

LIMITELE COMUNITĂȚII ÎN PROVINCIA PERSANĂ YEHUD

LECT. DR. ALEXANDRU MIHĂILĂ

Universitatea din București

al.mihaila@yahoo.com

Abstract: The present study focuses on the theological and ideological tenets that made up the community boundaries in the Persian province of Yehud (Judah). Because most of the biblical literature was at least revised during the post-exilic period, it was assumed that narrative texts from the Pentateuch, the so-called Deuteronomistic History, Ezra-Nehemiah and the Chronicles could be read as challenging views about the gradual participation of different tribal and ethnic groups to the sacral community of “people of Israel” identified with the Golah (returnees from the exile). Deut. 7:1-2 and 23:1-3, 7-8; Ezr. 9:1-2, 11-12; 1 Sam. 15; Judg. 4 and 5; Gen. 34 and 49 and 1 Chr. 21:6-8 are analyzed against the specific background of the Achaemenid period, with the conclusion that an ideological conflict model fits best with the social and historical settings.

Keywords: Yehud, community boundaries, post-exilic Israel

1. Situația în provincia Yehud

Deși după 2 Paral. 36:20-21 s-ar înțelege că întregul popor a fost dus în robia babiloniană, țara rămânând pustie (*cf.* Ier. 32:43; Lev. 26:33-35), iar din texte precum Ezdr. 2:70 că „întreg Israelul” (ebr. לְכָל־יִשְׂרָאֵל) se reîntoarce din exil, totuși o altă serie de texte atestă, dimpotrivă, ideea mult mai plauzibilă din punct de vedere istoric că țara a fost populată în continuare. În Ier. 24:4-7, cei din exil sunt asemănați cu „smochinele bune”, iar în v. 8-10, cei care rămân în țară sunt comparați cu „smochinele rele”. După Ier. 39:10, rămân în țară cei săraci (ebr. הַפְּתָיִם), cărora babilonienii le dau vii și țărini, pe când cei deportați sunt elitele aristocrate (4 Reg. 24:13-14). Este clar că reîntoarcerea în masă reprezintă de fapt o construcție ideologică ce presupune identificarea poporului Israel cu cei care au trecut prin experiența exilului (Becking 2006: 3-18). De aceea, afirmațiile textelor biblice potrivit cărora întregul Israel a cunoscut exilul și apoi reîntoarcerea, trebuie să fi fost percepute deja de redactorii biblici și de audiența acestora ca adevăr subiectiv sau ca o pretenție polemică față de cei rămași (Ben Zvi 1995: 102). Avem de-a face cu o construcție teologică sau ideologică, nu cu una istorică (Ben Zvi 1995: 104), ce se dorește să-i legitimeze în propriul lor discurs pe cei reîntorși din exil (Ben Zvi 1995: 108).

La prima vedere, ar părea că motivația este simplă: prezentându-se drept „adevăratul Israel”, cei reîntorși din exil, urmași ai elitelor deportate, vor să-și redobândească drepturile funciare deținute înainte, iar prin această pretenție intră în conflict cu cei rămași în țară care luaseră în posesie pământurile părăsite. Dar realitatea istorică era mai degrabă invers: cei întorși din exil aveau o situație socială și economică precară față de cei rămași, care dețineau pământul. De fapt, nu este vorba despre un conflict istoric, ci despre unul la nivel ideologic (Ben Zvi 1995: 107). De altfel, în perioada persană, populația din Iuda a cunoscut, față de perioada monarhiei iudaice (până în 586 î. de Hr.), o scădere demografică dramatică de cca 70% din cauza războaielor și a deportărilor, rămânând aproximativ 20000-30000 de persoane (Carter 1999: 195-213; Knoppers 2006: 272). Se estimează că au fost deportați cel puțin 4600 de oameni (*cf.* Ier. 52:30), puțin sub 4000 fiind cei care s-au reîntors din exil¹. Această realitate confirmă cele afirmate anterior de Ben Zvi: dacă se vorbește de un conflict în sânul comunității post-exilice, atât de slăbite la nivel politic și social, acesta este de natură ideologică.

În cele ce urmează îmi propun, după modelul barthian (Barth 1998: 9-38), să analizez șase serii de texte biblice, care prin complexitatea relațiilor interne (din sânul comunității poporului lui Israel), dar și externe (cu alte entități etnice) pe care le vehiculează, pot reprezenta multiple curente ideologice puse în mișcare în provincia persană Yehud. Se creează astfel diverse ierahii referitoare la participarea la decizii (putere), „inclusiunea în” și „excluderea din” comunitate, apropierea de unele grupări etnice sau separarea toată de altele. În final, voi încerca să prezint succint natura divergențelor între asemenea opinii, care au avut fiecare un aport, mai mult sau mai puțin manifest, în literatura biblică Vechiului Testament.

a) Ezdr. 9. Ezdr. 9-10 și Neem. 13 reprezintă cel mai bine segregarea ideologică pe care perioada post-exilică a produs-o. Sunt evocate reforme sociale care recurg la măsuri extrem de dure: despărțirea bărbaților iudei de femeile străine, în scopul păstrării purității etnice. În Ezdr. 9:1-2, 11-12 se întâlnește ideea unei separări totale (vb. ebr. בַּדַּד) între poporul lui Israel (לְיִשְׂרָאֵל וְעַם) și popoarele țării (תְּחִלָּתָם וְעַתָּה). Dacă poporul lui Israel este caracterizat drept „o sămânță sfântă” (שְׂמֵנָה קְדוֹשָׁה, v. 2), celelalte popoare sunt desemnate prin termeni precum „urâciuni” (תִּבְעוּת, v. 2, 11, *cf.* verbul ebr. תָּעַב, în Deut. 23), „necurăție” (הֲדָר, v. 11) și „spurcăciune” (הֲדָר, v. 11). Expresia „popoarele țării”, iteral, „popoarele țărilor”, *cf.* ebr. תְּחִלָּתָם וְעַתָּה, se regăsește la singular în Ezdr. 4:4 (עַמֵּי הַיָּרֵד), iar în Ezdr. 6:21 apare în forma עַמֵּי הַיָּרֵד, desemnând popoarele străine². Fiind împrumutat din limbajul sacerdotal (Lev. 20:24, 26; Num. 16:21), în care „a separa” (לִבְדֹּד) se referă și la separarea de popoare sau persoane din motive religioase, în

¹ După estimarea lui Carter (1999: 241), în perioada persană apar noi situri în Yehud (27 %), deci cei reîntorși reprezintă o treime din populația de la începutul perioadei persane, care număra cam 12000 de oameni (Becking 2006: 9-10).

