



ANDREA RAVASCO

Da Gerusalemme o dall’Egitto? Due ipotesi a confronto sulle origini della comunità di Qumran

Le scoperte archeologiche avvenute nei pressi del Mar Morto a partire dagli anni '40 del secolo scorso hanno suscitato numerose domande su diversi aspetti dei secoli a cavallo dell’era cristiana, quali per esempio la critica testuale e redazionale della Bibbia, la teologia del Giudaismo del Secondo Tempio, i rapporti tra la comunità di Qumran e il Nuovo Testamento.

Alcune di queste domande non hanno ancora ricevuto adeguate risposte, e una di esse riguarda le origini della comunità di Qumran. Gli scritti ritrovati nelle grotte ci presentano una comunità di giudei rigorosi, pii e devoti, uomini credenti che vivevano il presente alla luce della battaglia escatologica contro le forze del male, considerandosi gli eletti, i «figli della luce», in contrapposizione al resto del giudaismo e dell’umanità intera, secondo una visione fortemente predeterministica.

Anzitutto ci chiediamo chi fossero questi Giudei che si ritirarono nel deserto: furono identificati inizialmente con gli Esseni di cui abbiamo menzione in Flavio Giuseppe, Filone di Alessandria e Plinio il Vecchio, ma successivamente questa ipotesi prese contorni più sfumati.

Resta inoltre ancora da capire quando e perché questi Giudei si fossero ritirati nei pressi del Mar Morto e soprattutto il loro legame con i manoscritti trovati nelle grotte.

Lungi dal voler dare una risposta definitiva, lo scopo di questo articolo è quello di presentare la tesi più diffusa riguardo alla nascita della comunità di Qumran, mettendola a confronto con due ipotesi che – una negli anni '60, l’altra più recentemente – hanno provato a dare risposte alternative alla



communis opinio. Proverò inoltre a confrontare queste due ipotesi alternative tra loro poiché, pur avendo apparentemente alcuni tratti in comune, presentano notevoli differenze. Infine cercherò di mettere in luce pregi e limiti di queste due ipotesi.

1. *La communis opinio sulla nascita della comunità di Qumran*

Secondo l'ipotesi più comunemente accettata¹, la nascita della comunità di Qumran (denominata *yahad* nei frammenti) sarebbe da fissare intorno al 153 a.C., quando Gionata Maccabeo assunse il ruolo di Sommo Sacerdote. Questo ruolo era già stato usurpato una ventina di anni prima da Giasone che sostituì in modo improprio suo fratello Onia III²; Gionata però non era di stirpe sadocita, bensì asmonaica, e con lui si spezzò quindi la secolare linea di discendenza sommo sacerdotale di Sadoc che era nata al tempo di Salomone con la costruzione del Tempio. Inoltre con Gionata si creava una figura che legava insieme sia il potere religioso che quello politico: suo fratello Simone (143-134), qualche anno più tardi, verrà addirittura definito dal 1 Maccabei "sommo sacerdote insigne, stratega e capo dei Giudei"³, indicando che assunse contemporaneamente il potere politico, religioso e militare.

Alcuni considerarono illegittimo il sacerdozio di Giasone, ritenendo Onia III l'ultimo Sommo Sacerdote legittimo, ma ancor più si ribellarono alla presa del Sommo Sacerdozio da parte di Gionata e se ne andarono da Gerusalemme per ritirarsi nel deserto nei pressi del Mar Morto: questo segnerebbe l'inizio della *yahad*, da datare appunto intorno alla metà del II sec. a.C. La *yahad* sarebbe quindi da identificare con un gruppo di sacerdoti di stirpe sadocita in opposizione al sacerdozio asmonaico.

Inoltre, ad una prima lettura dei testi trovati nelle grotte, si notarono subito legami tra la comunità di Qumran e gli Esseni, sebbene di questi ultimi si sapesse molto poco e solo da fonti indirette⁴; tra queste il celebre passo della

Ringrazio gli anonimi revisori per i preziosi consigli volti a migliorare il testo di questo articolo. Ogni errore presente è di sola responsabilità dell'autore.

¹ Si veda p.e. MARTONE 2003; MARTONE 2008, 79 ss.; MÉBARKI-PUECH 2002, 148; DUHAIME 1997, 31. Un'ottima sintesi rimane quella di DAVIES 1987, in particolare il cap. 2, *Qumran beginnings*, 15-31; per più approfondite discussioni che esulano dallo scopo di questo contributo, rimando il lettore a: WHITE CRAWFORD 2019; COLLINS 2010; MAGNESS 2021; BABOTA 2020A. Ringrazio Vasile Babota per i preziosi suggerimenti e per aver messo a disposizione alcuni appunti personali in via di pubblicazione.

² SACCHI 2019, 221; si veda 2Mac 4,8-9.

³ 1Macc 13,42.

⁴ Si vedano p.e. le rassegne di ADAM 1961 e TAYLOR 2012, 3-201.



Naturalis Historia di Plinio nel quale l'autore descrive gli Esseni come un popolo solitario che vive a occidente del Mar Morto⁵.

A una più attenta lettura dei testi, però, si notarono anche alcune differenze rispetto alle descrizioni degli Esseni. Pertanto questa ipotesi "essenica" dell'origine della comunità di Qumran è stata rivista negli anni; tra le varianti di questa ipotesi⁶, le due principali sono quella denominata "di Groningen" proposta da Adam Simon van der Woude e Florentino García Martínez⁷, e quella "enochico-essenica" di Gabriele Boccaccini⁸. Secondo la prima, il gruppo di Qumran si sarebbe staccato da un più vasto movimento essenico, mentre per la seconda da un giudaismo di stampo apocalittico le cui radici potrebbero addirittura affondare al tempo dell'esilio a Babilonia. Il gruppo qumranico, tra le altre cose, avrebbe adottato in opposizione a Gerusalemme il calendario luni-solare di 364 giorni testimoniato da opere del Giudaismo del Secondo Tempio quali il *Libro di Enoc* e il *Libro dei Giubilei*.

Fondatore di questo movimento sarebbe colui che nei frammenti viene chiamato "Maestro di Giustizia" che si contrappose al "Sacerdote Empio" che sarebbe probabilmente da identificare in Gionata Maccabeo⁹ o – interpretandolo come nome collettivo - in sei sacerdoti all'incirca tra il 162 e il 76 a.C.¹⁰

Tale teoria troverebbe supporto nei testi ritrovati nelle grotte, tra cui in particolare 1QH XII, 8-10:

«Mi cacciano, infatti, dalla mia terra

⁹ come un uccello dal nido;

tutti i miei amici e compagni sono stati allontanati da me
e mi considerano come un vaso infranto.

Ma loro sono disseminatori di menzogna

¹⁰ e veggenti d'inganno,

hanno tramato contro di me [...] malvagità,

per mutare la tua legge, che mi hai inciso nel cuore

con lusinghe per il tuo popolo»¹¹.

⁵ *Nat.* 5, 75.

⁶ Per una rassegna delle varianti all'ipotesi essenica si veda: BARBAGLIA 2020, 18-19.

