

SILVIO BARBAGLIA, *Il tempio di Eliopoli e i rotoli del Mar Morto. Nuova ipotesi sulle origini di Qumran* (Piccola biblioteca teologica 135), Claudiana, Torino 2020, p. 166, cm 21, € 19,50, ISBN 978-88-689-8246-1.

Silvio Barbaglia, presbitero della diocesi di Novara, da anni impegnato in una feconda attività scientifica e in una vivace opera di divulgazione biblica, condensa in questo volume l'imponente tesi di dottorato discussa nell'anno accademico 2017-2018, sotto la direzione di R. Vignolo, presso la Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, sulle origini del tempio giudaico di Leontopoli (qui sempre Eliopoli) e sui legami dello stesso con la comunità di Qumran sulla scorta del *Documento di Damasco*. Come chiarisce la premessa (7-8), tre possenti volumi di oltre tremila pagine, 4.700 note e 3.320 titoli citati in bibliografia per tacere di quelli indicati nella sitografia formavano la tesi originale (8), benché per il conseguimento del titolo sia stato usato solo il terzo volume (diviso in due tomi). I rimandi posti a margine delle pagine del volumetto, una sintesi ragionata priva di tecnicismi, permetteranno al lettore curioso ed *engagé* di consultarne i *files* sul sito dell'editrice per approfondire le argomentazioni e le note bibliografiche destinate a ricostruire le origini della comunità di Qumran secondo il paradigma «oniade-sadocita» (9-10).

*Il primo capitolo* (13-30) ripercorre le ben note ipotesi sulle origini della comunità di Qumran, sottolineando il rapporto dialettico fra le grotte in cui furono rinvenuti i manoscritti e la comunità stessa, evidente nella recezione moderna del *Documento di Damasco*. Oltre ai due manoscritti medievali provenienti dalla Genizà della sinagoga caraita de Il Cairo, l'opera è trädita, infatti, da frammenti scoperti nella quarta, quinta, sesta grotta di Qumran (4Q266-273; 5Q12; 6Q15). Questi frammenti spinsero un folto gruppo di studiosi ad attribuirla agli asidei che ebbero un ruolo importante nella rivolta dei Maccabei (è la cosiddetta ipotesi essenica che nelle sue quattro varianti privilegia il contesto storico in cui era sorta l'opera), mentre altri ricercatori, ciascuno con approcci diversi, ne sottolinearono gli aspetti ideologici. Entrambi le ipotesi collegavano in modo troppo meccanico grotte e manoscritti, considerando questi ultimi parte di «una biblioteca religiosa» (10). Senza tracciare nessuna distinzione archeologica, tipologica e sociologica fra il contenuto delle singole grotte, queste intense e controverse ricerche non avevano nemmeno distinto la genesi del *Documento di Damasco* da quella del gruppo, confinandolo «in una visione «settaria» in opposizione al tempio e alla leadership gerosolimitana» (19). Secondo l'autore questa visione delle cose risulta tanto più problematica visto che l'occupazione del sito di Qumran, archeologicamente ormai datata all'inizio del II sec. a.C. (cf. 70, nota 9), rimette in discussione anche i due tradizionali postulati dell'ipotesi di Groningen e di quella enochico-essenica: il primo riguarda la contrapposizione fra Gerusalemme, centro del potere maccabaico e Qumran, centro di un gruppo di dissidenti portatori di una diversa *halakah*, mentre il secondo concerne l'i-

