ao desastre de 70. E que outros grupos judeus, por eles estigmatizados posteriormente, como os caraítas, não podem ser excluídos das experiências históricas do judaísmo. Devem ser considerados, pelos historiadores, evidentemente, também como detentores de uma forma de judaísmo, datando-se sua origem mais remota no período do segundo templo. Durante a II Guerra Mundial, nazistas e autoridades rabínicas, ambos distantes dessa realidade historiográfica, concordaram que os caraítas não tinham origem judaica. Tal ignorância determinou o seu destino, pois foram poupados do extermínio e excluídos da "solução final" (Hofman et alii: 785-802). Um observador mais agudo pode argumentar, em função disso, que o conhecimento histórico, de fato, amplia nossos horizontes de entendimento da realidade, mas pode também potencializar a capacidade humana de destruição.

Tais perspectivas suscitam novas abordagens sobre a natureza da identidade dos grandes movimentos religiosos e nos fazem refletir sobre o real papel que as propostas totalitárias, homogeneizadoras, ou projetos hegemônicos, tem na explicação dos acontecimentos do passado ou no desenvolvimento do pensamento teológico nas instituições religiosas. A construção das instituições religiosas, como das políticas, apesar de ter na busca dessa consenso absoluto, identitário e teológico, um dos seus movimentos mais próprios, não tem como ser entendida senão a partir da multiplicidade e pluralidade de tendências e movimentos que reprime ou expressa.

É difícil que alguma teologia possa ser compreendida sem esse entrechoque de tendências que aspiram normalmente à uma experiência institucional, muitas vezes conflitante com outras. O extermínio de muitos judaísmos do segundo templo pelos romanos não impediu que essa pluralidade continuasse a emergir no período medieval- e na modernidade, é claro. Se buscamos substâncias da história que possuam continuidade ou identidade para além do momento, no tempo (Udehn:210). E que confirmem sentidos a pequenos, médios ou grandes processos, parece que no período do segundo templo encontramos uma dinâmica histórica centrada na pluralidade de proposições teológicas e institucionais que buscam de forma permanente a hegemonia, a alcançam, e que se dissolvem em pluralidade novamente. Judaísmos dentro de um contorno maior que podemos chamar de Judaísmo, mas sabendo que este também só pode ser compreendido em sua multiplicidade.

Bibliografia:

1. BLENKINSOPP, Joseph: Judaism: the first phase. Michingan, Eerdmans, 2009.
2. BOCCACCINI, Gabriele: Roots of Rabbinic Judaism. Eerdmans, 2002
3. BREISACH, Ernst: Historiography. Chicago, University of Chicago, 1994.
4. COHEN, Shaye: From the maccabees to the mishnah. Westminster, 1987
5. HOFMAN, Shlomo et alii: "Karaites" in in SKOLNIK, Fred and BERENBAUM, Michael: Encyclopaedia Judaica, volume XVIII. Detroit, Thomson-Gale, 2007.
6. HORBURY, William et alii: The Cambridge History of Judaism vol. III. Cambridge 2008.
7. ISRAEL, Jonathan: A Revolution of the Mind. Princenton, Princenton, 2010.
8. LEITE, Edgard: As Origens da Bíblia e os Manuscritos do Mar Morto. Rio de Janeiro, CHCJ, 2009.
9. LEITE, Edgard: O Pentateuco: uma Introdução. Rio de Janeiro, Imago, 2007.
10. LEITE, Edgard: "Os manuscritos de Qumran e a teologia do cristianismo antigo".in Revista Jesus Histórico v. 1, 2008.
11. LEITE, Edgard: "Conteúdos dos judaísmo paulino" in Atualidade Teológica (PU-CRJ), v. XIII, 2009b.
12. LEITE, Edgard: "Parábolas de Jesus e parábolas talmúdicas" in: Chevitarese, André; Cornelli, Gabriele. (Org.). A descoberta do Jesus histórico. São Paulo: Paulinas, 2009c.
13. LEITE, Edgard: "Peshar Habacuc e o tema do sofrimento escatológico". Revista Jesus Histórico, v. 1, 2010.
14. LOWENTHAL, David: The Past is a Foreign Country. Cambridge, Cambridge, 1985.
15. MANSOOR, Menahem: "Minor Sects" in SKOLNIK, Fred and BERENBAUM, Michael: Encyclopaedia Judaica, volume XVIII. Detroit, Thomson-Gale, 2007.
16. MODRZEJEWSKI, Joseph: The Jews of Egipt, from Ramses II to Emperor Hadrian. Princenton, 1997
17. MUNZ, Peter: "The Historical Narrative" in BENTLEY, Michael: Companion to Historiography. New York, Routledge, 1997.
18. MURPHEY, Murray: "Realism about the Past" in TICKER, Aviezer: A Companion to the Philosophy of History and Historiography. Blackweel, 2009.
19. NEUSNER, Jacob, GREEN, William Scott and FRERICHS, Ernest S.: Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
20. NEUSNER, Jacob: The Four Stages of Rabbinic Judaism. London, Routledge, 1998.

21. NEUSNER, Jacob: The Judaism the Rabbis Take for Granted. Atlanta, Scholars, 1994.
22. PATAUT, Frabrice: "Anti-realism about the past" in TICKER, Aviezer: A Companion to the Philosophy of History and Historiography. Blackweel, 2009.
23. PERKUET, Helmut: "Enlightenment and Theology as Unfinished Projects" in MENDIETA, Eduardo: The Frankfurt School on Religion. London, Routledge, 2005.
24. PORTEN, Bezalel: Archives from Elephantine: The Life on na Ancient Jewish Military Colony. Berkeley, 1968.
25. SANDERS, E.P.: Jesus and Judaism, Philadelphia, Fortress, 1985.
26. SANDERS, E.P.: Jewish Law from Jesus to the Mishnah, Philadelphia, Trinity, 1990.
27. SANDERS, E.P.: Judaism, Practice and Belief, 63bce-66ce. Philadelphia, Trinity, 1992.
28. SANDERS, E.P.: Paul and Palestinian Judaism. Philadelphia, Fortress, 1977.
29. SCHIFFMAN, L: Texts and Traditions: a Source Reader for the Study of Second Temple and Rabbinic Judaism. Hoboken, Ktav, 1998.
30. SMITH, Mark: The early history of God. Yahweh and the other deities in ancient Israel. Eerdmans, 2002
31. SOUHGATE, Beverly: "Postmodernism" in TICKER, Aviezer: A Companion to the Philosophy of History and Historiography. Blackweel, 2009.
32. STCHERBATSKY, Theodore: The Conception of the Buddist Nirvana. Delhi, Motlal Banarsidass, s.d
33. UDEHN, Lars: "The Ontology of the Objects of Historiography" in TICKER, Aviezer: A Companion to the Philosophy of History and Historiography. Blackweel, 2009.