⁷ GARCIA MARTINEZ 1988, 113-136; VAN DER WOUDE – GARCIA MARTINEZ 1990.

⁸ Secondo Boccaccini il *Documento di Damasco* testimonierebbe la scissione tra il "giudaismo enochico-essenico" e la comunità di Qumran: BOCCACCINI 1998; per un sunto si veda MARTONE 2008, 77 ss.

⁹ I frammenti 4Q523 e 4Q448 riportano il nome "Gionata".

¹⁰ Secondo i sostenitori della "Ipotesi di Groningen", a questi sei "sacerdoti empi" (Giuda Maccabeo, Alcimo, Gionata, Simone, Giovanni Ircano I e Alessandro Ianneo) alluderebbe il *Pesher di Abacuc*. Questa interpretazione collettiva di sei sacerdoti nel *Pesher di Abacuc* fu criticata già da LIM 1993. Per una recente rassegna si veda BABOTA 2020b.

¹¹ Traduzione di GARCÍA MARTINEZ 2003, 533-534.



In sostanza, possiamo dire che le varie sfaccettature dell'ipotesi più diffusa sulle origini di Qumran si riducono a un paradigma che trova fondamento su due idee cardine: da una parte quella di una comunità nata in contrapposizione al potere asmoneo; dall'altra quella che la comunità di Qumran fosse in qualche modo originata dal movimento esseno, sebbene con le sue differenziazioni e peculiarità.

2. L'ipotesi di Solomon Steckoll

Nel 1967 Solomon Steckoll pubblicò un articolo che legava la nascita della *yahad* al tempio di Leontopoli, località del Basso Egitto in cui fu costruito un tempio da Giudei in fuga dalle persecuzioni di Antioco Epifane¹². Secondo questo autore, la guida sacerdotale della *yahad*, i "Figli di Sadoc" delle fonti qumraniche, veniva dal tempio di Leontopoli.

Riassumendo, Steckoll fonda la sua ipotesi sui seguenti dati:

- I ritrovamenti archeologici di ossa animali sia a Qumran che a Leontopoli sarebbero in relazione con la cerimonia di dedicazione del tempio descritta in Esd 6,17; il tempio di Leontopoli fu consacrato da Onia III, mentre i resti archeologici di un altare a Qumran e la menzione nel Rotolo di Rame¹³ di un *qalal*¹⁴, dimostrano che un tempio fu consacrato a Qumran in opposizione a quello di Gerusalemme.
- Il tempio di Leontopoli seguiva le proporzioni del tempio di Gerusalemme e allo stesso modo la "sala delle riunioni" di Qumran (*locus 77*) avrebbe delle proporzioni simili; la differenza sarebbe dovuta alla diversa unità di misura usata a Qumran: il piede al posto del cubito.
- Alcuni aspetti della topografia di Qumran ricordano la topografia del sito di Leontopoli, dove un muro fu costruito perché ricordasse un precipizio in conformità al gerosolimitano burrone della valle del Tyropoeon.
- La presenza di alcuni frammenti dei LXX a Qumran ha senso se pensiamo che questa versione fu composta in Egitto; copie dei LXX sarebbero state portate da Leontopoli a Qumran insieme ad altri documenti.
- La «Terra di Damasco» di cui parla il Documento di Damasco è Leontopoli, in quanto il santuario costruito dai sadociti in fuga dalle persecuzioni di Antioco Epifane sarebbe associato al luogo di cui si fa menzione in Zc 9,1.

¹² STECKOLL 1967.

¹³ 3Q15 VI,4.

¹⁴ Termine raro che, secondo la Mishnah (*Parah* 3,3), indica il vaso nel quale sono messe le ceneri del rito della giovenca rossa descritto in Nm 19 ove ricorre il più generico termine *ke'li*.



Steckoll scriveva:

«The Sect of Qumran can now be identified with the Essenes together with Priests of the High Priestly family of Zadok, who had returned from Egypt at some period after establishing their Temple there, in all probability after the success of the Hasmonean revolt in re-establishing Jewish ritual and religion without the Hellenising influences, for which they fought and which led to the exile of the Priests of Zadok to Egypt¹⁵.»

Gli Esseni, che per Steckoll sono connessi ai *ḥasîdîm*¹⁶, avrebbero accolto questo gruppo accettando la loro leadership, poiché facevano parte della legittima stirpe sacerdotale sadocita, stirpe confermata dalle testimonianze dei testi.

L'anno successivo Mathias Delcor pubblicò un articolo¹⁷ nel quale riteneva che Onia III non potesse aver dedicato il tempio di Leontopoli, perché sarebbe stato consacrato dal figlio Onia IV, e non concorda con alcune interpretazioni dei passi qumranici di Steckoll. L'unico punto in comune tra il santuario di Leontopoli e la comunità di Qumran sarebbe, per Delcor, l'origine sadocita dei loro fondatori e ritiene impossibile, sebbene non ve ne sia certezza, che il Maestro di Giustizia potesse essere un Oniade.

In un *post scriptum* all'articolo di Delcor¹⁸, Roland de Vaux rispondeva a Steckoll con osservazioni di natura archeologica. I resti di ossa trovati a Tell el-Yahudiyeh (Leontopoli) non erano comparabili a quelli trovati a Qumran, quindi non ci sarebbe ragione di legarle a una cerimonia di consacrazione, anche perché a Qumran mancano tracce di cenere e di fuoco; inoltre contesta il fatto che il cubo di pietra definito un altare da Steckoll, fosse appunto un altare, bensì un mulino; quello descritto da Steckoll come tempio sarebbe una sala per riunioni o refettorio, e nega che la grande sala di Qumran fosse una copia del tempio di Gerusalemme.

Steckoll rispose a de Vaux¹⁹ su alcuni aspetti archeologici, tra i quali – per quanto concerne la sua ipotesi sulle origini della *yahad* – quello sui resti di ossa che testimonierebbero una pratica comune tra i Giudei di Leontopoli e quelli di Qumran, e lamenta la mancanza di report sugli scavi a disposizione degli studiosi.

¹⁵ STECKOLL 1967, 62.

¹⁶ È l'idea secondo la quale gli Esseni deriverebbero, anche linguisticamente, dai *ḥasîdîm* - o comunque avrebbero forti legami con essi - traslitterati Ἀσιδαῖοι in 1Macc 2,42; si tratta degli "Asidei", cioè i "pii" o "zelanti" difensori della Legge che si unirono a Mattatia nella lotta contro Antioco Epifane.

¹⁷ DELCOR 1968.

¹⁸ DE VAUX 1968.

¹⁹ STECKOLL 1969.



3. Il «paradigma oniade-sadocita» di Silvio Barbaglia

Dopo le critiche di M. Delcor e R. de Vaux, la teoria di Steckoll non fu riconsiderata da nessuno studioso²⁰.

