LIMITELE COMUNITĂȚII ÎN PROVINCIA PERSANĂ YEHUD

LECT. DR. ALEXANDRU MIHĂILĂ
Universitatea din Bucureşti
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. Situaţia în provincia Yehud

Deşi după 2 Paral. 36:20-21 s-ar înţelege că întregul popor a fost dus în robia babiloniană, ţara rămânând pustie (*cf.* Ier. 32:43; Lev. 26:33-35), iar din texte precum Ezdr. 2:70 că „întreg Israelul" (ebr. כָּל־יִשְׂרָאֵל) se reîntoarce din exil, totuşi o altă serie de texte atestă, dimpotrivă, ideea mult mai plauzibilă din punct de vedere istoric că ţara a fost populată în continuare. În Ier. 24:4-7, cei din exil sunt asemănaţi cu „smochinele bune", iar în v. 8-10, cei care rămân în ţară sunt comparaţi cu „smochinele rele". După Ier. 39:10, rămân în ţară cei săraci (ebr. דַּלִּים), cărora babilonienii le dau vii şi ţarini, pe când cei deportaţi sunt elitele aristocrate (4 Reg. 24:13-14). Este clar că reîntoarcerea în masă reprezintă de fapt o construcţie ideologică ce presupune identificarea poporului Israel cu cei care au trecut prin experienţa exilului (Becking 2006: 3-18). De aceea, afirmaţiile textelor biblice potrivit cărora întregul Israel a cunoscut exilul şi apoi reîntoarcerea, trebuie să fi fost percepute deja de redactorii biblici şi de audienţa acestora ca adevăr subiectiv sau ca o pretenţie polemică faţă de cei rămaşi (Ben Zvi 1995: 102). Avem de-a face cu o construcţie teologică sau ideologică, nu cu una istorică (Ben Zvi 1995: 104), ce se doreşte să-i legitimeze în propriul lor discurs pe cei reîntorşi din exil (Ben Zvi 1995: 108).

BDD-A19612 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

La prima vedere, ar părea că motivaţia este simplă: prezentându-se drept „adevăratul Israel", cei reîntorşi din exil, urmaşi ai elitelor deportate, vor să-şi redobândească drepturile funciare deţinute înainte, iar prin această pretenţie intră în conflict cu cei rămaşi în ţară care luaseră în posesie pământurile părăsite. Dar realitatea istorică era mai degrabă invers: cei întorşi din exil aveau o situaţie socială şi economică precară faţă de cei rămaşi, care deţineau 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, populaţia din Iuda a cunoscut, faţă de perioada monarhiei iudaice (până în 586 î. de Hr.), o scădere demografică dramatică de cca 70% din cauza războaielor şi a deportărilor, rămânând aproximativ 20000-30000 de persoane (Carter 1999: 195-213; Knoppers 2006: 272). Se estimează că au fost deportaţi cel puţin 4600 de oameni (*cf.* Ier. 52:30), puţin sub 4000 fiind cei care s-au reîntors din exil[1]. Această realitate confirmă cele afirmate anterior de Ben Zvi: dacă se vorbeşte de un conflict în sânul comunităţii post-exilice, atât de slăbite la nivel politic şi social, acesta este de natură ideologică.

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

a) Ezdr. 9. Ezdr. 9-10 şi 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: despărţirea bărbaţilor iudei de femeile străine, în scopul păstrării purităţii etnice. În Ezdr. 9:1-2, 11-12 se întâlneşte ideea unei separări totale (vb. ebr. בדל) între poporul lui Israel (עַם יִשְׂרָאֵל) şi popoarele ţării (עַמֵּי הָאֲרָצוֹת). Dacă poporul lui Israel este caracterizat drept „o sămânţă sfântă" (זֶרַע הַקֹּדֶשׁ, v. 2), celelalte popoare sunt desemnate prin termeni precum „urâciuni" (תּוֹעֲבוֹת, v. 2, 11, *cf.* verbul ebr. תעב, în Deut. 23), „necurăţie" (נִדָּה, v. 11) şi „spurcăciune" (טֻמְאָה, v. 11). Expresia „popoarele ţării", literal, „popoarele ţărilor", *cf.* ebr. עַמֵּי הָאֲרָצוֹת, se regăseşte la singular în Ezdr. 4:4 (עַם הָאָרֶץ), iar în Ezdr. 6:21 apare în forma גּוֹיֵ־הָאָרֶץ, desemnând popoarele străine[2]. Fiind împrumutat din limbajul sacerdotal (Lev. 20:24, 26; Num. 16:21), în care „a separa" (הִבְדִּיל) se referă şi 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 reîntorşi reprezintă o treime din populaţia de la începutul perioadei persane, care număra cam 12000 de oameni (Becking 2006: 9-10).