² Fried (2006: 123-145) identifică însă „poporul țării” cu oficialitățile provinciei persane care s-au opus demersului de ridicare a zidurilor Ierusalimului.

cărțile Ezdra și Neemia termenul se referă întotdeauna la separarea comunității Gola (cei reîntorși din exil) de cei rămași în țară (Smith 1991: 85-86). Prin aceasta, comunitatea celor întorși din exil își creează o cultură a rezistenței prin fixarea granițelor față de ceilalți (Smith 1991: 84). Gola este caracterizată prin trei aspecte: a) mai întâi, grija pentru puritatea rasială asigurată prin păstrarea genealogiilor, exprimată prin sintagma „sămânță sfântă” (שְׂדֵה קֹדֶשׁ, v. 2); b) în al doilea rând, experiența purificatoare a exilului, grupul definindu-se drept „rămășiță a poporului” (מִשְׁפַּחַת יִשְׂרָאֵל, Ag. 1:12, 14; 2:2; Zah. 8:6, 11-12, cf. verbul ebr. יָשַׁב, în Ezdr. 9:8) sau *gola* ‘exilați’, în expresii precum „fii ai exilului” (בְּנֵי הַגִּלוּת, Ezdr. 4:1; 6:19-20; 8:35; 10:7, 16), „obștea exilului” (הַגִּלוּת, Ezdr. 10:8), „captivii din exil” (שְׂבִי הַגִּלוּת, Ezdr. 2:1, 6:3; Neem. 7:6), sau pur și simplu „exilații” (הַגִּלוּת, Ezdr. 1:11, 2:1, 9:4, 10:6; Est. 2:6); c) în al treilea rând, comunitatea se caracterizează printr-o formă specifică de iahvism și atașament față de Legea lui Moise (Kessler 2006: 107-108).

Textul din Ezdr. 9 face referire la o veche listă a celor șapte popoare inamice (Deut. 7:1-2, vezi *infra*), dar, în comparație cu lista din Deuteronom, se poruncește separarea și față de alte popoare (amoniții, moabiții și egiptenii) cu care Pentateuhul permitea contactul în anumite condiții. De altfel, dependența de Deut. 7 se poate observa și în corespondența dintre „sămânța sfântă” (שְׂדֵה קֹדֶשׁ, din Ezdr. 9:2, și „popor sfânt” (שְׂבִי יִשְׂרָאֵל), din Deut. 7:6 (Fishbane 1988: 115-116).

Astfel, prin adăugarea altor popoare, vechea listă a celor șapte popoare inamice din Deut. 7 este actualizată, aplicându-se și popoarelor cu care iudeii s-au amestecat prin căsătorii mixte. În Neem. 13:23-25 se relatează reacția lui Neemia la faptul că israeliții s-au însurat cu femeile amonite și moabite, jumătate dintre ei neștiind să mai vorbească ebraica. Evident că ne surprinde cât de violentă pare această separare din motive religioase. În 1 Ezdr. 8:66 (în Biblia Sinodală 3 Ezdr.), în loc de amoriți, apar edomiții, adăugându-se așadar și aceștia, pe lângă amoniți, moabiți și egipteni popoarelor față de care comunitatea poporului lui Israel trebuie să se separe complet. Din Ezdr. 9 deducem, așadar, următorul grafic al comunității și a celor care nu pot fi integrați în ea:

leviți (Ezdra)	centrul comunității
poporul Israel	comunitatea
5 popoare străine amoniți, moabiți egipteni, (edomiți?)	separare

b) Deut. 7 și 23. Așa cum am amintit, Deut. 7 menționează cele șapte popoare străine cu care erau interzise legăturile matrimoniale: hetei, gherghesei, amorei, canaanei, ferezei, hevei și iebusei (Deut. 7:1-2). În total sunt 27 de ocurențe biblice ale acestei liste cu popoarele care au locuit țara înaintea israeliților. Grupul celor șapte popoare pare să se fi dezvoltat ulterior, regăsindu-se doar în trei cazuri (Deut. 7:1-2; Ios. 3:10 și 24:11), inițial fiind vorba doar de șase popoare (fără gherghesei). Ultimele

trei din listă sunt de obicei ferezeei, heveii și iebuseii, dar primele trei prezintă variații în ceea ce privește locul deținut. După Ishida (1979: 461-490), cele mai vechi liste încep cu canaaneei, situație care reflectă denumirea de Kinahhu dată de egipteni începând cu secolul al XV-lea î. de Hr. Listele care îi au pe amorii la început sunt datate în secolul al IX-lea î. de Hr., considerându-se că oglindesc modalitatea de denumire a regiunii Siro-Palestina în inscripțiile contemporane asiriene. În sfârșit, listele care încep cu hitiții sunt de origine deuteronomică și deuteronomistă, ca și cea de față (cf. și Deut. 20:12; Ios. 9:1 și 12:8), provenind din secolul al VII-lea î. de Hr., pentru că în acea perioadă asirienii denumesc regiunea Hatti (Weinfeld 2008: 362-363).

Conform poruncii deuteronomice, poporul Israel trebuia să nimicească (vb. ebr. אָרְפָּה 'să arunci *herem*-ul, anatema') aceste popoare. *Herem*-ul era o practică arhaică a războiului sfânt (Christensen 2002a: 156-157), prin care puteau fi consacrați divinității prin nimicire nu numai războinicii capturați, ci și femeile, copiii și animalele. *Herem*-ul apare menționat încă din secolul al IX-lea în inscripția regelui Meša (rândul 17) de pe așa-zisa „Piatră moabită” (KAI: 41-42, ANET: 320-321, COS: 137-139).

Se observă în acest text o opoziție totală între poporul Israel și cele șapte neamuri străine: linia de demarcație a granițelor este foarte gros și clar trasată, iar contrastul nu se oprește doar la separare și excludere, ci ajunge chiar la război și nimicire totală.

Un alt text care trebuie discutat în acest context este Deut. 23:1-3, 7-8. În acest fragment se pune problema limitelor „comunității religioase” (קְהֵל יְהוָה). Străinii sunt văzuți similar celor mutilați („cei cu testiculele zdrobite”, ebr. אֲנָשֵׁי עֲדָנָה , gr. *θλαδίαις* ‘eunuc’, dar și cu „penisul tăiat”³, ebr. פְּרִיט פְּרִיט , gr. *ἀποκεκομμένος* ‘cel mutilat’, potrivit cercetătorilor Christensen (2002b: 536), Tigay (1996: 210) și Craigie (1976: 296-297)⁴, dar și *mamzer*-ului (מַמְזֵר), termen care mai apare și în Zah. 9:6, dar a cărui semnificație nu este cunoscută⁵. Septuaginta traduce ebr. *mamzer* prin *ἐκ πόρνῆς* ‘copil născut dintr-o prostituată’ (Deut. 23:2) sau prin *ἀλλογενεῖς* ‘străin’ (Zah. 9:6). Cei trei termeni cu care sunt comparați străinii pot fi înțeleși în două

³ Traducerea este susținută și de interpretarea rabinică: Sifrei 247; Mișna, Yevamot 8:2 (Tigay 1996: 210).

⁴ Craigie (1976: 296-297) crede că textul nu se referă la cei ale căror organe genitale au fost mutilate accidental, pentru că după Is. 56:3-5 eunucul (טְרִיט) este primit în comunitate, dar scapă din vedere că între Ezdra-Neemia și Trito-Isaia există deosebiri importante cu privire la regulile de excludere și de includere. Aluzia la personalul cultic babilonian care practica emasculearea – preoții eunuci de tip *kušarru* și *assinu* (Craigie 1976: 297)–, poate fi valabilă.