Nell'A.A. 2017/18 Silvio Barbaglia discusse la sua Tesi di Dottorato presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale dal titolo: *Che cosa rappresenta Damasco nel Documento di Damasco? La terra del Santuario nella «piccola Gerusalemme» di Onia*. Si tratta di un'opera poderosa in tre volumi, per un totale di circa tremila pagine, consultabile online²¹. Barbaglia nel 2020 ha pubblicato un libro in cui riassume le conclusioni della Tesi dalla quale però il libro (e il lettore specialista) non può prescindere, motivo per cui nei margini delle pagine sono continuamente indicati i riferimenti alla Tesi stessa²².

Possiamo riassumere così l'ipotesi di Barbaglia²³: basandosi sulle testimonianze di Flavio Giuseppe, la comunità di Qumran si originò non dal contrasto con gli Asmonei, bensì da un movimento filo-asmonaico in opposizione al Sommo Sacerdote Alessandro Ianneo (103-76 a.C.) che fu il promotore di una persecuzione, approvata dai Sadducei, contro questo movimento. La novità dell'ipotesi di Barbaglia risiede prima di tutto nell'origine filo-asmonaica della *yahad*, e in questo si discosta completamente da Steckoll; la continuità con quest'ultimo risiede nel fatto che anche secondo lui la *yahad* avrebbe avuto origine tra coloro che fuggirono a Eliopoli, in Egitto²⁴.

L'oppositore della comunità di Qumran viene identificato da Barbaglia in Giasone, fratello di Onia III, e il Maestro di Giustizia in Onia III stesso. La fuga nel deserto di Giuda sarebbe avvenuta sotto Alessandro Ianneo a causa della feroce persecuzione contro il movimento. Basandosi sulla terminologia usata da Lawrence Schiffmann che distingue tra cose "rivelate" (*niglōt*) e "nascoste" (*nistārōt*)²⁵, la scissione tra giudaismo sadocita ed ebraismo enochico deve essere intesa non come proveniente da due diverse ideologie

²⁰ Da segnalare l'opera di CAPPONI 2007, che Barbaglia cita nella Tesi (vol. II, 347 ss.) per ipotizzare una presenza giudaica in Egitto dall'inizio del III sec.

²¹ <https://www.claudiana.it/scheda-libro/silvio-barbaglia/il-tempio-di-eliopoli-e-i-rotoli-del-mar-morto-9788868982461-2139.html> cliccando "media/allegati".

²² BARBAGLIA 2020. Si veda la recensione di INNOCENTI 2020, 429-432: Innocenti lega le tesi di Barbaglia a quelle di Steckoll, ma a mio parere non mette in luce le peculiarità di Barbaglia rispetto a Steckoll.

²³ Si veda anche la recensione di RAVASCO 2022.

²⁴ Barbaglia accoglie l'identificazione di Eliopoli, e non Leontopoli, come localizzazione del "tempio di Onia" in Egitto. Leontopoli va identificata nel suburbio di Eliopoli.

²⁵ SCHIFFMAN 1975, 22-32; BARBAGLIA 2020, 78ss. fa riferimento anche al contributo su questo tema di TZOREF 2010, 299-324.



religiose, ma come conseguenza dell'obiettivo degli scritti. Secondo Barbaglia, i "personaggi dietro le quinte" hanno a che fare da un lato con il gruppo "oniade-sadocita", identificato con gli Esseni da Flavio Giuseppe, e dall'altro con il partito ellenistico che aveva detenuto il sommo sacerdozio (Giasone, Menelao e Alcimo), identificato invece con i Sadducei da Flavio Giuseppe. Secondo questa ricostruzione, i Farisei provenivano dalla famiglia sacerdotale di Mattatia. Ciò significa che tutti e tre i gruppi descritti da Flavio Giuseppe (Farisei, Sadducei, Esseni) avrebbero origini e capi sacerdotali. Secondo Barbaglia, all'interno del gruppo degli esiliati a Eliopoli in Egitto intorno al 170 a.C., nacque una nuova autocoscienza e, di conseguenza, il gruppo si sciolse a causa della leadership del gruppo ellenistico. Da questo gruppo nacque la comunità di Qumran. Da qui si percepisce nuovamente la novità della tesi di Barbaglia rispetto a Steckoll da una parte e alla *communis opinio* dall'altra.

L'ipotesi si basa sostanzialmente sui seguenti punti, legati in particolare all'interpretazione del Documento di Damasco:

- Nella "terza ammonizione" (CD-A 2,14-4,12) Barbaglia interpreta la frase "il numero di questi anni" in "390 anni" (Ez 4,1-9) più "20 anni" (CD-A 1,9-10) come una continuità tra l'esilio a Babilonia e l'esilio della comunità che corrisponderebbe al 182 a.C., anno dell'inizio del ministero di Onia III sotto il dominio seleucide di Seleuco IV Filopatore (187-175 a.C.); vent'anni dopo si giunge al 162 a.C., anno dell'uccisione di Menelao, cioè all'anno, secondo Barbaglia, della consacrazione e dedizione del tempio a Leontopoli/Eliopoli, al tempo di Onia IV, probabilmente in occasione della Festa di Sukkot del 162 a.C., in una città nuova "che rivendica la pretesa di un'autenticità storica originaria, maturata e istituzionalizzata, per la prima volta, nel VI sec. a.C., in esilio, a oriente, sulle rive del canale Chebar e qui, nel II sec. a.C., reiterata sul modello della storia della caduta di Gerusalemme e del profeta Ezechiele"²⁶.
- CD-B 19,35-20,1a e 20,13-15a evocavano il giorno dell'elezione di Onia III a sommo sacerdote del tempio di Gerusalemme. Calcolando "circa 40 anni" (CD-B 20,15a) si arriverebbe al 142 a.C., anno di inizio del sommo sacerdozio di Simone Maccabeo a Gerusalemme ed anno della liberazione dal "giogo dei pagani" secondo 1 Mac 13,41, cioè dell'operazione di annientamento della presenza delle forze siriane; secondo Barbaglia, quindi, Simone "non apparve come un avversario o, addirittura lo stesso «Sacerdote empio» del *Pesher di Abacuc* – come

²⁶ BARBAGLIA 2020, 104.



molti studi sui testi di Qumran sostengono di provare – bensì il consacrato/Messia che «decretò la fine» della presenza di «tutti gli uomini di guerra» nella città di Gerusalemme – ovvero la rimozione del «giogo dei pagani» - concludendo un'epoca di prove, caratterizzata dal predominio di quegli «uomini empi»²⁷.

- Alla luce di quanto appena detto, Barbaglia rilegge 1QS 9,9b-11 come un testo che presenta non tre figure, bensì una sola che assume su di sé il carisma profetico, sacerdotale e regale; si tratterebbe di Giovanni Ircano I (135-104 a.C.): nella sua opera, il giudaismo “oniade-sadocita” vide l'avverarsi di un ritorno all'antico regno di Davide e Salomone; sotto suo figlio Alessandro Ianneo (103-76 a.C.) vi fu invece la fuga di numerosi gruppi, tra cui quello che si ritirò a Qumran.

Il riferimento a “Damasco” indicherebbe il luogo del tempio di Eliopoli²⁸; Damasco, *dammešeq* in ebraico, sarebbe l'anagramma del termine *miqdāš*, “santuario”, termine usato – non a caso – da Ezechiele per indicare il santuario di Gerusalemme. La colonna VII di CD-A interpreta Am 5,26-27 annunciando un nuovo atto di rivelazione dalla sua tenda che è il suo santuario.