[2] Fried (2006: 123-145) identifică însă „poporul ţării" cu oficialităţile provinciei persane care s-au opus demersului de ridicare a zidurilor Ierusalimului.

BDD-A19612 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

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" (זֶרַע הַקֹּדֶשׁ, v. 2); b) în al doilea rând, experiența purificatoare a exilului, grupul definindu-se drept „rămășiță a poporului" (שְׁאֵרִית הָעָם, Ag. 1:12, 14; 2:2; Zah. 8:6, 11-12, *cf.* verbul ebr. הִשְׁאִיר, în Ezdr. 9:8) sau *gola* 'exilați', în expresii precum „fii ai exilului" (בְּנֵי הַגּוֹלָה, Ezdr. 4:1; 6:19-20; 8:35; 10:7, 16), „obștea exilului" (קְהַל הַגּוֹלָה, Ezdr. 10:8), „captivii din exil" (שִׁבְיֵ הַגּוֹלָה, Ezdr. 2:1, 6:3; Neem. 7:6), sau pur și simplu „exilații" (גּוֹלָה, 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 Deutetonom, 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" (זֶרַע הַקֹּדֶשׁ), din Ezdr. 9:2, și „popor sfânt" (עַם קָדוֹשׁ), 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 femei 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) poporul Israel	centrul comunității 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

BDD-A19612 © 2012 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

trei din listă sunt de obicei ferezeii, heveii şi iebuseii, dar primele trei prezintă variaţii în ceea ce priveşte locul deţinut. După Ishida (1979: 461-490), cele mai vechi liste încep cu canaaneii, situaţie care reflectă denumirea de Kinahhu dată de egipteni începând cu secolul al XV-lea î. de Hr. Listele care îi au pe amorei la început sunt datate în secolul al IX-lea î. de Hr., considerându-se că oglindesc modalitatea de denumire a regiunii Siro-Palestina în inscripţiile contemporane asiriene. În sfârşit, listele care încep cu hitiţii sunt de origine deuteronomică şi deuteronomistă, ca şi cea de faţă (*cf.* şi Deut. 20:12; Ios. 9:1 şi 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. הָחֲרֵם ‘să arunci *herem*-ul, anatema’) aceste popoare. *Herem*-ul era o practică arhaică a războiului sfânt (Chrsitensen 2002a: 156-157), prin care puteau fi consacraţi divinităţii prin nimicire nu numai războinicii capturaţi, ci şi femeile, copiii şi animalele. *Herem*-ul apare menţionat încă din secolul al IX-lea în inscripţia regelui Meşa (rândul 17) de pe aşa-zisa „Piatră moabită” (KAI: 41-42, ANET: 320-321, COS: 137-139).

Se observă în acest text o opoziţie totală între poporul Israel şi cele şapte neamuri străine: linia de demarcaţie a graniţelor este foarte gros şi clar trasată, iar contrastul nu se opreşte doar la separare şi excludere, ci ajunge chiar la război şi 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 „comunităţii religioase” (קְהַל יהוה). Străinii sunt văzuţi similar celor mutilaţi („cei cu testiculele zdrobite”, ebr. פְּצוּעַ־דַּכָּא, gr. *θλαδίας* ‘eunuc’, dar şi cu „penisul tăiat”[3], ebr. כְּרוּת שֶׁפְכָה, gr. *ἀποκεκομμένος* ‘cel mutilat’, potrivit cercetătorilor Christensen (2002b: 536), Tigay (1996: 210) şi Craigie (1976: 296-297)[4], dar şi *mamzer*-ului (מַמְזֵר), termen care mai apare şi în Zah. 9:6, dar a cărui semnificaţie nu este cunoscută[5]. Septuaginta traduce ebr. *mamzer* prin *ἐκ πόρνης* ‘(copil născut) dintr-o prostituată’ (Deut. 23:2) sau prin *ἀλλογενεῖς* ‘străin’ (Zah. 9:6). Cei trei termeni cu care sunt comparaţi străinii pot fi înţeleşi în două