⁵ Tigay (1996: 211) sugerează ca origine rădăcina מָזַר ‘a fi putred’, iar după interpretarea rabinică (Sifrei 248; Mișna, Yevamot 4:13; Talmudul babilonian, Yevamot 49a) ar fi vorba de ‘bastard’, născut dintr-o relație incestuoasă sau adulterină. În primul caz, s-ar face referire la Lev. 18. Craigie (1976: 297) crede însă că se poate referi și la copilul născut de o prostituată cultică, cf. ebr. בִּיבִיל (*bībil*, de la rădăcina בָּרַךְ ‘a dedica’). Christensen (2002b: 536) consideră că din contextul mai larg (Deut. 23:1-24:4), dar mai ales din referirea concretă în Deut. 23:18-19 la prostituția cultică, o asemenea interpretare poate fi corectă. Totuși, trecerea lui מָזַר la מָזַר se petrece mai degrabă în akkadiană decât în ebraică.

direcții: fie se referă la persoane care au avut contact cu cultul altor zei (eunucii-preoți, cei care au suferit o mutilare ritualică, copilul unei prostituate cultice) și de aceea trebuie excluși din comunitate, fie sunt socotiți ca neavând statura unui om deplin (fără integritate corporală, născuți ilegal) și, din acest motiv, nu se pot bucura de participare la actele religioase. Există și posibilitatea, deși mai redusă, ca *mamzer* să se refere de fapt la *metis*, cel născut dintr-un tată iudeu, dar dintr-o mamă străină, cf. Neem. 13:23-25 (Bratcher & Hatton 2000: 379), ceea ce întărește, în orice caz, sensul etnic al poruncii deuteronomice. De remarcat însă este faptul că în Deut. 23:3 „nici al zecelea neam” al amonitului și al moabitului nu poate fi admis în obște, sintagma fiind explicată prin „în veci” (עַד עַד). Deși separarea față de aceștia este veșnică, totuși nu este vorba despre un război perpetuu sau *berem*.

Mai apropiată de obștea lui Israel sunt percepți edomiții și egiptenii, deși formularea este una indirectă: „să nu-ți fie scârbă” (v. 7), cf. ebr. אֲלֹ-תֵתֶּם-עָלַי, de la rădăcina עָבַר, de unde provine și termenul אֲרָבָה ‘urâciune’, pe care l-am regăsit și în Ezdr. 9:2, 11. A treia generație poate fi primită în comunitatea israelită, ceea ce înseamnă, practic, doar o excludere temporală a acestor neamuri (Christensen 2002b: 537). Se obține, astfel, următorul tabel, avându-i în prim-plan pe leviți, pentru că Moise este cel care transmite porunca divină (Deuteronomul chiar apare ca o predică lungă a lui Moise în fața poporului):

leviți (Moise)	centrul comunității
poporul Israel	comunitatea
edomiți, egipteni	excludere temporală
amoniți, moabiți	excludere veșnică
7 popoare străine	nimicire (război sfânt)

c) 1 Reg. 15. Deși unii cercetători ai așa-zisei Istoriei Deuteronomiste vorbesc despre un Document Profetic pre-deuteronomic datând din secolul al IX-lea î. de Hr., din care ar face parte și 1 Reg. 15 (Campbell 1986: 42-44, 132-136; O’Brien 1989: 102), totuși proveniența post-exilică a acestuia, în linia școlii germane (Veijola 1975: 102), pare mai sigură (Mihăilă 2011: 7-17). În 1 Reg. 15, poporul lui Israel pornește la luptă sub conducerea regelui Saul împotriva amaleciților, fiind prezentat ca „poporul Lui [Dumnezeu]” (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, v. 1) „toți fiii lui Israel” (כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, v. 6) și „triburile lui Israel” (שְׁבִטּוֹת יִשְׂרָאֵל), accentuându-se viziunea pan-israelită specifică comunității post-exilice. Este interesant că Iuda este menționat separat, numărând un procent mic față de întregul Israel (doar 5 %). Citit din perspectiva comunității post-exilice, procentajul mic al lui Iuda ar putea fi înțeles ca o aluzie la „rămășița” pe care cei reîntorși din exil o reprezintă (Mihăilă 2011: 9).

Deznodământul episodului aduce lepădarea lui Saul, folosindu-se pentru aceasta verbul „a lepăda” (סָרַף), cf. 1 Reg. 15:23, 26, ceea ce ar putea însemna simbolic lepădarea regatului nordic peste care Saul a fost primul rege sau, dacă ne referim chiar la tribul din care provenea Saul, la pierderea întâietății de către Veniamin. De altfel, Veniamin este, alături de Iuda și Levi, tribul care a participat la exil și s-a

reîntors (Ezdr. 1:5, 4:1), deci ar putea fi vorba de o dispută în sânul comunității Gola între iudei și veniamineni. Pe de altă parte, având în vedere că inițiatorul războiului sfânt împotriva amaleciților este profetul Samuel, se pune problema dacă, la fel ca și în textele analizate anterior, nu se dorește aici evidențierea personajului asemănător cu Moise și Ezdra (de altfel, după 1 Paral. 6:27-28, Samuel este levit!). Pe de altă parte, în 1 Reg. 1:1 se arată că Samuel provenea din tribul Efraim, ceea ce ar putea sugera că dacă regele din nord (Saul) este lepădat, totuși tribul Efraim, miezul geografic și una dintre denumirile pentru regatul nordic (Os. 5:5; Ier. 7:15, 31:9; Iez. 37:16), rămâne în postura aleasă de căpetenie a întregului Israel.

Amaleciții sunt numiți „păcătoși” (אֲשֵׁרִים), Septuaginta adăugând *εἰς ἐμέ* „împotriva Mea (Dumnezeu)”, de aceea sunt sorțiți nimicirii, *herem* (הֶרֶם): „și să supui *herem*-ului”, „să nimicești”. Păcatul lor a constat în împotrivirea pe care le-au arătat-o fiilor lui Israel când aceștia se întorceau din Egipt (1 Reg. 15:2). Interesant este că amaleciții sunt edomiți, chiar descendenți din întâi-născutul Elifaz, dar printr-o concubină (Gen. 36:12), fapt care permite adaptarea la situația din perioada post-exilică. După 586 î. de Hr., grupuri de edomiți, profitând de lipsa autorității iudaice în urma cuceririi babiloniene, au invadat sudul Iudeii, formând o provincie separată sub regele persan Artaxerxe 1 (465-424), potrivit lui Edelman (2005: 296). S-ar putea, așadar, ca în spatele narațiunii să se ascundă o polemică virulentă cu edomiții inamici.

Cheneii care locuiau împreună cu amaleciții sunt însă apreciați pozitiv: „Saul a zis către Chenei: «Mergeți de vă despărțiți și ieșiți din mijlocul lui Amalec, ca să nu vă pierd împreună cu el, căci ați arătat bunăvoință către toți Israeliiți, când veneau ei din Egipt». Și Cheneii s-au despărțit de Amalec” (1 Reg. 15:16). Cheneii, al căror nume se leagă de Cain, ucigașul de frate pedepsit să fie „zbuciumat și fugar” (Gen. 4:12), au un statut inferior. Ei locuiesc împreună cu amaleciții și sunt în pericol de *herem* împreună cu ei. Totuși, în baza „bunăvoinței” (1 Reg. 15:6), ebr. דָּפְדָּ, opusul lui תּוֹעֲבָה („urâciunea”, „scârba”) pe care au arătat-o față de fiii lui Israel în trecut, ei sunt cruțați, dacă însă se separă complet de amaleciți. Verbele folosite sunt sugestive: „mergeți, despărțiți-vă, ieșiți din mijlocul amaleciților” (לָכוּ וְסַרְסַרְוּ מִבֵּין אֲשֵׁרִים, v. 6). Astfel, cheneii sunt „canaaniți buni” (Mihăilă 2011: 12), cu care poporul lui Israel poate intra în contact, deși nu fac (încă?) parte din comunitate.