4. Pregi, limiti e questioni aperte

Le teorie di Barbaglia e di Steckoll hanno sicuramente il grande pregio di stimolare la ricerca sulle origini di Qumran. Sappiamo che anche la *communis opinio* non è scevra da problematiche, dovuta in buona sostanza alle lacune lasciate dalle fonti. Proverò a mettere in luce i pregi dell'approccio di questi due studiosi, ma anche alcuni limiti a causa dei quali, allo stato attuale delle conoscenze, non possiamo accettare queste teorie come la risposta definitiva alle origini sulla comunità di Qumran.

Riferimenti a fatti o personaggi

È difficile spesso capire o interpretare gli scritti di Flavio Giuseppe, ma lo è ancora di più quando proviamo a capire i riferimenti storici degli scritti qumranici, in particolare dei *pesharim* che rappresentano i testi più caratteristici dell'esegesi qumranica²⁹; *peshar* significa «interpretazione» che,

²⁷ BARBAGLIA 2020, 114-115.

²⁸ Nella *Tesi*, vol III, tomo II, Barbaglia dedica circa 300 pagine (1275-1557) a questa identificazione: questo per precisare come i riferimenti all'edizione online della *Tesi* siano essenziali per una migliore comprensione delle ipotesi dell'autore.

²⁹ MARTONE 2008, 72.



secondo la comunità di Qumran, è la rivelazione del significato del testo biblico applicato alla situazione coeva della comunità; ogni paragrafo del testo biblico è accompagnato da un commento, introdotto dalla parola ebraica *pišrô*, «il suo significato è», o *pešer haddāvār 'al*, «il significato della cosa è». Il commento utilizza la letteratura profetica per affrontare gli eventi al tempo dell'autore, adattando così il testo biblico al suo tempo; la difficoltà, per noi, è il linguaggio oscuro e di non facile interpretazione poiché non è facile capire i riferimenti storici coevi.

La frammentarietà delle opere ritrovate nelle grotte di Qumran e la difficoltà interpretativa di buona parte di esse, non può fare altro che suscitare negli studiosi l'idea che siamo ancora lontani da una comprensione globale della comunità di Qumran e dell'origine degli scritti.

A questo proposito, Barbaglia identifica i «nomi in codice» dei personaggi o gruppi menzionati nei frammenti, di cui ne riportiamo alcuni:

- il "sacerdote empio" sarebbe Giasone, fratello e avversario di Onia III, cui corrisponderebbe anche "l'uomo della menzogna"³⁰; tuttavia, alla luce del *Pesher di Abacuc*, l'identificazione del "sacerdote empio" con "l'uomo della menzogna" è molto dibattuta: mentre in 1QpHab V,10 "l'uomo della menzogna" "rimproverò" (verbo *ykh*) il maestro di giustizia, in XI,4-8 si dice che il "sacerdote empio" "perseguì" (verbo *rdf*) il maestro di giustizia³¹.
- il "maestro di Giustizia" corrisponderebbe a Onia III;
- agli "intonicatori del muro" o "coloro che allargano i confini" o "coloro che cercano interpretazioni facili" – tradizionalmente identificati con i Farisei³² – corrisponderebbero gli appartenenti al partito giudeo-ellenista dei sommi sacerdoti Giasone, Menelao e Alcimo, così come i "traditori";
- i "Kittim" sarebbero gli eserciti e i capi ellenisti o i Seleucidi.
- il "Messia di Aronne e Israele" farebbe riferimento a Simone Maccabeo.

³⁰ Dello stesso avviso VERMES 1987, 30.

³¹ MARTONE 2023, 249, n. 1; per segnalare ulteriormente la difficoltà interpretativa di questi passi, basti notare che LIM 2020, 82, ritiene il rimprovero opera del Maestro di giustizia piuttosto che un castigo che egli stesso ha subito; a p. 83 scrive: «The pesherist interprets Hab. 1:13cd as a prophetic prediction of an internal sectarian dispute over the law. (...) The pesherist states that the Liar 'rejected the law'. He does not explain what constituted the law. Does this refer to the law of Moses, an incipient canon or sectarian regulations? Nor does he make clear the nature of that rejection. Is it the relevance of the law, whatever it might have been, its authoritative status, or the interpretation of the law that is being rejected? The dispute is individual, between the Teacher and the Liar, and the incident is sectarian, taking place in the midst of the community».

³² Per approfondimenti e bibliografia rimando a BERRIN 2004, 91-99, 109-118.



Torneremo su questo argomento più avanti e, concentrandoci sulla menzione dei *kittim*, vedremo che queste identificazioni lasciano diversi dubbi.

Un nuovo paradigma

Il merito di Barbaglia è sicuramente quello di aver richiamato l'attenzione sulla differenza tra cose "rivelate" (*niglōt*) e "nascoste" (*nistārōt*) come propose già Schiffman, e di aver offerto un nuovo paradigma che non può fare altro che indurre gli studiosi a cercare di comprendere sempre meglio i manoscritti del Mar Morto senza pregiudizi e soprattutto cercando di trovare un maggiore legame tra le opere del *corpus* qumranico.

Una questione importante sollevata da Barbaglia è sicuramente quella di aver rovesciato l'interpretazione tradizionale della *yahad*: non una comunità contraria agli Asmonei, elemento centrale della *communis opinio*, bensì un movimento filo-asmonaico.

Come fa notare Innocenti³³, il limite di Barbaglia è quello di non aver fatto riferimento all'eterogeneità degli scritti di Qumran e agli strati redazionali delle opere prese in esame alla base del paradigma oniade-sadocita. In questo senso, a mio parere il suo paradigma, pur essendo degno di essere preso in considerazione in quanto offre una soluzione alternativa che possa stimolare la ricerca, si concentra sul *Documento di Damasco*, testo che ha molte affinità con la *Regola della Comunità* (1QS) – motivo per cui fu subito messo in relazione con la comunità di Qumran – ma anche notevoli differenze, tanto che secondo l'ipotesi di Groningen il *Documento di Damasco* sarebbe riconducibile agli Esseni, mentre la *Regola della Comunità* al gruppo qumranico. Per dirla in altri termini, l'ipotesi oniade-sadocita andrebbe corroborata con i dati provenienti da altri scritti, nel difficilissimo tentativo di identificare gli scritti prodotti dalla comunità di Qumran dagli altri.

Qumran, Essenismo, settarismo

Un altro aspetto centrale della *communis opinio*, come detto, è quello del legame tra la comunità di Qumran e l'essenismo, sebbene con sfumature diverse tra gli studiosi. E' forse questo il punto di maggior interesse della ricerca di Barbaglia perché si situa in un filone di indagine molto dibattuto e

³³ INNOCENTI 2020, 432.



proficuo degli ultimi anni, cioè quello sul “settarismo”³⁴; la sua ipotesi “invece di relegare in ambito settario la realtà socio-religiosa rinvenuta a Qumran, la collocherebbe, all’opposto, entro l’alveo istituzionale e sacrale che configurò in massima parte la forma del giudaismo del secondo Tempio”³⁵.