[3] Traducerea este susţinută şi de interpretarea rabinică: Sifrei 247; Mişna, 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 (סָרִיס) este primit în comunitate, dar scapă din vedere că între Ezdra-Neemia şi Trito-Isaia există deosebiri importante cu privire la regulile de excludere şi de includere. Aluzia la personalul cultic babilonian care practica emascularea – preoţii eunuci de tip *kurgarru* şi *assinnu* (Craigie 1976: 297)–, poate fi valabilă.

[5] Tigay (1996: 211) sugerează ca origine rădăcina מזר ‘a fi putred’, iar după interpretarea rabinică (Sifrei 248; Mişna, Yevamot 4:13; Talmudul babilonian, Yevamot 49a) ar fi vorba de ‘bastard’, născut dintr-o relaţie incestuoasă sau adulterină. În primul caz, s-ar face referire la Lev. 18. Craigie (1976: 297) crede însă că se poate referi şi la copilul născut de o prostituată cultică, *cf.* ebr. מַנְזֵר (*hiphil*, de la rădăcina נזר ‘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 prostituţia cultică, o asemenea interpretare poate fi corectă. Totuşi, trecerea lui נ la מ se petrece mai degrabă în akkadiană decât în ebraică.

BDD-A19612 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

direcţii: fie se referă la persoane care au avut contact cu cultul altor zei (eunucii-preoţi, cei care au suferit o mutilare ritualică, copilul unei prostituate cultice) şi de aceea trebuie excluşi din comunitate, fie sunt socotiţi ca neavând statura unui om deplin (fără integritate corporală, născuţi ilegal) şi, din acest motiv, nu se pot bucura de participare la actele religioase. Există şi posibilitatea, deşi 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 întăreşte, în orice caz, sensul etnic al poruncii deuteronomice. De remarcat însă este faptul că în Deut. 23:3 „nici al zecelea neam" al amonitului şi al moabitului nu poate fi admis în obşte, sintagma fiind explicată prin „în veci" (עַד עוֹלָם). Deşi separarea faţă de aceştia este veşnică, totuşi nu este vorba despre un război perpetuu sau *herem*.

Mai apropiaţi de obştea lui Israel sunt percepuţi edomiţii şi egiptenii, deşi formularea este una indirectă: „să nu-ţi fie scârbă" (v. 7), *cf.* ebr. לֹא־תְתַעֵב, de la rădăcina תעב, de unde provine şi termenul תּוֹעֵבָה 'urâciune', pe care l-am regăsit şi în Ezdr. 9:2, 11. A treia generaţie poate fi primită în comunitatea israelită, ceea ce înseamnă, practic, doar o excludere temporală a acestor neamuri (Christensen 2002b: 537). Se obţine, astfel, următorul tabel, avându-i în prim-plan pe leviţi, pentru că Moise este cel care transmite porunca divină (Deuteronomul chiar apare ca o predică lungă a lui Moise în faţa poporului):

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

c) 1 Reg. 15. Deşi unii cercetători ai aşa-zisei Istorii Deuteronomiste vorbesc despre un Document Profetic pre-deuteronomic datând din secolul al IX-lea î. de Hr., din care ar face parte şi 1 Reg. 15 (Campbell 1986: 42-44, 132-136; O'Brien 1989: 102), totuşi proveniența post-exilică a acestuia, în linia şcolii germane (Veijola 1975: 102), pare mai sigură (Mihăilă 2011: 7-17). În 1 Reg. 15, poporul lui Israel porneşte la luptă sub conducerea regelui Saul împotriva amaleciţilor, fiind prezentat ca „poporul Lui [Dumnezeu]" (עַמּוֹ, v. 1) „toţi fiii lui Israel" (כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, v. 6) şi „triburile lui Israel" (שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל), accentuându-se viziunea pan-israelită specifică comunităţii post-exilice. Este interesant că Iuda este menţionat separat, numărând un procent mic faţă de întregul Israel (doar 5 %). Citit din perspectiva comunităţii post-exilice, procentajul mic al lui Iuda ar putea fi înţeles ca o aluzie la „rămăşiţa" pe care cei reîntorşi din exil o reprezintă (Mihăilă 2011: 9).