În cele de mai sus se sugerează existența unei scări ierarhice din perspectiva comunității post-exilice. Pe lângă nuanțările și disputele din sânul comunității (Veniamin pierde întâietatea, dar Levi/Efraim are inițiativa războiului sfânt), sunt fixate și granițele față de cei din afară: cheneii reprezintă pe cei recuperabili dintre canaaniți (poporul țării), intrând într-un contact amiabil cu fiii lui Israel, pe când amaleciții (edomiți, care s-au purtat cu vrăjmășie față de Iuda, potrivit Avd. 11-12 și Mal. 1:3) sunt pedepsiți cu nimicire totală (*herem*).

Ca inițiator al războiului sfânt, Efraim (pe linia genealogiei lui Samuel din 1 Reg.) ar putea sugera încercarea includerii triburilor nordice (samaritenii?) în

comunitatea lui Israel, în virtutea vechii legături dintre cele două regate (Iuda și Israel/Efraim).

Profetismul (Levi/Efraim?)	centrul comunității
Israel, Iuda	comunitatea
Veniamin (Saul)	pierde conducerea
chenei	prieteni
amaleciți	nimicire (război sfânt)

d) Jud. 4 și 5. În cercetarea biblică, Jud. 5 a fost considerat multă vreme, datorită formelor gramaticale și lexicului special, unul dintre cele mai vechi texte ale Bibliei Ebraice, datând din perioada judecătorilor (Zobel 1965: 54-55; Block 1999: 211-214) sau din perioada de început a monarhiei (Lindars 1995: 215)⁶. În ultimul timp, însă, evaluările cântului Deborei au început să fie mai puțin generoase. Au fost propuse datări la sfârșitul monarhiei, secolele VII-VI î. de Hr. (Bechmann 1989: 165-166, 212) sau în perioada persană (Waltisberg 1999: 218-232, împotriva datării Rendsburg 2003: 122-126). Inițiatorii conflagrației sunt două triburi nordice galileene, Zabulon și Neftali (Jud. 4:6, 10), menționate în cântecul Deborei: „Zabulon este un popor ce înfruntă moartea, și este gata a-și da viața în luptă. Nu mai puțin ca el e Neftali, Care locuiește podișurile înalte” (Jud. 5:18). În cântec (Jud. 5:14-15), acestora le sunt asociate alte patru triburi, care au răspuns activ chemării la luptă a lui Barac: Efraim, Veniamin, Machir (Manase) și Isahar („Principii din Israel au fost lângă Debora. Isahar, credincios lui Barac, se îndrepta în urma lui spre vale”, v. 15). Alte patru triburi sunt mustrate pentru pasivitate, deși lipsa lor de reacție nu le exclude din „poporul Domnului” (יהוה עם, v. 11): Ruben, Galaad (Gad), Dan și Așer (Jud. 5:15-17). Marele absent este Iuda, care nu este menționat. Meroz, un trib (Lindars 1995: 272-273) sau o cetate (Block 1999: 239) de la care se aștepta ajutor militar, este blestemată: „Blestem cetății⁷ Meroz, zice îngerul Domnului! Blestem, blestem celor ce locuiesc în ea! Că n-au venit în ajutorul Domnului, În ajutorul Domnului cu cei viteji” (Jud. 5:23). Dacă cele patru triburi sunt doar mustrate pentru pasivitate, Meroz este blestemată (exclusă din comunitate?). Cheneii apar, ca și în 1 Reg. 15, drept un trib care, deși nu face parte din „poporul lui Israel”, îi este aliat. În Jud. 4:11 cheneii sunt numiți „fiii lui Hobab, rudenia lui Moise” (חֲבֹב בְּנוֹתַי „socrul lui Moise”), sugerându-se o înrudire „prin alianță” cu poporul Israel, chiar prin conducătorul acestora, levitul Moise. Iaela, femeia lui Heber cheneul (Jud. 5:24), este binecuvântată pentru că l-a găzduit pe Sisera, generalul armatei inamice, dar l-a ucis în somn și i-a răzbutat pe fiii lui Israel⁸. Numele *Heber* (ebr. הֶבֶר) înseamnă chiar ‘aliat’ (HALOT: 288). Dușmanul „poporului Domnului” este Iabin, regele Canaanului, cu generalul său, Sisera (Jud. 4:2). Despre Sisera se spune că locuia în Haroșet-Goim, *goim* (חֲרֹשֶׁת גּוֹיִם)

⁶ Mai nou, Knauf (2005: 180) îl datează în secolul al X-lea î. de Hr.

⁷ În Biblia Ebraică și în Septuaginta lipsește acest termen, pe care l-a adăugat Biblia Sinodală.

⁸ A se vedea opoziția între Meroz, cea blestemată (vb. מֶרוֹז, v. 23) și Iaela, cea binecuvântată (vb. יֵאלָהָב, v. 24).

însemnând ‘neamuri’ și putând fi pus în legătură cu „neamurile țării” (עַמֵּי הָאָרֶץ) din Ezdr. 6:21. Așadar, inamicii sunt canaaneei și „neamurile”. Tabelul de „inclusiune în” și „excludere din” comunitate arată astfel:

Neftali, Zabulon	inițiatorii războiului
Efraim, Veniamin, Machir, Isahar	participanți activi
Ruben, Galaad, Dan, Așer	participanți pasivi (muștrați)
Iuda	absent
Chenei	popor prieten
Meroz, canaaneei, <i>goyim</i>	blestem, oponenți

f) Gen. 34 și 49. Gen. 34 prezintă un episod interesant, singurul în care Dina, sora celor 12 patriarhi (fondatori ai triburilor lui Israel), joacă un rol distinct. Evenimentul se petrece în Salem, o cetate ce ține de Sichem (Gen. 33:18). Dina este necinstită de Sichem, fiul lui Hemor Heveul (Gen. 34:2), de la care Iacob cumpărase o țarină lângă cetate (Gen. 33:19). Este interesant de observat mai întâi faptul că fiul lui Hemor poartă același nume ca și cetatea Sichemului, Shechem. Când Sichem vine să o ceară de soție pe Dina de la fiii lui Israel, Simeon și Levi îi răspund că doar dacă locuitorii se vor tăia împrejur „ne învoim cu voi și ne așezăm la voi.../ vom da după voi fetele noastre, iar noi vom lua fetele voastre și vom locui la un loc cu voi și vom alcătui un popor” (Gen. 34:15-16). După denumirea gentilică a lui Hemor, locuitorii Salemului ar fi, așadar, hiviți. Practic, Simeon și Levi arată cum anume cei care nu fac parte din poporul lui Israel pot să fie integrați, alcătuiind „un singur popor” (אֶחָד עַם). Atât că răspunsul este unul „cu viclesug” (חֵסֵד וְחָסֵד, v. 13): a treia zi, când toți bărbații erau încă lipsiți de putere din cauza circumciderii, Simeon și Levi își iau săbiile și îiucid pe toți (v. 25).