Nel suo libro dedicato al settarismo a Qumran, Eyal Regev scrive: “Although there is a broad consensus that the scrolls were composed or copied by members of a sectarian movement, only few studies discuss the phenomenon of sectarianism in Qumran. These studies merely argue that the Qumran movement should be identified as a sect, or that the theory of sectarianism should be applied to Qumran and did not discuss the nature of the sectarian experience, that is, how different aspects in the group's ideology and practices are related to the social concept of sectarianism”³⁶.

Cercando di sintetizzare, possiamo dire che i concetti di “setta” e “settario” – pur mancando di unanimità – sono stati messi in discussione anche in rapporto agli scritti qumranici, perché, di fatto, non siamo certi di poterlo definirlo un *corpus* settario³⁷, e non siamo certi di quali elementi possano rendere “settario” un testo rischiando di cadere in un circolo vizioso³⁸.

Un merito dell’ipotesi di Barbaglia è quello di stimolare la ricerca sulla nascita non solo del movimento che si insediò a Qumran, bensì anche degli altri gruppi giudaici dell’epoca, soprattutto Farisei ed Esseni, intorno ai quali ci sono ancora numerose lacune nelle nostre conoscenze³⁹, perché evitare di legare strettamente la comunità di Qumran all’essenismo ci permetterebbe forse di comprendere meglio il *corpus* qumranico; come scrive Philip R. Davies⁴⁰, è concepibile che la comunità di Qumran si sia evoluta nel grande e diffuso movimento esseno descritto da Flavio Giuseppe, e che abbia cambiato la sua ideologia, ma questo andrebbe supportato dalla dimostrazione che l’ideologia degli scritti successivi come 1QM e i *Pesharim* siano

³⁴ Si veda p.e. STERN 2011; REGEV 2007; un’ottima sintesi sull’argomento è offerta da NICOLACI 2024 *forthcoming*, articolo di prossima pubblicazione in «Ricerche Storico Bibliche»; ringrazio l’autrice per avermi messo a disposizione questo suo contributo nel quale si sofferma in particolare sul Vangelo di Giovanni, ma in cui affronta l’argomento del settarismo toccando anche la comunità di Qumran e offrendo ampia bibliografia sul tema.

³⁵ BARBAGLIA 2020, 33-34.

³⁶ REGEV 2007, 15-16.

³⁷ Cfr. FREY 2022.

³⁸ DAVIES 2005, 69-82; su questo argomento si veda l’analisi precisa e puntuale di NICOLACI 2024 *forthcoming*.

³⁹ Per quanto riguarda i Farisei, la riprova è il libro di SIEVERS – LEVINE 2021: questo testo raccoglie i contributi di un convegno tenutosi a Roma nel 2019 e, leggendolo interamente, si nota come non vi sia assolutamente unanimità tra gli studiosi – come peraltro è normale che sia – riguardo l’interpretazione delle fonti sull’origine e le caratteristiche dei Farisei.

⁴⁰ DAVIES 1987, 23ss.



ideologicamente più vicini agli Esseni rispetto agli scritti precedenti come CD, Giubilei e 11QT. Ma, scrive Davies, “the evidence seems rather to point the other way”.

Sempre Davies scrive che la biblioteca di Qumran contiene due tipi di scritti “settari”: opere che indicano un’origine specificamente qumranica e opere che al contrario non lo fanno. Le somiglianze e le differenze tra queste due categorie suggeriscono che un semplice confronto o contrasto tra l’ideologia di Qumran e l’ideologia del sacerdozio di Gerusalemme, o di altri gruppi all’interno del giudaismo, non è solo irrilevante, ma fuorviante. La comunità di Qumran ha preservato letteratura che non ha prodotto, ma che condivide alcune caratteristiche di Qumran (calendario, sentenze halakiche), mentre diverge su altre questioni (partecipazione al Tempio, escatologia)

Mladen Popović, ad esempio, mette in luce non solo le diversità tra il sito di Qumran e gli altri siti giudei coevi, ma anche come non vi sia consenso sull’interpretazione dei dati archeologici in rapporto al contesto regionale e rurale. Sembra che il rotolo di 1QH^a sia stato scritto nell’area del Mar Morto, per cui è possibile che gli abitanti del sito abbiano prodotto, e non solo conservato, alcuni dei rotoli trovati nelle grotte. I manoscritti trovati in altri siti come Naḥal Ḥever potrebbero appartenere a più collezioni provenienti da famiglie o villaggi della regione, ma è pur vero che le prove archeologiche non portano automaticamente alla conclusione che i manoscritti ivi conservati rappresentino ciascuna collezioni separate o collezioni personali; le prove della presenza di collezioni personali tra i depositi di manoscritti di Qumran non sono così chiare come nel caso di altri ritrovamenti di manoscritti nel deserto di Giuda e l’impressione è quella che la collezione di Qumran nel suo insieme rappresenti qualcosa di diverso dalle collezioni personali di proprietà di individui o famiglie trovate in altri siti del deserto di Giuda. Conclude che Qumran sembra presentarci un esempio di località rurale dove, oltre alle varie attività rurali e industriali, si svolgeva anche la produzione e lo studio scientifico di testi letterari, attività solitamente associate a un contesto urbano⁴¹.

Insomma, le prove archeologiche non hanno ancora stabilito un nesso definitivo di dipendenza tra i manoscritti trovati nelle grotte e la comunità che abitò il sito, basti pensare che si è addirittura teorizzato che a Qumran non ci sarebbe mai stata una “setta” perché il sito sarebbe stato troppo piccolo per ospitare anche cinquanta persone⁴².

⁴¹ POPOVIĆ 2016.

⁴² MAGNESS 2021, 70.



Un frammento falso?

Altro motivo di cautela, riguarda l'ipotesi che Barbaglia presenta nella Tesi⁴³, ma non nel libro, sulla disputa relativa alla dialettica tra Monte Garizim o Monte Ebal tra la tradizione giudaica e quella samaritana. Presentando la questione del "monte santo" e del vero e unico luogo di culto scelto da Dio, e cioè un elemento di spaccatura tra due tradizioni storiche di Israele, quella samaritana e quella giudaica, Barbaglia prende in considerazione un frammento qumranico che è stato considerato falso.

In Dt 27,4 il Signore comanda a Mosè di costruire un altare sul monte Ebal, monte che nella tradizione samaritana (testimoniata dal *Pentateuco Samaritano*) è invece il Monte Garizim.

Nel 2009 James H. Charlesworth annunciava il ritrovamento di un frammento qumranico⁴⁴, proveniente forse dalla quarta grotta, in cui compare la variante "Garizim" che fu ritenuta originale come la lezione del *Pentateuco Samaritano*⁴⁵. Barbaglia usa questo frammento per sostenere legami con la fondazione del Tempio, e soprattutto il legame tra Damasco ed Eliopoli⁴⁶.