Deznodământul episodului aduce lepădarea lui Saul, folosindu-se pentru aceasta verbul „a lepăda" (מָאַס), *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 întâietăţii de către Veniamin. De altfel, Veniamin este, alături de Iuda şi Levi, tribul care a participat la exil şi s-a

BDD-A19612 © 2012 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

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" (חַטָּאִים), Septuaginta adăugând *εἰς ἐμέ* „împotriva Mea (Dumnezeu)", de aceea sunt sorțiți nimicirii, *herem* (וְהַחֲרַמְתָּה): „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 Israeliții, 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. חֶסֶד, opusul lui תּוֹעֵבָה („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" (לְכוּ סֻרוּ רְדוּ מִתּוֹךְ עֲמָלֵקִי, 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 celel 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 (edomiții, 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

BDD-A19612 © 2012 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

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

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

d) Jud. 4 şi 5. În cercetarea biblică, Jud. 5 a fost considerat multă vreme, datorită formelor gramaticale şi 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 sfârşitul 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 şi Neftali (Jud. 4:6, 10), menționate în cântecul Deborei: „Zabulon este un popor ce înfruntă moartea, şi este gata a-şi da viața în luptă. Nu mai puțin ca el e Neftali, Care locuieşte podişurile 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) şi 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, deşi lipsa lor de reacție nu le exclude din „poporul Domnului" (עַם יהוה, v. 11): Ruben, Galaad (Gad), Dan şi Aşer (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 aştepta ajutor militar, este blestemată: „Blestem cetății[7] 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 şi în 1 Reg. 15, drept un trib care, deşi nu face parte din „poporul lui Israel", îi este aliat. În Jud. 4:11 cheneii sunt numiți „fiii lui Hobab, rudenia lui Moise" (חֹתֵן מֹשֶׁה, „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 şi i-a răzbunat pe fiii lui Israel[8]. Numele *Heber* (ebr. חֶבֶר) înseamnă chiar 'aliat' (HALOT: 288). Duşmanul „poporului Domnului" este Iabin, regele Canaanului, cu generalul său, Sisera (Jud. 4:2). Despre Sisera se spune că locuia în Haroşet-Goim, *goim* (גּוֹיִם)

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

[7] În Biblia Ebraică şi în Septuaginta lipseşte acest termen, pe care l-a adăugat Biblia Sinodală.

[8] A se vedea opoziția între Meroz, cea blestemată (vb. אָרַר, v. 23) şi Iaela, cea binecuvântată (vb. בָּרַךְ, v. 24).

BDD-A19612 © 2012 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

însemnând ‘neamuri’ şi putând fi pus în legătură cu „neamurile ţării” (גּוֹיֵי־הָאָרֶץ) din Ezdr. 6:21. Aşadar, inamicii sunt canaaneii şi „neamurile”. Tabelul de „includere în” şi „excludere din” comunitate arată astfel:

Neftali, Zabulon	iniţiatorii războiului
Efraim, Veniamin, Machir, Isahar	participanţi activi
Ruben, Galaad, Dan, Aşer	participanţi pasivi (mustraţi)
Iuda	absent
Chenei	popor prieten
Meroz, canaanei, *goyim*	blestem, oponenţi