După părerea noastră, o posibilă explicație a acestui episod straniu ar fi conflictul dintre iudei și samarineni. În Ezdr. 4:1-3, iudeii refuză participarea unora din „poporul țării” (v. 4) la ridicarea templului din Ierusalim. Prin refuzul lui Zorobabel, se subliniază că numai membrii comunității „poporului lui Israel”, comunitatea exilaților reîntorși în patrie, sunt îndreptățiți să refacă centrul religios.

Dacă templul lui Zorobabel a fost ridicat, după opinia clasică, între anii 520-515 î. de Hr., în legătură cu templul de pe muntele Garizim, din Sichem (Shechem, azi Tell Balatah), există încă neclarități. Iosif Flaviu oferă o dată foarte târzie: zidirea templului a fost solicitată în timpul ultimului rege ahemenid, Darius al III-lea Codomanul (336-331), iar apoi a fost realizată cu permisiunea noului cuceritor, Alexandru cel Mare (AJ 2: 51-54; Kartveit 2009: 71-108). Totuși, deși arheologic nu se poate preciza nimic cert, unii cercetători (Kartveit 2009: 207-208, 353 și Grabbe 2004: 32) consideră că templul samaritean a fost ridicat în perioada persană, în secolul al V-lea î. de Hr., pe vârful muntelui Garizim (Jabal at-Tur). Zidul de incintă ar data chiar din timpul lui Neemia, secolul al V-lea î. de Hr. (Hjelm 2004: 215).

Propriu-zis, separarea totală a samarinenilor de iudei s-a produs în secolul al IV-lea d. Hr., până atunci samarianismul fiind perceput ca o formă de iudaism

(Crown 1991: 17-50), dar tensiunea trebuie să fi fost cu siguranță mult mai veche. Zertal crede că poate trasa urme ale diferențierii dintre locuitorii regiunii Samaria și iudei încă din secolul al VI-lea î. de Hr. El descoperă un tip ceramic distinct cu influențe mesopotamiene, pe care îl pune în legătură cu coloniștii aduși de asirieni după cucerirea Samariei, în 722-721 î. de Hr. (Zertal 1989: 82)⁹. În această cheie de interpretare pe care o propunem, rolul Dinei poate fi văzut ca unul simbolic. În ebraică, *Dina* (דִּינָה) înseamnă ‘judecată’. Actul lui Sichem sugerează practic necinstirea „judecății” divine prin ridicarea templului de pe muntele Garizim, concurent al singurului templu considerat legal, cel din Ierusalim. Sichem este pedepsit prin faptul că Simeon și Levi îiucid pe toți locuitorii care își doreau să intre în comunitatea „poporului lui Israel”. Trebuie văzut aici, credem, rigorismul elitei sacerdotale, fii ai lui Levi din Ierusalim, care exclud orice legătură cu templul samarinean.

Informațiile din Gen. 34 pot fi completate cu *Testamentul lui Iacob* din Gen. 49: pe patul de moarte, bătrânul patriarh le vestește cele viitoare fiilor (la rândul lor capi ai triburilor israelite). Este interesantă pierderea întâietății de către Ruben, întâiul-născut al lui Iacob (v. 3-5). Iuda, al patrulea născut, este comparat cu un leu, iar din tribul lui nu va lipsi niciodată „sceptru și toiag” (v. 9-10), aluzie la dinastia davidică din Ierusalim. Iuda primește la modul propriu întâietatea de care Ruben a fost deposedat: „Iuda, pe tine te vor lăuda frații tăi... Închina-se-vor ție feciorii tatălui tău” (Gen. 49:8).

Pe de altă parte, și lui Iosif îi sunt dedicate mai multe versete, subliniindu-se binecuvântarea specială a acestuia. De fapt, în mod curios, și el este creditat cu întâietate, fiind numit „alesul fraților săi”, ebr. יוֹסֵף יִרְאֵה, literal, „nazireul fraților săi”, adică ‘cel dedicat, sfințit’. Septuaginta redă sintagma subliniind că Iosif este conducătorul fraților săi: *ἐπὶ κεφαλὴν Ἰωσήφ καὶ ἐπὶ κορυφῆς ὧν ἠγήσατο ἀδελφῶν* („pe capul lui Iosif și pe creștetul fraților pe care el îi stăpânește”).

Ca membri ai comunității („poporul lui Israel”) apar triburile Zabulon, Isahar, Gad, Așer și Neftali. Observăm că Dan și Veniamin par să aibă niște atribute negative: „șarpe” (v. 17), respectiv „lup răpitor” (v. 27). Să fie oare acestea semnele unei distanțări de cele două triburi? În orice caz, Simeon și Levi, deși sunt născuți al doilea, respectiv al treilea după Ruben, sunt blestemați. Blestemarea lor lasă loc liber pentru cel de-al patrulea, Iuda, care preia astfel poziția principală (remarcăm că Iosif apare penultimul, respectându-se ordinea nașterilor din Gen. 29:32-30:24).

Iacob îi prezintă negativ pe Simeon și Levi în Gen. 49:5-7. Reacția lor este numită „cruzime” (ebr. חַמָּס, *hamaš*, v. 5), iar Iacob nu dorește să participe la sfatul lor și în adunarea lor, cei doi termeni ebraici, דַּוָּד וְלֵוִי, fiind specifici consiliului (דַּוָּד) sau adunării religioase (לֵוִי). Termenul לֵוִי poate fi pus în legătură cu לֵוִי הַזֶּה, „comunitatea exilaților” (Ezdr. 10:8). În sfârșit, trebuie remarcat că nu ei înșiși sunt blestemați, ci mânia și furia lor (v. 7).

⁹ Totuși, liniile modelului decorat „cuneiform” pot avea și motive practice (ar putea fi o răzătoare), nu neapărat unele culturale (London 1992: 89-90).

Care să fie semnificația acestui text care prezintă zelul levitic drept ceva negativ, blestemat? O posibilă explicație ar fi faptul că aceste texte, Gen. 34 și 49, nu provin din cercuri preoțești, ci reprezintă mai degrabă opinia naționaliștilor laici. Pentru ei, ridicarea templului din Sichem reprezintă un adevărat „viol” al judecății (al Dinei), dar ei nu aprobă zelul crud al leviților. Pedeapsa divină pentru violența și fundamentalismul leviților este identificată în statutul acelor de oameni fără moștenire funciară alături de celelalte triburi, fiind împărțiți și risipiți printre cetățile fiilor lui Israel.