In realtà il frammento qumranico di Dt 27,4 è stato oggetto di discussione poiché ritenuto falso da alcuni studiosi, in particolare dal norvegese Årstein Justnes⁴⁷. Pertanto su questo argomento bisogna procedere con cautela perché, sebbene la falsità del frammento sia oggetto di dibattito, basare parte della teoria su un frammento discusso la rende incerta.

⁴³ Vol I, 282 ss.

⁴⁴ CHARLESWORTH 2009, 201-212; l'annuncio era stato anticipato nel 2008 sul sito della *Foundation for Judaism and Christian Origins* (<https://foundationjudaismchristianorigins.org/ftp/dead-sea-scrolls/unpub/DSS-deuteronomy.pdf>) che ad oggi (10/05/2024) risulta però irraggiungibile.

⁴⁵ Si veda a questo proposito la discussione di ULRICH 2012; Ulrich nota come questa variante si ritrovi anche nel codice 100 della *Vetus Latina* e nel *Papiro Giessen 19*, testimone dei LXX datato al V-VI sec. e conclude che la variante più antica è quella senza specificazione della località testimoniata da 4QGios^a, nonché da Giuseppe Flavio e dallo Pseudo Filone; in un secondo momento fu inserita la località "Garizim" dal *Pentateuco Samaritano*, testimoniata anche dal *Papiro Giessen*, e dal codice 100 della *Vetus Latina*; la località fu poi corretta in "Ebal" dal TM e dalle revisioni della "Old Greek" dei LXX per concordare il più possibile con il TM.

⁴⁶ Barbaglia nella Tesi sostiene in particolare una "ripulitura e riscrittura" del testo biblico con dati ideologicamente sensibili, ai tempi del sommo sacerdote Giovanni Ircano I (135/134-104 a.C.), che confluirono nella redazione giudaica del Testo Masoretico; di conseguenza il Giudaismo egiziano si allineò a questa lettura "giudaico-centrica" della storia d'Israele all'interno di una forte tensione con i Samaritani che culminò nell'intervento armato di Ircano; attraverso la figura di Abramo, che secondo lo Pseudo-Eupolemo visse in Egitto a Eliopoli, si creò la connessione tra Eliopoli e Damasco: Vol I, 322-348; BARBAGLIA 2020, 89.

⁴⁷ JUSTNES 2017.



Conclusioni

Lungi dal trovare una risposta definitiva, gli interrogativi sulla nascita della comunità di Qumran devono tenere conto di molti elementi interpretativi delle numerose fonti sia interne al sito (dati archeologici, dati letterari provenienti dai manoscritti) che esterne (testimonianze storiche e letterarie), elementi che gli approcci di Steckoll e Barbaglia hanno provato a prendere in considerazione; anche se le loro ricerche non hanno portato a conclusioni che godono di ampio consenso, è innegabile che lo stimolo per la ricerca sulle origini di Qumran debba partire da approcci che tentino di comporre un enorme puzzle composto da numerosi elementi; inoltre sono approcci che tentano di trovare paradigmi diversi da quelli fino ad ora seguiti che – come la *communis opinio* – non riescono comunque a dare una spiegazione soddisfacente e completa di alcuni aspetti legati alla nascita della comunità di Qumran e al legame della comunità con i manoscritti trovati nelle grotte.

Elementi quali il settarismo e il legame delle grotte con il sito, nonché molti aspetti della cronologia del sito stesso, suscitano ancora molti interrogativi che, approcci come quelli di Steckoll e Barbaglia, possono aiutare a risolvere in quanto traggono spunto da paradigmi diversi da quelli tradizionali⁴⁸.

Tuttavia il limite di questi approcci è stato quello di non riuscire ad avere una visione d'insieme del *corpus* qumranico, focalizzandosi sull'interpretazione di un numero limitato di manoscritti e risultando quindi parziale. Un esempio è quello relativo al fatto che la teoria sulle origini della comunità di Qumran proposta da Barbaglia si basi in maniera primaria sull'identificazione dei *nicknames*, cioè dei personaggi o gruppi anonimi a cui si fa riferimento nei testi; è quindi lecito che egli abbia dato una interpretazione di questi personaggi o gruppi di persone; resta però da chiedersi se queste interpretazioni possano avere fondamento, e allo stato attuale delle conoscenze mi sembra difficile riuscire a dare supporto ad alcune di queste identificazioni, in particolare in considerazione del fatto che non si possa riuscire a dare una definizione univoca di questi *nicknames* alla luce dell'intero *corpus* qumranico; in altri termini: prendendo come esempio il termine *kittim*, non possiamo considerarlo un "nome in codice" univoco per tutti gli scritti qumranici, poiché sappiamo che indica gruppi differenti nei vari testi in cui ricorre e ciò ci porta a ritenere che la teoria di Barbaglia necessiti di ulteriori spiegazioni e non possa essere accettata nel suo insieme; come detto, Barbaglia

⁴⁸ Sulle difficoltà cronologiche legate al sito di veda: MIZZI – MAGNESS 2016.



identifica i *kittim* con i capi ellenisti o i Seleucidi, ma nel *Pesher di Abacuc* sono generalmente identificati dagli studiosi con i Romani⁴⁹.

Negli scritti qumranici il termine *kittim* ricorre diverse volte, ma si concentra soprattutto nei *Pesharim* di Abacuc (1QpHab), di Naum (4QpNah), di Isaia (4Q161) e dei Salmi (1Q16), nella *Regola della Guerra* (1QM) e in 4Q491.

Per questo motivo prendiamo qui in considerazione solo il *Pesher di Abacuc* (1QpHab) e vedremo che questi passi saranno sufficienti per avere una idea precisa del fatto che l'identificazione di Barbaglia con i Seleucidi nell'intero *corpus* qumranico non possa essere accettata.

1QpHab II, 10-15⁵⁰:

(Ab 1,6): "Perché ecco che io mobilerò ¹¹ i caldei, popolo cru[dele e svel]to". ¹²
La sua interpretazione si riferisce ai *kittim* che sono rapidi e potenti ¹³ nella battaglia, per distruggere molti [a fil di spada] nel dominio dei ¹⁴ *kittim*; conquisteranno [molti paesi] e non crederanno ¹⁵ ai precetti di [Dio ...]

L'affermazione secondo cui i *kittim* sono "rapidi" e "potenti nella battaglia" è una descrizione appropriata della reputazione dei romani come popolo guerriero che è pronto ad agire⁵¹ e che ha esteso il proprio controllo e il potere distruttivo su diverse nazioni.

IV, 3-13:

(Ab 1,10b): "Ed egli ⁴ se la ride di tutte le piazzeforti, ammuccia terra e le conquista". ⁵ L'interpretazione di questo si riferisce ai capi dei *kittim* che disprezzano le ⁶ fortezze dei popoli e con alterigia ridono di esse, ⁷ le assediano con un grande esercito per conquistarle. E per terrore e paura ⁸ esse si consegneranno nelle loro mani, ed essi le distruggeranno a causa dell'empietà dei loro abitanti. ⁹ (Ab 1,11): "Allora cambiò il vento e passò. Egli fece della sua forza ¹⁰ il suo Dio". L'interpretazione di questo si riferisce ai capi dei *kittim*, ¹¹ che per decisione della casa della col[pa] passeranno l'uno ¹² davanti all'altro. [I loro] capi, uno dopo l'altro, verranno ¹³ per devastare la terra.