f) Gen. 34 şi 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 ţine de Sichem (Gen. 33:18). Dina este necinstită de Sichem, fiul lui Hemor Heveul (Gen. 34:2), de la care Iacob cumpărase o ţarină lângă cetate (Gen. 33:19). Este interesant de observat mai întâi faptul că fiul lui Hemor poartă acelaşi nume ca şi cetatea Sichemului, Shechem. Când Sichem vine să o ceară de soţie pe Dina de la fiii lui Israel, Simeon şi Levi îi răspund că doar dacă locuitorii se vor tăia împrejur „ne învoim cu voi şi ne aşezăm la voi.../ vom da după voi fetele noastre, iar noi vom lua fetele voastre şi vom locui la un loc cu voi şi vom alcătui un popor” (Gen. 34:15-16). După denumirea gentilică a lui Hemor, locuitorii Salemului ar fi, aşadar, hiviţi. Practic, Simeon şi Levi arată cum anume cei care nu fac parte din poporul lui Israel pot să fie integraţi, alcătuind „un singur popor” (עַם אֶחָד). Atât că răspunsul este unul „cu vicleşug” (בְּמִרְמָה, v. 13): a treia zi, când toţi bărbaţii erau încă lipsiţi de putere din cauza circumciderii, Simeon şi Levi îşi iau săbiile şi îi ucid pe toţi (v. 25).

După părerea noastră, o posibilă explicaţie a acestui episod straniu ar fi conflictul dintre iudei şi samarineni. În Ezdr. 4:1-3, iudeii refuză participarea unora din „poporul ţării” (v. 4) la ridicarea templului din Ierusalim. Prin refuzul lui Zorobabel, se subliniază că numai membrii comunităţii „poporului lui Israel”, comuntiatea exilaţilor reîntorşi în patrie, sunt îndreptăţiţi 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 neclarităţi. 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). Totuşi, deşi arheologic nu se poate preciza nimic cert, unii cercetători (Kartveit 2009: 207-208, 353 şi 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

BDD-A19612 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

(Crown 1991: 17-50), dar tensiunea trebuie să fi fost cu siguranţă mult mai veche. Zertal crede că poate trasa urme ale diferenţierii dintre locuitorii regiunii Samaria şi iudei încă din secolul al VI-lea î. de Hr. El descoperă un tip ceramic distinct cu influenţe mesopotamiene, pe care îl pune în legătură cu coloniştii aduşi 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 „judecăţii" divine prin ridicarea templului de pe muntele Garizim, concurent al singurului templu considerat legal, cel din Ierusalim. Sichem este pedepsit prin faptul că Simeon şi Levi îi ucid pe toţi locuitorii care îşi 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.

Informaţiile din Gen. 34 pot fi completate cu *Testamentul lui Iacob* din Gen. 49: pe patul de moarte, bătrânul patriarh le vesteşte cele viitoare fiilor (la rândul lor capi ai triburilor israelite). Este interesantă pierderea întâietăţii 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 şi toiag" (v. 9-10), aluzie la dinastia davidică din Ierusalim. Iuda primeşte la modul propriu întâietatea de care Ruben a fost deposedat: „Iudo, pe tine te vor lăuda fraţii tăi... Închina-se-vor ţie feciorii tatălui tău" (Gen. 49:8).

Pe de altă parte, şi lui Iosif îi sunt dedicate mai multe versete, subliniindu-se binecuvântarea specială a acestuia. De fapt, în mod curios, şi el este creditat cu întâietate, fiind numit „alesul fraţilor săi", ebr. נְזִיר אֶחָיו, literal, „nazireul fraţilor săi", adică 'cel dedicat, sfinţit'). Septuaginta redă sintagma subliniind că Iosif este conducătorul fraţilor săi: *ἐπὶ κεφαλήν Ιωσηφ καὶ ἐπὶ κορυφῆς ὢν ἡγήσατο ἀδελφῶν* („pe capul lui Iosif şi pe creştetul fraţilor pe care el îi stăpâneşte").

Ca membri ai comunităţii („poporul lui Israel") apar triburile Zabulon, Isahar, Gad, Aşer şi Neftali. Observăm că Dan şi Veniamin par să aibă nişte atribute negative: „şarpe" (v. 17), respectiv „lup răpitor" (v. 27). Să fie oare acestea semnele unei distanţări de cele două triburi? În orice caz, Simeon şi Levi, deşi sunt născuţi al doilea, respectiv al treilea după Ruben, sunt blestemaţi. Blestamarea lor lasă loc liber pentru cel de-al patrulea, Iuda, care preia astfel poziţia principală (remarcăm că Iosif apare penultimul, respectându-se ordinea naşterilor din Gen. 29:32-30:24).