dentificazione del Maestro di giustizia e del Sacerdote empio con figure che incarnarono in tempi diversi questo conflitto. Riconoscere questo fatto comporta analizzare *ex novo* i 929 rotoli della cosiddetta biblioteca di Qumran; essi attestano almeno 300 opere copiate da almeno 700 scribi e custodite in soltanto da 11 delle 260 grotte esplorate. Poiché non si tratta di un'unica biblioteca sorta in un «luogo di rifugio», lo studio dei testi deve rispettarne i parametri sociologici e archeologici (le giare stesse che conservavano i manoscritti). I 929 rotoli non veicolano soltanto la visione teologica del gruppo colà residente, ma una sorta di «pan-giudaismo» (26-27) cioè «un'estensione di testualità sacra e religiosa alquanto maggiore di una qualsiasi organizzazione sinagogale a essa contemporanea» (26) malgrado l'assenza di scritti farisei (*Salmi di Salomone*), filo-asmonei (letteratura maccabaica) o giudaico-ellenistici. Piuttosto che la frattura con il mondo gerosolimitano l'evidenza testuale offerta dalla *Lettera halachica* (4Q MMT), così attenta alla purità del Tempio, conferma «un background alquanto ampio e rappresentativo di molteplici forme di giudaismi [...] una letteratura istituzionale cioè in diretto rapporto con la struttura templare piuttosto che in opposizione» (27). I tanti manoscritti presenti a Qumran sarebbero frutto di un processo di stratificazione: una parte appartiene al «quadro ideologico sadocita di marca oniade del II sec. a.C.» (30) cioè a una letteratura istituzionale (non la biblioteca del tempio di Gerusalemme), mentre quella formata dai testi settari attesta l'evoluzione del movimento.

*Il secondo capitolo* (31-76) ricorda che per l'ipotesi oniade-sadocita i testi provenienti dalle grotte di Qumran sono un portato del giudaismo ufficiale gerosolimitano, già responsabile delle versioni ufficiali ebraiche e greche del testo biblico. L'autore ripercorre anzitutto le tensioni all'interno del sacerdozio che si riconosceva nella linea di sommi sacerdoti iniziata con Giosuè, figlio di Iosedec, contemporaneo di Zorobabele (i figli di Sadoc) e rappresentata durante il regno di Antioco III (170 a.C. circa) da Onia III, diede origine durante le lotte contro i Seleucidi e contro i loro eversori Maccabei alla comunità di Qumran. In questa ricostruzione tradizionale non c'è praticamente posto per il tempio fondato nel nomo egiziano di Eliopoli dal sacerdote Onia III. L'abbandono del paradigma settario al quale si ricorreva, insieme al contributo degli esseni, per spiegare l'origine di Qumran spinge anche in questo caso a riesaminare «le dinamiche di carattere istituzionale del sacerdozio di Gerusalemme» (diviso in tre fazioni, fedeli rispettivamente al legittimo sommo sacerdote Onia III, all'ellenizzante Gesù-Giasone e agli Asmonei che rivestirono la carica di sommo sacerdote a partire da Gionata) e il ruolo di Onia III morto in battaglia in Egitto e non in Siria come vuole, invece, 2Mac 4,33-34. Servendosi di altri personaggi fondativi esilici (Mosè ed Ezechiele) il *Documento di Damasco* avrebbe idealizzato la figura di quest'ultimo, facendolo diventare un «maestro di giustizia, a capo del popolo di Dio, in esilio in Egitto» (34-35). Tale intuizione implica un'interpretazione diversa delle divisioni fra i gruppi sacerdotali, protagonisti della crisi antiochena: da un lato i Maccabei e i loro sostenitori, attivi in Giudea (gli asidei-esseni) e in Egitto fra le colonie giudaiche fedeli a Onia III e a suo figlio e successore Onia IV; dall'altro i sacerdoti ellenizzanti che controllavano il Tempio. La liberazione di Gerusalemme (cf. 1Mac 13,41) fu un momento essenziale della lot-