Concluzionând, din Gen. 34 și 49 se desprinde următorul tabel al gradelor de participare (și de excludere) la comunitate:

Iuda, Iosif	întâietate
Zabulon, Isahar, Gad, Așer, Neftali	membri
Ruben	pierdere întâietății
Veniamin, Dan	atribute negative (?)
Levi, Simeon	blestem

g) 1 Par. 21. În 2 Reg. 24, așa-zisa Istorie Deuteronomistă relatează desfășurarea recensământului blestemat al lui David. În Istoria Cronistă, în 1 Paral. 21 se întâlnește o versiune paralelă, dar cu o modificare importantă în v. 6-8. Vinovat de pedeapsa întregului Israel este regele David, reprezentant al tribului Iuda. Cei care însă nu participă la recensământ, păstrându-se fără păcat, sunt leviții și veniaminenii, ceea ce ne oferă următoarea gradație a participării la comunitatea lui Israel.

Levi, Veniamin	fără păcat
poporul Israel	comunitatea pedepsită
Iuda (David)	cauza blestemului

2. Divergențele ideologice ale diverselor grupări

Din cele analizate mai sus, modelul conflictului, reevaluat după noile date arheologice, poate contribui la înțelegerea situației provinciei Yehud din perioada persană. Smith (1991: 73-97) rezumă formele modelului conflictului în trei moduri: conflict religios din comunitatea post-exilică, conflict religios și de clasă sau doar conflict de clasă (concepție materialistă).

Morton Smith, reprezentant al modelului conflictului religios, consideră că a existat un conflict între curentul monolatrii iahvist, căruia i s-a alăturat Neemia, și preoțimea de la templu care avea anumite tendințe sincretiste (Smith 1971: 133). Ulterior, în perioada de după Neemia, Smith (1971: 155) vorbește de separatiști și asimilaționiști. Manter argumentează, de asemenea, în favoarea unei stări conflictuale între „fiii exilului” (בְּנֵי הַגּוֹלָה) și aristocrația sacerdotală din perioada persană, conflict care s-a perpetuat și în epocile următoare: din fiii exilului s-a dezvoltat curentul *basidim* („cei evlavioși”) din perioada Macabeilor, din care au apărut apoi fariseii, iar din aristocrația sacerdotală, saducheii și boethusienii (Mantel 1973: 55-87). Hanson (1989: 209-210) vede conflictul între adepții lui Deutero-Isaia, la care erau afiliați și leviți deposedați de

drepturi (acest grup pierzând în cele din urmă lupta) și hierocrația de la templu, dominată încă de pe timpul lui Solomon de sadochiți. În fine, Sacchi (2004: 121) prezintă perioada post-exilică drept una caracterizată de divergențe între anti-segregaționiști sau universalști (reprezențați de elitele sacerdotale sadochite care nu puteau deține pământ și care au intrat în contact cu neuideii pentru a-și consolida puterea) și segregatiști (proprietarii de pământ, care interpretează Legea foarte rigid, doar pentru israeliți).

Unii cercetători s-au întrebat dacă un asemenea conflict nu este cel de tip „sectă”. Talmon (1953: 133-140), de exemplu, crede că ebr. תַּרְבִּי din Ezdr. 4:3 (tradus în Biblia Sinodală ca adverb, „împreună”) constituie de fapt un termen tehnic pentru sensul „sectă”. Și Blenkinsopp (1990: 5-20) folosește termenul, plecând însă de la בְּרֵדִים , *haredim*, „cei care tremură” (Is. 66:2, 5 și Ezdr. 9:4, 10:3), înțelegi ca o sectă a celor evlavioși¹⁰.

Deși unele explicații din modelul conflictului sunt prea schematice și reducionistas, totuși devine clar că situația trebuie abordată în primul rând din perspectiva unei diferențe ideologice între cei întorși din exil și cei rămași. În textul biblic, acest lucru este anunțat foarte bine, așa cum am mai amintit, în Ier. 24: „coșul cu smochine bune” îi reprezintă pe cei duși în robie (v. 5), iar „coșul cu smochine rele” pe cei rămași în țară (v. 8). Profetia despre necesitatea purificării poporului în perioada celor 70 de ani de exil (Ier. 29:10) este invocată în 2 Paral. 36:21 și Ezdr. 1:1.

Plecând de la analiza sociologică a comunităților care sunt supuse pe termen lung la stres și care se apără dezvoltând strategii defensive pentru adaptare (engl. „defensive structuring”), precum controlul autoritativ asupra membrilor exercitat de o elită restrânsă, un grad mare de endogamie, cultivarea simbolurilor de identitate culturală, socializare timpurie pentru controlarea impulsurilor (Siegel 1970: 11-32), Daniel L. Smith consideră că membrii Gola și-au creat „o cultură a rezistenței”. Pentru aceasta, el folosește sintagma „comunitate *hibakusha*”, comunitate a supraviețuitorilor, împrumutând termenul japonez care îi definește pe supraviețuitorii bombelor nucleare din al Doilea Război Mondial (Smith 1991: 83).

Kessler (2006: 101) folosește conceptul sociologic „grup cartă” (engl. „charter group”):

„Un *grup charter* [s.n.] este o elită definită etnic care se mută într-o nouă regiune geografică, își stabilește baza de putere (dacă este necesar, înlocuind bazele autohtone de putere) și creează o structură socio-politică distinctă de cea care deja există. Grupul *charter* ajunge să domine instituțiile politice, economice și religioase cheie ale regiunii. Grupul își are propria diversitate internă și păstrează loialitate față de mediul său de origine. Își poate înțelege misiunea, scopul și destinul în termenii unui mit cartă (*charter myth*). Cei din exterior pot fi acceptați să participe la societatea

¹⁰ Totuși, păstrează o anumită rezervă: „At first sight it would seem imprudent to make too much of the occurrence of the term in Isaiah 66 and Ezra 9-10. In Isaiah the *haredim* are an ostracized prophetic-eschatological group of low social status, while in Ezra they appear to be an influential element in the golah community which dictates the measures to be taken and shares with Ezra a rigorist interpretation of the law”.

dominată de grupul charter. Admisibilitatea este adeseori determinată pe baza unei mitologii de rasă, prin care despre anumite grupuri se spune că posedă caracteristici dezirabile (sau indezirabile). Dacă sunt admise, acestor grupuri li se conferă un anumit statut de integrare care, în timp, poate fi supus schimbărilor” (Kessler 2006: 101).

Williamson (1985: 49) consideră că disputele din sânul comunității (Ezdr. 4:1-3) nu țin de perioada imediat post-exilică (sub Cyrus al II-lea), ci mai degrabă de perioada de sub Darius (cca 520 î. de Hr.). După Fried (2006: 124), care se bazează pe imaginea desprinsă din cărțile Agheu și Zaharia, comunitatea era lipsită de asemenea dispute chiar și în 520 î. de Hr.

Care să fi fost grupările care s-au conturat la un moment dat în dispute religioase și au generat chiar corpusuri literare în Biblia Ebraică? Mai întâi, însăși formarea Pentateuhului nu mai este văzută ca o succesiune de straturi literare succesive, ca în ipoteza documentelor, ci ca o combinație între două direcții, cea deuteronomistă și cea preoțească. Pentru Blum (1990: 357-358), vechile tradiții sunt editate în două rânduri succesive în perioada de trecere dintre secolele VI-V î. de Hr., mai exact sub domnia lui Darius I (522-486). Astfel, mai întâi este redactată compoziția deuteronomistă, apoi compoziția preoțească. Autorizarea imperială a constrâns formarea unui consens, compoziția finală reprezentând un compromis intern al grupărilor iudaice, idee care apare și la Blenkinsopp (2001: 60).