Iacob îi prezintă negativ pe Simeon şi Levi în Gen. 49:5-7. Reacţia lor este numită „cruzime" (ebr. חָמָס, *hamas*, v. 5), iar Iacob nu doreşte să participe la sfatul lor şi în adunarea lor, cei doi termeni ebraici, סוֹד şi קָהָל, fiind specifici consiliului (סוֹד) sau adunării religioase (קָהָל). Termenul קָהָל poate fi pus în legătură cu קְהַל הַגּוֹלָה, „comunitatea exilaţilor" (Ezdr. 10:8). În sfârşit, trebuie remarcat că nu ei înşişi sunt blestemaţi, ci mânia şi furia lor (v. 7).

[9] Totuşi, liniile modelului decorat „cuneiform" pot avea şi motive practice (ar putea fi o răzătoare), nu neapărat unele culturale (London 1992: 89-90).

BDD-A19612 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

Care să fie semnificaţia acestui text care prezintă zelul levitic drept ceva negativ, blestemat? O posibilă explicaţie ar fi faptul că aceste texte, Gen. 34 şi 49, nu provin din cercuri preoţeşti, ci reprezintă mai degrabă opinia naţionaliştilor laici. Pentru ei, ridicarea templului din Sichem reprezintă un adevărat „viol" al judecăţii (al Dinei), dar ei nu aprobă zelul crud al leviţilor. Pedeapsa divină pentru violenţa şi fundamentalismul leviţilor este identificată în statutul acelor de oameni fără moştenire funciară alături de celelalte triburi, fiind împărţiţi şi risipiţi printre cetăţile fiilor lui Israel.

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

Iuda, Iosif	întâietate
Zabulon, Isahar, Gad, Aşer, Neftali	membri
Ruben	pierderea întâietăţii
Veniamin, Dan	atribute negative (?)
Levi, Simeon	blestem

g) 1 Par. 21. În 2 Reg. 24, aşa-zisa Istorie Deuteronomistă relatează desfăşurarea recensământului blestemat al lui David. În Istoria Cronistă, în 1 Paral. 21 se întâlneşte 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 leviţii şi veniaminenii, ceea ce ne oferă următoarea gradaţie a participării la comunitatea lui Israel.

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

2. Divergenţele ideologice ale diverselor grupări

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

Morton Smith, reprezentant al modelului conflictului religios, consideră că a existat un conflict între curentul monolatru iahvist, căruia i s-a alăturat Neemia, şi preoţimea de la templu care avea anumite tendinţe sincretiste (Smith 1971: 133). Ulterior, în perioada de după Neemia, Smith (1971: 155) vorbeşte de separatişti şi asimilaţionişti. Manter argumentează, de asemenea, în favoarea unei stări conflictuale între „fiii exilului" (בני הגולה) şi aristocraţia sacerdotală din perioada persană, conflict care s-a perpetuat şi în epocile următoare: din fiii exilului s-a dezvoltat curentul *hasidim* („cei evlavioşi") din perioada Macabeilor, din care au apărut apoi fariseii, iar din aristocraţia sacerdotală, saducheii şi boethusienii (Mantel 1973: 55-87). Hanson (1989: 209-210) vede conflictul între adepţii lui Deutero-Isaia, la care erau afiliaţi şi leviţi deposedaţi de

BDD-A19612 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

drepturi (acest grup pierzând în cele din urmă lupta) şi hierocraţia de la templu, dominată încă de pe timpul lui Solomon de sadochiţi. În fine, Sacchi (2004: 121) prezintă perioada post-exilică drept una caracterizată de divergenţe între anti-segregaţionişti sau universalişti (reprezentaţi de elitele sacerdotale sadochite care nu puteau deţine pământ şi care au intrat în contact cu neiudeii pentru a-şi consolida puterea) şi segregaţionişti (proprietarii de pământ, care interpretează Legea foarte rigid, doar pentru israeliţi).

Unii cercetători s-au întrebat dacă un asemenea conflict nu este cel de tip „sectă". Talmon (1953: 133-140), de exemplu, crede că ebr. יַחַד din Ezdr. 4:3 (tradus în Biblia Sinodală ca adverb, „împreună") constituie de fapt un termen tehnic pentru sensul 'sectă'. Şi Blenkinsopp (1990: 5-20) foloseşte termenul, plecând însă de la חֲרֵדִים, *haredim*, „cei care tremură" (Is. 66:2, 5 şi Ezdr. 9:4, 10:3), înţeleşi ca o sectă a celor evlavioşi[10].