ta, poiché il *Documento di Damasco* (concluso fra la fine del regno di Simone e l'inizio di quello di Giovanni Ircano cioè fra il 135-130 a.C.) si sarebbe riferito a chi la operò cioè Simone Maccabeo con il nome in codice di «Messia di Aronne e Israele» (36) e calcolò in quarant'anni il turbolento periodo fra Onia III e l'avvento di Simone Maccabeo. In questo periodo sarebbero nate le αἱρέσεις di cui ci parla Giuseppe Flavio. Il lungo regno di Alessandro Ianneo interruppe questa *entente cordiale* poiché, con l'appoggio dei sadducei, perseguì gli altri gruppi e riprese la politica filoellenista di Giasone-Giosuè, «il Sacerdote empio» dei testi di Qumran (36). Il *Documento di Damasco* ebbe origine dunque fra quei sacerdoti «figli di Sadoc» che si sentivano vicini al pensiero di Ezechiele. Si può dire che come i loro predecessori avevano attribuito all'esilio in Babilonia la propria immunità dalla contaminazione del Santuario, così questi sacerdoti la ascrivevano alla fuga nel paese di Damasco. Damasco non indica, però, né Babilonia né Qumran, ma come si vedrà nel terzo capitolo, il santuario edificato dagli Oniadi nel nome egiziano di Eliopoli, sede del culto del Dio sole e già noto nella letteratura biblica. Qui, «all'ombra di un luogo di culto legittimo e [...] punto di riferimento di migliaia di giudei (e samaritani), in diaspora» (39), lontano dall'influenza alessandrina, nacquero e si svilupparono la scrittura e la riscrittura della letteratura cultica, sacrificale e templare, irradiatasi prima fra i terapeuti, in Israele e poi a Qumran.

In virtù di questa ricostruzione storica e ideologica l'autore fa risalire la presenza giudaica e samaritana nel Delta del Nilo già al 302 a.C. quando cioè Tolomeo I Soter trasferì in Egitto, più o meno pacificamente, migliaia di giudei e di samaritani, facendone lievitare la presenza nella zona del Delta. Fra di loro c'era l'Ezechia che lo storico ellenistico Ecateo di Abdera citato da Flavio Giuseppe (*C. Ap.* 1,187) ed Ecateo di Abdera definiscono sacerdote e che alcune monete in paleoebraico chiamano *phh* (governatore?, funzionario *ad acta*?) risalenti al terzo quarto del IV sec. a.C. Benché questo complesso materiale facesse pensare a diversi personaggi che portavano lo stesso nome, attivi in momenti diversi e con titoli differenti, avremmo a che fare invece con un unico personaggio (45-48), ultimo governatore della Giudea achemenide e sommo sacerdote della Giudea lagide. Costui andrebbe identificato con l'Onia I, figlio di Iaddo (Iaddua), citato da Flavio Giuseppe che cambiò nome per ricollegarsi alla città egiziana di On – l'Eliopoli, patria di Asenet, moglie di Giuseppe e con il ciclo stesso di Giuseppe (Gen 37-50 datato al terzo secolo a.C.). La centralità del santuario di Eliopoli – la Tell el Yehudiyeh identificata da W. Flinders Petrie a poca distanza dal sito egiziano – solleva la questione sulla controversa data di fondazione del tempio: Flavio Giuseppe fornisce due date diverse (170 o 162 a.C.) che ne identificano il fondatore con Onia III (che Tolomeo VI Filometore incaricò di riorganizzare la colonia giudaica) oppure il figlio Onia IV (che continuò l'opera paterna), benché ai suoi occhi la pur diruta Gerusalemme è l'unico punto di riferimento. L'autore considera tanto Onia III quanto Onia IV «protagonisti dell'impresa che vide il suo inizio dopo l'anno 173 a.C. con una prima installazione, data dall'altare dei sacrifici, promossa da Onia III ma che si concluse una decina di anni dopo con la dedizione» sotto Onia IV (51). Di fatto il tempio yahvista sopravvisse soltanto pochi anni a quello di Gerusalemme (i romani lo