În aceeași direcție, Knauf (1994: 172-173) consideră și el că Pentateuhul s-a născut nu ca o compilație de surse, ci ca un compromis făcut între partidele religioase (*Religionsparteien*) din Ierusalim și Samaria: separatismul cercurilor preoțești din care face parte și Iezechiel, după care cei rămași în țară nu ar trebui să aibă pretenție asupra pământului (cf. Iez. 33:24), patriotismul local și angajamentul față de dinastia lui David din cercurile deuteronomiste, universalismul lui Ieremia și al școlii isaianice, interesele exilaților, pe de o parte, și ale celor rămași în țară, pe de altă parte, dar și ale urmașilor israeliților din Samaria (viitorii samariteni) care vor primi autoritatea Pentateuhului, dar vor respinge corpul profetic. Knauf (2000: 393) arată că „Pentateuhul nu a fost compus din diverse documente, nici în mai multe straturi [...] Pentateuhul a rezultat dintr-o lungă discuție teologică (și politică) între principalele școli ale «mediilor preoțești loiale perșilor (P)» și «naționaliștilor deuteronomiști (D)»”. Tot el (2000: 389) argumentează combinarea celor două mari tradiții sincrone din Pentateuh prin faptul că există teologie deuteronomistă redactată în stil preoțesc (Num. 25:6-18, 31:1-54), dar și teologie sacerdotală redactată în stil deuteronomist (Gen. 15; Deut. 9:4-6).

Redactarea sacerdotală și adaosurile ei se focalizează pe cult și jertfe. Pentru aceasta, cortul sfânt ridicat în pustie reprezintă modelul suprem, care a stat și la baza templului. Deși conține tradiția reînțarcerii din exil, făcând comparație între părintele națiunii, patriarhul Avraam, plecat din Urul Caldeii cu cei întorși din exil tot din Babilonia, totuși redactarea sacerdotală se raportează integrativ la străini. Dacă se supun cerințelor principale religioase, străinii pot fi integrați în comunitate, împărtășindu-se de sărbători precum Paștile, iar străinul (גֵר) este asimilat

băștinașului (פְּרִזְיִי), potrivit lui Grelot (1956: 177-178). În redactarea deuteronomistă, dimpotrivă, predomină tendințele naționaliste exclusiviste, încât străinii nu pot participa la sărbătoarea Paștelui (van Houten 1991: 158-178).

Direcția naționalistă deuteronomistă se amplifică în cărțile Ezdra și Neemia. Străinilor, chiar dacă manifestă intenție de convertire, li se refuză participarea la acțiunile religioase (cf. Ezdr. 4:1-4). Se crează astfel o diferență între rămășița celor întorși din exil (פְּרִזְיִי), care s-ar fi curățit prin această experiență și ar fi devenit nucleul unei comunități sfinte, în timp ce „poporul țării” (פְּרִזְיִי מֵעַם), adică urmașii iudeilor rămași la exil în țară, este asimilat străinilor și este necurat (Grabbe 2000: 32 și 299). Totuși, și aici există inconsecvențe. Așa cum remarcă Berquist (2006: 64), dacă Neem. 13:24 se ridică împotriva faptului că unii nu cunoșteau ebraică, ci foloseau limba filistenilor, totuși în Ezdra există părți scrise în aramaică.

Un alt grup este reprezentat de Cronici (1-2 Paralipomena), pe care opinia clasică le asociază cu Ezdra și Neemia ca parte din așa-zisa Istorie Cronistă. Cu toate acestea, spre deosebire de naționalismul din Ezdr. 9-10 și Neem. 13, după Cronici străinii pot fi integrați (Grabbe 2004: 171), oferindu-se unele exemple de elemente alogene în listele genealogice: fata canaanitului Șua (1 Paral. 2:3), Ieter Ismaelitul (2:17), egipteanul Iarha (2:34), egipteanca Bitia, fata lui Faraon (4:18).

Deși sunt menționați în Ezdra (cf. 5:1, 6:14), unde predomină tenta naționalistă, Agheu și Zaharia sunt mai deschiși față de străini în cărțile lor biblice. În Ag. 2:7 „toate popoarele și toate neamurile” participă la slava noului templu din Ierusalim, iar în Zah. 8:22-23 este descrisă convertirea la iudaism a unora dintre neamuri. Milgrom (1982: 169) consideră că abia acum, odată cu cel de-al doilea templu, este posibil conceptul de „convertire religioasă” a străinilor.

Deutero-Isaia îl numește pe regele persan מֶשֶׁךְ (Mesia, Unsul), un termen care pe atunci nu avea conotații eshatologice, dar era folosit pentru a-l desemna pe regele iudaic. Trito-Isaia îi integrează pe străini în comunitate pe baza ținerii sabatului (Is. 56:1-3), făcându-se chiar o reinterpretare a legii din Deut. 23:1-3, în condițiile în care aceeași lege deuteronomică era interpretată rigid în Neem. 13:1, 3 ca o poruncă în favoarea despărțirii de femeile străine.

3. Concluzii

Limitele comunității în provincia persană Yehud sunt foarte fluide, în funcție de optica grupului care generează textul respectiv. Multiplele contradicții în privința sferei concepției asupra propriei identități și a relațiilor cu ceilalți din Biblia Ebraică din pot fi înțelese mai bine dacă, plecând de la faptul că majoritatea scrierilor biblice sunt redactate sau compilate în perioada persană, se încearcă să se analizeze conflictul ideologic între diversele grupuri, care a dus, printr-un compromis asumat, la alcătuirea Bibliiei Ebraice.

Bibliografie

- AJ 2 = Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, vol. 2, Cărțile XI-XX, traducere de Ion Acsan, Hasefer, București, 2001.
- ANET = James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey, 1969.
- Barth 1998: Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Waveland, Long Grove, 1998 [retip. Little Brown and Company, Boston, 1969].
- Bechmann 1989: Ulrike Bechmann, *Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu Richter 5*, EOS, St. Ottilien, 1989.
- Becking 2006: Bob Becking, „«We All Returned as One!»: Critical Notes on the Myth of the Mass Return”, în Oded Lipschits/Manfred Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, p. 3-18.
- Ben Zvi 1995: Ehud Ben Zvi, „Inclusion in and Exclusion from Israel as Conveyed by the Use of the Term 'Israel' in Post-Monarchic Biblical Texts”, în Steven W. Holloway, Lowell K. Handy (ed.), *The Pitcher is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995, p. 95-149.
- Berquist 2006: John L. Berquist, „Constructions of Identity in Postcolonial Yehud”, în O. Lipschits, M. Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, p. 53-66.
- Blenkinsopp 1990: Joseph Blenkinsopp, *A Jewish Sect of the Persian Period*, în „Catholic Biblical Quarterly”, 52 (1990), nr. 1, p. 5-20.
- Blenkinsopp 2001: Joseph Blenkinsopp, „Was the Pentateuch the Civic and Religious Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period?”, în James W. Watts (ed.), *Persia and the Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2001, p. 41-62.
- Block 1999: Daniel I. Block, *Judges. Ruth*, Broadman & Holman, Nashville, 1999.
- Becking 2006: Bob Becking, „«We All Returned as One!»: Critical Notes on the Myth of the Mass Return”, în O. Lipschits, M. Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, p. 3-18.
- Bratcher & Hatton 2000: Robert G. Bratcher, Howard A. Hatton, *A Handbook on Deuteronomy*, United Bible Societies, New York, 2000 (UBS Handbook Series).
- Carter 1999: Charles E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999.
- Campbell 1986: Antony F. Campbell, *Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1 – 2 Kings 10)*, The Catholic Biblical Association of America, Washington, 1986.
- Christensen 2002a: Duane L. Christensen, *Deuteronomy 1:1 – 21:9*, Word Books, Dallas, ed. revizuită, 2002.