Deşi unele explicaţii din modelul conflictului sunt prea schematice şi reducţioniste, totuşi devine clar că situaţia trebuie abordată în primul rând din perspectiva unei diferenţe ideologice între cei întorşi din exil şi cei rămaşi. În textul biblic, acest lucru este anunţat foarte bine, aşa cum am mai amintit, în Ier. 24: „coşul cu smochine bune" îi reprezintă pe cei duşi în robie (v. 5), iar „coşul cu smochine rele" pe cei rămaşi în ţară (v. 8). Profeţia despre necesitarea purificării poporului în perioada celor 70 de ani de exil (Ier. 29:10) este invocată în 2 Paral. 36:21 şi Ezdr. 1:1.

Plecând de la analiza sociologică a comunităţilor care sunt supuse pe termen lung la stres şi 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 şi-au creat „o cultură a rezistenţei". Pentru aceasta, el foloseşte sintagma „comunitate *hibakusha*", comunitate a supravieţuitorilor, împrumutând termenul japonez care îi defineşte pe supravieţuitorii bombelor nucleare din al Doilea Război Mondial (Smith 1991: 83).

Kessler (2006: 101) foloseşte 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, îşi stabileşte baza de putere (dacă este necesar, înlocuind bazele autohtone de putere) şi creează o structură socio-politică distinctă de cea care deja există. Grupul *charter* ajunge să domine instituţiile politice, economice şi religioase cheie ale regiunii. Grupul îşi are propria diversitate internă şi păstrează loialitate faţă de mediul său de origine. Îşi poate înţelege misiunea, scopul şi destinul în termenii unui mit cartă (*charter myth*). Cei din exterior pot fi acceptaţi să participe la societatea

[10] Totuşi, 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 *harēdîm* 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".

BDD-A19612 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

> 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 comunităţii (Ezdr. 4:1-3) nu ţin de perioada imediat post-exilică (sub Cirus 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 cărţile Agheu şi Zaharia, comunitatea era lipsită de asemenea dispute chiar şi în 520 î. de Hr.

Care să fi fost grupările care s-au conturat la un moment dat în dispute religioase şi au generat chiar corpusuri literare în Biblia Ebraică? Mai întâi, însăşi formarea Pentateuhului nu mai este văzută ca o succesiune de straturi literare succesive, ca în ipoteza documentelor, ci ca o combinare între două direcţii, cea deuteronomistă şi cea preoţească. Pentru Blum (1990: 357-358), vechile tradiţii sunt editate în două rânduri succesive în perioada de trecere dintre secolele VI-V î. de Hr., mai exact sub domnia lui Darius 1 (522-486). Astfel, mai întâi este redactată compoziţia deuteronomistă, apoi compoziţia preoţească. Autorizarea imperială a constrâns formarea unui consens, compoziţia finală reprezentând un compromis intern al grupărilor iudaice, idee care apare şi la Blenkinsopp (2001: 60).

În aceeaşi direcţie, Knauf (1994: 172-173) consideră şi el că Pentateuhul s-a născut nu ca o compilaţie de surse, ci ca un compromis făcut între partidele religioase (*Religionsparteien*) din Ierusalim şi Samaria: separatismul cercurilor preoţeşti din care face parte şi Iezechiel, după care cei rămaşi în ţară nu ar trebui să aibă pretenţie asupra pământului (*cf.* Iez. 33:24), patriotismul local şi angajamentul faţă de dinastia lui David din cercurile deuteronomiste, universalismul lui Ieremia şi al şcolii isaianice, interesele exilaţilor, pe de o parte, şi ale celor rămaşi în ţară, pe de altă parte, dar şi ale urmaşilor israeliţilor din Samaria (viitorii samariteni) care vor primi autoritatea Pentateuhului, dar vor respinge corpusul 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 discuţie teologică (şi politică) între principalele şcoli ale «mediilor preoţeşti loiale perşilor (P)» şi «naţionaliştilor deuteronomişti (D)»". Tot el (2000: 389) argumenteaă combinarea celor două mari tradiţii sincrone din Pentateuh prin faptul că există teologie deuteronomistă redactată în stil preoţesc (Num. 25:6-18, 31:1-54), dar şi teologie sacerdotală redactată în stil deuteronomist (Gen. 15; Deut. 9:4-6).