chiusero intorno al 73 per ragioni fiscali). Se l'altare all'aperto rimanda al tempio gerosolimitano, la lampada al posto del candelabro a sette braccia riporta al culto egiziano del Sole. Altri elementi stanno a metà strada: il muro in mattoni cotti del *temenos* segue i modelli templari egiziani, mentre la pietra usata per la struttura e per i portali ricorda il tempio di Gerusalemme (53-54). La presenza di un sacerdozio legittimo, le offerte di doni rituali e i pellegrinaggi contribuiscono a conservare il prestigio di Eliopoli sul giudaismo egiziano, sebbene da un lato Gerusalemme avesse riconquistato grazie agli Asmonei il proprio potere attrattivo anche in direzione dell'Egitto (cf. le lettere di 2Mac 1,1-10) e, dall'altro, il colto giudaismo alessandrino esercitasse un fascino sempre maggiore. L'autore solleva una domanda importante per i rapporti con Qumran, cioè il tipo di calendario liturgico in uso a Eliopoli e si pronuncia in favore dell'esistenza di un calendario solare dei sabati che divide l'anno in 364 giorni e cinquantadue settimane. Questo calendario governò la vita religiosa del sacerdozio di Gerusalemme fino alla vigilia della crisi antiochena, allorché i sacerdoti ellenizzanti introdussero il calendario lunisolare di derivazione macedone. Se il sacerdozio oniade-eliopolitano conservò dunque il calendario dei sabati come fecero anche i testi liturgici di Qumran (con complicatissimi calcoli per i turni di servizio al Tempio) c'era secondo l'autore uno stretto collegamento fra queste realtà sacerdotali. I qumraniti, lungi dal rappresentare «una comunità di religiosi segregata da Gerusalemme [...] potrebbero più convenientemente essere riletti alla luce dell'unico altro tempio yahvista in uso in Egitto» (57-58). Allo stesso tempo, però, dal 152 a.C. fino al 70 d.C. l'autore ritiene «altamente probabile» (58) che le classi sacerdotali elencate in 1Cr 24,71-9 avrebbero servito settimanalmente sia a Gerusalemme che a Eliopoli, poiché i sacerdoti residenti a Qumran erano troppo pochi per assicurare questo servizio.

A conclusione di questo denso capitolo l'autore evidenzia la necessità di uscire dal luogo comune di un'opposizione fra qumraniti e maccabei che la maggioranza degli studiosi individua anche nell'uso di due sistemi calendariali. Al contrario l'analisi degli epiteti con i quali i *pesbarim* e i *midrashim* di Qumran indicano gli avversari smentisce l'identificazione del Sacerdote empio con Gionata Maccabeo e i tentativi di interpretarne le allusioni sulla scorta dei conflitti ermeneutici intergiudaici, ma la riconduce alle figure, oseremmo dire archetipiche, di Giasone, il Sacerdote empio, «causa prima e originaria della crisi antiochena» (65) e del fratello Onia III. L'intervento dei Maccabei risparmiò al Tempio di Gerusalemme di diventare un tempio sincretista come avrebbero voluto i sacerdoti ellenizzanti. Quando queste tendenze ripresero il sopravvento sotto Alessandro Ianneo (primo quarto del I secolo a.C.), gli asidei/esseni, di chiara impronta sacerdotale e lontani dagli stereotipi di povertà, non violenza, attesa apocalittica, fuggirono nel deserto (71) e divennero «interpreti in Giudea del carisma oniade-sadocita confinato in Egitto nel nomo di Eliopoli» (72). Eliopoli fu perciò il «luogo di formazione e di conservazione della tradizione teologica custodita fra i manoscritti di Qumran» (*ibidem*) e da essa promanarono nuove forme di vita comunitaria (cf. i Terapeuti di Filone Alessandrino). Il nuovo paradigma rivela le «identità nascoste» dietro ai tormentati *nicknames* qumraniani (72-75): Giasone è il Sacerdote empio; Onia III il Maestro di giustizia; Simone Macca-

beo il messia di Aronne e Israele; le varie filiazioni del partito filoellenista sono i «traditori», «uomini di guerra»; i *kittim* sono «i greci» e non i romani; il leone furioso è Demetrio I Soter contemporaneo di Alcimo e non Alessandro Ianneo, Giovanni Iracano è il profeta (che profetizza la malvagia condotta dei figli) nonché messia di Aronne e di Israele.