⁴⁹ SHARON 2017, 171-208; BOWLEY 2018, 487-512; LIM 2020; MARTONE 2023, 242, n. 5, a proposito del *Pesher di Abacuc* scrive: «A Qumran il termine indica sia nemici generici (cf. 1QM), sia, ed è il caso del nostro *pesher*, un ben determinato popolo che all'epoca dell'autore deteneva il potere in Palestina. Attualmente vengono di solito identificati con i romani». 1QpHab può essere datato paleograficamente alla fine del I sec. a.C., ma il linguaggio oscuro non permette di datarlo in maniera più precisa. All'estremo opposto dell'identificazione di Barbaglia troviamo quella di Oren Ableman che, nella sua Tesi di Dottorato discussa nel 2020 sostiene che l'epiteto *kittim* nei rotoli del Mar Morto sia da interpretare sempre in riferimento ai Romani: ABLEMAN 2020.

⁵⁰ Traduzione di MARTONE 2023, 239-254.

⁵¹ cfr. Giuseppe Flavio, BJ 3, 106



L'autore afferma che i comandanti dei *kittim* mostrano disprezzo: può facilmente riferirsi ai comandanti romani che disprezzano le fortificazioni "dei popoli", cioè delle nazioni al di fuori di Israele, le assediano e le demoliscono con la loro potenza militare. Il brano è stato letto come un'allusione alla distruzione delle fortezze da parte del proconsole Gabinio nel 57 a.C. al tempo delle rivolte guidate da Alessandro Asmoneo⁵². E la descrizione converge in più punti con la descrizione dei Romani di 1Mac 8,9-13⁵³.

VI, 2-5:

E quando dice (Ab 1,16a): "Perciò offre sacrifici alla sua rete a strascico³ e brucia incenso alla sua rete da pesca". La sua interpretazione: essi⁴ offrono sacrifici alle loro insegne e le loro armi sono⁵ l'oggetto del loro culto.

I sacrifici alla rete del pescatore sono intesi come un riferimento a un atto militare di espressione di riverenza tramite il sacrificio agli standardi e alle armi da guerra⁵⁴, gesto testimoniato anche da Giuseppe Flavio⁵⁵, che sicuramente doveva risultare empio agli occhi degli ebrei.

Identificare i *kittim* con i Seleucidi non è un errore, a patto che questa identificazione venga circoscritta a determinate opere ritrovate a Qumran; estendere questa identificazione all'intero *corpus* qumranico non è invece corretto e, poiché la teoria di Barbaglia si basa in gran parte su queste identificazioni, questo ci porta a sostenere che tale teoria abbia bisogno di ulteriore supporto dalle fonti per poter essere accettata.

Quello dell'interpretazione e della identificazione dei *kittim* è un esempio che ci permette di capire come sia difficile riuscire ad avere un quadro preciso che ci permetta di unire insieme tutti gli elementi che emergono dalla lettura dei testi e di legarli con i dati archeologici e che, allo stato attuale delle conoscenze, la teoria di Barbaglia, che ripropone alcuni punti di quella di Steckoll, necessiti di ulteriori approfondimenti per diventare plausibile per poter spiegare la nascita della comunità di Qumran; la teoria di un gruppo di

⁵² MARTONE 2023, 244, n. 3.

⁵³ "I Greci avevano deciso di affrontarli e distruggerli, ¹⁰ ma la cosa era stata da loro risaputa, e avevano mandato contro di loro un solo generale, erano venuti a battaglia con loro e molti caddero uccisi; avevano condotto in schiavitù le loro mogli e i loro figli e avevano saccheggiato i loro beni, avevano conquistato il paese, avevano abbattuto le loro fortezze e li avevano resi soggetti fino ad oggi. ¹¹ Avevano distrutto e soggiogato gli altri regni e le isole e quanti per avventura si erano opposti a loro. Con i loro amici invece e con quanti si appoggiavano a loro avevano mantenuto amicizia. ¹² Avevano assoggettato i re vicini e quelli lontani, e quanti sentivano il loro nome ne avevano timore. ¹³ Quelli che essi vogliono aiutare e far regnare, regnano; quelli che essi vogliono, li depongono, tanto si sono levati in alto" (Trad. CEI 2008); LIM 2020, 74-75.

⁵⁴ LIM 2020, 91-93.

⁵⁵ BJ 6, 316; cfr. ROSTOVITZEFF 1942.



sacerdoti di stirpe sadocita in opposizione al sacerdozio asmonaico gerosolimitano riesce al momento a dare risposte più soddisfacenti alla luce dei testi trovati nelle grotte.

Andrea Ravasco
Dipartimento Culture e Società
Ed. 15, Viale delle Scienze, 90100 Palermo
andrea.ravasco@unipa.it
on line dal 30.09.2024

Bibliografia

- ABLEMAN 2020
O. Ableman, *Responses to the Roman Conquest of Judea (63 BCE) in the Dead Sea Scrolls: A Historical-Literary Discussion in the Roman Context of the Sectarian Texts from Qumran*, PhD Diss., The Hebrew University of Jerusalem 2020
- ADAM 1961
A. Adam, *Antike Berichte über die Essener*, Berlin 1961.
- BABOTA 2020A
V. Babota, *The Sons of Zadok, the Hasmonean Royal High Priesthood, and the Book of Ezekiel*, «Revue de Qumran» 32 (2020), 79-116.
- BABOTA 2020B
V. Babota, *The Wicked Priest, the Righteous Teacher, and the Yahad*, in H. Drawnel (ed.), *Sacred Texts and Disparate Interpretations: Qumran Manuscripts Seventy Years Later. Proceedings of the International Conference Held at the John Paul II Catholic University of Lublin, 24-26 October 2017*, Leiden 2020, 112-142.
- BERRIN 2004
S.L. Berrin, *The Peshar Nahum Scroll from Qumran: An Exegetical Study of 4Q169*, Leiden 2004.
- BARBAGLIA 2020
S. Barbaglia, *Il tempio di Eliopoli e i rotoli del Mar Morto. Nuova ipotesi sulle origini di Qumran*, Torino 2020.
- BOCCACCINI 1998
G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids 1998.
- BOWLEY 2018
J.E. Bowley, *Prophets, Kittim, and Divine Communication in the Dead Sea Scrolls: Condemning the Enemy Without, Fighting the Enemy Within*, in C.A. Rollston (ed.), *Enemies and Friends of the State. Ancient Prophecy in Context*, University Park 2018.
- CAPPONI 2007
L. Capponi, *Il tempio di Leontopoli in Egitto. Identità politica e religiosa dei Giudei di Onia (c. 150 A.C - 73 D.C.)*, Pisa 2007.
- CHARLESWORTH 2009
J. H. Charlesworth, *What is a Variant?: Announcing a Dead Sea Scrolls Fragment of Deuteronomy*, «Maarav» 16/2 (2009), 201-212.