Redactarea sacerdotală şi adaosurile ei se focalizează pe cult şi jertfe. Pentru aceasta, cortul sfânt ridicat în pustie reprezintă modelul suprem, care a stat şi la baza templului. Deşi conţine tradiţia reîntoarcerii din exil, făcând comparaţie între părintele naţiunii, patriarhul Avraam, plecat din Urul Caldeii cu cei întorşi din exil tot din Babilonia, totuşi redactarea sacerdotală se raportează integrativ la străini. Dacă se supun cerinţelor principale religioase, străinii pot fi integraţi în comunitate, împărtăşindu-se de sărbători precum Paştile, iar străinul (גֵּר) este asimilat

BDD-A19612 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

băştinaşului (אֶזְרָח), potrivit lui Grelot (1956: 177-178). În redactarea deuteronomistă, dimpotrivă, predomină tendinţele naţionaliste exclusiviste, încât străinii nu pot participa la sărbătoarea Paştelui (van Houten 1991: 158-178).

Direcţia naţionalistă deuteronomistă se amplifică în cărţile Ezdra şi Neemia. Străinilor, chiar dacă manifestă intenţie de convertire, li se refuză participarea la acţiunile religioase (*cf.* Ezdr. 4:1-4). Se crează astfel o diferenţă între rămăşiţa celor întorşi din exil (גּוֹלָה), care s-ar fi curăţit prin această experienţă şi ar fi devenit nucleul unei comunităţi sfinte, în timp ce „poporul ţării" (עַם הָאָרֶץ), adică urmaşii iudeilor rămaşi la exil în ţară, este asimilat străinilor şi este necurat (Grabbe 2000: 32 şi 299). Totuşi, şi aici există inconsecvenţe. Aşa cum remarcă Berquist (2006: 64), dacă Neem. 13:24 se ridică împotriva faptului că unii nu cunoşteau ebraică, ci foloseau limba filistenilor, totuşi în Ezdra există părţi scrise în aramaică.

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

Deşi sunt menţionaţi în Ezdra (*cf.* 5:1, 6:14), unde predomină tenta naţionalistă, Agheu şi Zaharia sunt mai deschişi faţă de străini în cărţile lor biblice. În Ag. 2:7 „toate popoarele şi 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 numeşte pe regele persan מְשִׁיחַ (Mesia, Unsul), un termen care pe atunci nu avea conotaţii eshatologice, dar era folosit pentru a-l desemna pe regele iudaic. Trito-Isaia îi integrează pe străini în comunitate pe baza ţinerii sabatului (Is. 56:1-3), făcându-se chiar o reinterpretare a legii din Deut. 23:1-3, în condiţiile în care aceeaşi lege deuteronomică era interpretată rigid în Neem. 13:1, 3 ca o poruncă în favoarea despărţirii de femeile străine.

3. Concluzii

Limitele comunităţii în provincia persană Yehud sunt foarte fluide, în funcţie de optica grupului care generează textul respectiv. Multiplele contradicţii în privinţa sferei concepţiei asupra propriei identităţi şi a relaţiilor cu ceilalţi din Biblia Ebraică din pot fi înţelese 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 Bibliei Ebraice.

BDD-A19612 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

Bibliografie

AJ 2 = Flavius Josephus, *Antichităţi iudaice*, vol. 2, *Cărţile XI-XX*, traducere de Ion Acsan, Hasefer, Bucureşti, 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 Persan 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.

BDD-A19612 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

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 hā'āres* 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 Apocaliptic. 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 Sovereignity: 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*

BDD-A19612 © 2012 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

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 Samarian 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 Wadge-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 Judaean 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* יחד *– 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.

BDD-A19612 © 2012 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)

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 deuternomistischen 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, *Stammesspruch und Geshichte. Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49*, *Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen* „*Israel*", de Gruyter, Berlin 1965.

BDD-A19612 © 2012 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 09:11:19 UTC)