- Christensen 2002b: Duane L. Christensen, *Deuteronomy 21:10 – 34:12*, Word Books, Dallas, 2002.
- COS 2: William W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture*, vol. 2: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Brill, Leiden/New York/Köln, 2000.
- Craigie 1976: Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, Eerdmans, Grand Rapids, 1976.
- Crown 1991: Alad D. Crown, *Redating the Schism between the Judaeans and the Samaritans*, în „The Jewish Quarterly Review”, 82 (1991), nr. 1-2, p. 17-50.
- Edelman 2005: Diana Edelman, *The Origins of the ‘Second’ Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, Equinox, London/Oakville, 2005.
- Fishbane 1988: Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- Fried 2006: Lisbeth S. Fried, „The ‘am ba’ares in Ezra 4:4 and Persian Imperial Administration”, în Oded Lipschits, Manfred Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, p. 123-145.
- Grabbe 2000: Lester L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, Routledge, London/New York, 2000.
- Grabbe 2004: Lester L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, vol. 1, T&T Clark, London/New York, 2004.
- Grelot 1956: P. Grelot, *La dernière étape de la rédaction sacerdotale*, în „Vetus Testamentum”, 6 (1956), nr. 2, p. 174-189.
- HALOT: Ludwig Koehler, Walter Baumgartner (ed.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, traducere de M. E. J. Richardson, Brill, Leiden, 1994-2000.
- Hanson 1989: Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, revised edition (ed. 3), Fortress Press, Philadelphia, 1989, p. 209-210.
- Hjelm 2004: Ingrid Hjelm, *Jerusalem’s Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition*, T&T Clark, London/New York, 2004.
- Ishida 1979: Tomoo Ishida, *The Structure and Historical Implications of the Lists of Pre-Israelite Nations*, în „Biblica”, 60 (1979), nr. 4, p. 461-490.
- KAI: Herbert Donner, Wolfgang Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, vol. 1, Harrassowitz, Wiesbaden, ed. a V-a, 2002.
- Kartveit 2009: Mangnar Kartveit, *The Origins of the Samaritans*, Brill, Leiden/Boston, 2009.
- Kessler 2006: John Kessler, „Persia’s Loyal Yahwists: Power Identity and Ethnicity in Achaemenid Yehud”, în Oded Lipschits, Manfred Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, p. 91-121.
- Knauf 1994: Ernst Axel Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1994.
- Knauf 2000: Ernst Axel Knauf, „Does «Deuteronomistic Historiography» (DtrH) Exist?”, în Albert de Pury, Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi (ed.), *Israel*

- Constructs Its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000.
- Knauf 2005: Ernst Axel Knauf, „Deborah’s Language: Judges Ch. 5 in Its Hebrew and Semitic Context”, în Bogdan Burtea, Josef Tropper, Helen Younansardaroud (ed.), *Studia Semitica et Semitohamitica. Festschrift für Rainer Vogt*, Ugarit-Verlag, Münster, 2005 (AOAT 317), p. 167-182.
- Knoppers 2006: Garry N. Knoppers, „Revisiting the Samaritan Question in the Persian Period”, în Oded Lipschits, Manfred Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, p. 265-289.
- Lindars 1995: Barnabas Lindars, *Judges 1-5: A New Translation and Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1995 (ICC).
- London 1992: Gloria London, *Reply to A. Zertal’s «The Wadje-Shaped Decorated Bowl and the Origin of the Samaritans»*, în „Bulletin of the American Schools of Oriental Research”, 286 (1992), p. 89-90.
- Mantel 1973: Hugo (Haim Dov) Mantel, *The Dichotomy of Judaism during the Second Temple*, în „Hebrew Union College Annual”, 44 (1973), p. 55-87.
- Mihăilă 2011: Alexandru Mihăilă, *The Holy War Ideology as an Agent for Self-Identity in the So-Called Deuteronomistic History: The Case of 1 Sam 15*, în „Studii Teologice”, 7 (2011), nr. 2, p. 7-17.
- Milgrom 1982: Jacob Milgrom, *Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel*, în „Journal of Biblical Literature”, 101 (1982), nr. 2, p. 169-176.
- O’Brien 1989: Mark A. O’Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*, Universitätsverlag, Freiburg CH/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989.
- Rendsburg 2003: Gary A. Rendsburg, „Hurvitz Redux: On the Continued Scholarly Inattention to a Simple Principle of Hebrew Philology”, în Ian Young (ed.), *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, T&T Clark, London, 2003, p. 104-128.
- Sacchi 2004: Paolo Sacchi, *The History of the Second Temple Period*, T&T Clark, London, 2004 (ed. I: JSOTS 85, Sheffield, 2000).
- Siegel 1970: Bernard J. Siegel, *Defensive Structuring and Environmental Stress*, în „American Journal of Sociology”, 76 (1970), nr. 1, p. 11-32.
- Smith 1971: Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, Columbia University Press, New York/London, 1971.
- Smith 1991: Daniel L. Smith, „The Politics of Ezra: Sociological Indicators of Postexilic Judaeon Society”, în Philip R. Davies (ed.), *Second Temple Studies*, vol. 1: *Persian Period*, JSOT Press, Sheffield, 1991, p. 73-97.
- Talmon 1953: S. Talmon, *The Sectarian יהד – a Biblical Noun*, în „Vetus Testamentum”, 3 (1953), p. 133-140.
- Tigay 1996: Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy דברים*, The Jewish Publication Society, Philadelphia/New York/Jerusalem, 1996.

- van Houten 1991: Christiana van Houten, *The Alien in the Israelite Law*, JSOT Press, Sheffield, 1991.
- Veijola 1975: Timo Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki, 1975.
- Waltisberg 1999: M. Waltisberg, *Zum Alter der Sprache des Deboraliedes Ri 5*, în „Zeitschrift für Althebraistik”, 12 (1999), p. 218-232.
- Weinfeld 2008: Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, New Haven/London, 2008 (retipărire din 1991).
- Williamson 1985: H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, Word Books, Dallas, 1985.
- Zertal 1989: Adam Zertal, *The Wedge-Shaped Decorated Bowl and the Origin of the Samaritans*, în „Bulletin of the American Schools of Oriental Research”, 276 (1989), p. 77-84.
- Zobel 1965: Hans-Jürgen Zobel, *Stammespruch und Geschichte. Die Angaben der Stammesprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kulturellen Zustände im damaligen „Israel“*, de Gruyter, Berlin 1965.