- COLLINS 2010
J.J. Collins, *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*; Grand Rapids 2010.
- DAVIES 1987
Ph. R. Davies, *Behind the Essenes. History and Ideology in the Dead Sea Scrolls*, Providence 1987.
- DAVIES 2005
Ph.R. Davies, *Sects from Texts: On the Problems of Doing a Sociology of the Qumran Literature*, in J.G. Campbell - W.J. Lyons - L.K. Pietersen (Eds.), *New Directions in Qumran Studies: Proceedings of the British Colloquium on the Dead Sea Scrolls, 8-10 September 2003*, London – New York 2005, 69-82.
- DELCOR 1968
M. Delcor, *Le temple d'Onias en Égypte*, «Revue Biblique» 75 (1968), 188-203.
- DUHAIME 1997
J. Duhaime, *Gli Esseni di Qumran*, Milano 1997.
- FREY 2022
J. Frey, *Perspectives on the Qumran Community: From the Essenes to the Yahad, and Beyond*, «Early Christianity» 13 (2022), 1-16.
- GARCÍA MARTINEZ 1988
F. García Martínez, *Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis*, «Folia Orientalia» 25 (1988), 113-136.
- GARCÍA MARTINEZ 2003
F. García Martínez, *Testi di Qumran. Traduzione italiana di C. Martone*, Brescia 2003².
- INNOCENTI 2020
L. Innocenti, *recensione a "S. Barbaglia, Il tempio di Eliopoli e i rotoli del Mar Morto. Nuova ipotesi sulle origini di Qumran"*, «Henoch» 42 (2020), 429-432.
- JUSTNES 2017
Å. Justnes, *Forfalskninger av dødehavsruller. Om mer enn 70 nye fragmenter – og historien om ett av dem (DSS F.154; 5 Mos 27,4-6)*, «Teologisk Tidsskrift» 6 (2017), 70-83.
- LIM 1993
T. H. Lim, *The Wicked Priests of the Groningen Hypothesis*, «Journal of Biblical Literature» 112 (1993), 415-425.
- LIM 2020
T.H. Lim, *The Earliest Commentary on the Prophecy of Habakkuk*, Oxford 2020.
- MAGNESS 2021
J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 2021².
- MARTONE 2003
C. Martone, *Beyond Beyond the Hessene Hypothesis? Some Observations on the Qumran Zadokite Priesthood*, «Henoch» 25 (2003), 267-275.
- MARTONE 2008
C. Martone, *Il Giudaismo antico. 538 a.e.v.-70 e.v.*, Roma 2008.
- MARTONE 2023
C. Martone, *I rotoli di Qumran, vol. I, Gli scritti. I. Dallo scisma alla comunità angelica*, Torino 2023.
- MEBARKI-PUECH 2002
F. Mébarki – É. Puech (Édd.), *Les Manuscrits de la mer Morte*, Rodez 2002.
- MIZZI – MAGNESS 2016
D. Mizzi – J. Magness, *Was Qumran Abandoned at the End of the First Century BCE?*, «Journal of Biblical Literature» 135/2 (2016), 301-320.



NICOLACI 2024 *forthcoming*

M. Nicolaci, *Mosè ha scritto di me, Abramo ha visto il mio giorno e prima sono io. Sintomatologia cristologica di un vangelo settario?*, in uscita in «Ricerche Storico Bibliche», 2024.

POPOVIĆ 2016

M. Popović, *The Ancient «Library» of Qumran between Urban and Rural Culture*”, in S. White Crawford – C. Wassen (Eds.), *The Dead Sea Scrolls at Qumran and the Concept of a Library*, Leiden 2016, 155-167.

RAVASCO 2022

A. Ravasco, *recensione a “S. Barbaglia, Il tempio di Eliopoli e i rotoli del Mar Morto. Nuova ipotesi sulle origini di Qumran”*, «Biblica» 103 (2022), 635-638.

REGEV 2007

E. Regev, *Sectarianism in Qumran*, Berlin 2007.

ROSTOVITZEFF 1942

Michael I. Rostovtzeff, *Vexillum and Victory*, «Journal of Roman Studies» 32 (1942) 92-106.

SACCHI 2019

P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 2019.

SCHIFFMAN 1975

L. Schiffman, *The Halakhah at Qumran*, Leiden 1975.

SHARON 2017

N. Sharon, *Judea under Roman Domination. The first Generation of Statelessness and its Legacy*, Atlanta 2017.

SIEVERS – LEVINE 2021

J. Sievers – A.-J. Levine (a cura di), *I Farisei*, Roma/Cinisello Balsamo 2021.

STECKOLL 1967

S.H. Steckoll, *The Qumran Sect in Relation to the Temple of Leontopolis*, «Revue de Qumran» 6 (1967), 55-69.

STECKOLL 1969

S.H. Steckoll, *Marginal Notes on the Qumran Excavations*, «Revue de Qumran» 7 (1969), 33-40.

STERN 2011

S. Stern (ed.), *Sects and Sectarianism in Jewish History*, Leiden 2011.

TAYLOR 2012

J.E. Taylor, *The Essenes, the Scrolls, and the Dead Sea*, Oxford 2012.

TZOREF 2010

Sh. Tzoref, *The «Hidden» and the «Revealed»: Esotericism, Election, and Culpability in Qumran and Related Literature*, in L. Schiffman – Sh. Tzoref (Eds.), *The Dead Sea Scrolls at 60*, Leiden 2010, 299-324.

ULRICH 2012

E. Ulrich, *The Old Latin, Mount Gerizim, and 4QJosh^a*, in A. Piquer Otero – P.A. Torijano Morales (Eds.), *Textual Criticism and Dead Sea Scrolls Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera*, Leiden 2012, 361-375.

DE VAUX 1968

R. de Vaux, *Post-Scriptum a M. Delcor, Le temple d’Onias en Égypte*, «Revue Biblique» 75 (1968), 204-205.

VERMES 1987

G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Seffield 1987³.

WHITE CRAWFORD 2019

S. White Crawford, *Scribes and Scrolls at Qumran*, Grand Rapids 2019.



VAN DER WOUDE – GARCÍA MARTINEZ 1990

A.S. van der Woude – F. García Martínez, *A «Groningen» Hypothesis of Qumran Origins and Early History*, «Revue de Qumran» XIV (1990), 521-541.

Abstract

I dubbi riguardo alla nascita della comunità di Qumran hanno fatto sorgere nei decenni diverse ipotesi. Questo articolo prende in considerazione le ipotesi di Solomon Steckoll e di Silvio Barbaglia sulle origini della comunità del Mar Morto confrontandole tra loro e con l'ipotesi più accreditata dagli studiosi, mettendone in luce pregi e difetti.

Parole chiave: Qumran, origini di Qumran, Steckoll, Barbaglia, Documento di Damasco

Doubts regarding the birth of the Qumran community have given rise to various hypotheses over the decades. This article takes into consideration the hypotheses of Solomon Steckoll and Silvio Barbaglia on the origins of the Dead Sea community by comparing them with each other and with the most accredited hypothesis by scholars, highlighting their strengths and weaknesses.

Keywords: Qumran, Qumran origins, Steckoll, Barbaglia, Damascus Document