*Il terzo e ultimo capitolo* (77-139) dedica tre densissimi paragrafi ad alcuni problematici dati del *Documento di Damasco*. Nel primo paragrafo (78-88) l'autore riprende una distinzione già presente in Dt 29,28 e nei testi qumranici (cf. L.H. Schiffman e altri autori) fra cose svelate (נגלות) cioè di dominio pubblico e cose ri-velate (נסתרות) cioè nascoste e riservate ai soli membri del patto (cf. il calendario dei sabati). Questa distinzione, operativa pressoché in tutta la letteratura biblica di ambito legale, sapienziale e apocalittica, indica «un senso recondito nella pratica halachica della comunità di Qumran» (79), benché non accettato da tutti (cf. Sir 3,20-23). Più che nei richiami biblici al nascondimento del volto di Dio causato dei peccati di Israele, l'autore ne cerca le tracce nel *Deus absconditus* di Is 45,15 dove l'agire del Dio di Israele si contrappone alla pretesa superiorità di Ahuramazda, il dio di Ciro re di Persia. Di questa concezione darebbe testimonianza il termine aramaico ܪܘܢ di chiara origine iranica: esso denoterebbe «un certo tipo di esperienza e conoscenza [...] collegata ai racconti di creazione, protologici ed escatologici [...] i segreti relativi alle cose prime e alle cose ultime» (82-83). Nel libro di Daniele la tenzone intorno all'interpretazione dei sogni di Nabucodonosor contrappone la conoscenza rivelata a Daniele a quella nascosta ai tecnici (magi zoroastriani compresi). La scoperta di questi due diversi livelli di comunicazione annulla la pretesa divaricazione fra un giudaismo nomistico, di impronta sacerdotale legato a Mosè, e un giudaismo apocalittico che si riconosceva in Enoc. Sono due livelli della stessa esperienza religiosa, nata nel tempio di Gerusalemme fra l'epoca achemenide e quella ellenistica e veicolata da opere che hanno destinatari e obiettivi diversi: da una parte la lettura e l'istruzione pubblica, dall'altra la formazione di sacerdoti e scribi. La biblioteca di Qumran sintetizza questa molteplicità testuale e ideologica.

Il secondo paragrafo (88-118) incentrato sul *Documento di Damasco* rimarca la centralità del libro del profeta Ezechiele nella riflessione del gruppo. Sperando di cogliere bene i nessi matematici dell'argomentazione (118), il *Documento di Damasco* rileggerebbe le cifre caratteristiche del libro profetico alla luce dell'esperienza stessa del gruppo. I 390 anni, per esempio, andrebbero contati dalla visione di Ez 40 (572 a.C.) all'inizio del sommosacerdozio di Onia III (182 a.C.); aggiungendovi i 40 anni si giunge alla figura messianica di Simone Maccabeo che libera Israele dal giogo dei pagani e che il popolo e i sacerdoti fedeli proclamano re e sacerdote. I 20 anni porterebbero infine al regno di Giovanni Ircano, profeta fedele che riporta i confini del regno a Davide e Salomone. Non ci sarebbe nessuna opposizione fra il *Documento di Damasco* e più in generale fra i manoscritti di Qumran e i primi Maccabei; al contrario, una notevole convergenza interrottasi soltanto con Alessandro Ianneo.

Il terzo e ultimo paragrafo (119-139), muove dalla constatazione che Damasco (in ebraico דמשק) è l'unico nome geografico presente nel testo e sulla scorta di una suggestione di S. Paganini conclude che il termine ebraico non è altro che

l'anagramma di santuario cioè *מקדש*. L'applicazione di questo metodo che nell'interpretazione ebraica e talmudica noto come permutazione o *tseruf* consente di interpretare i richiami di Damasco come altrettante allusioni al santuario cioè al tempio di Eliopoli e di leggere nel testo una serie di riferimenti al gruppo di sacerdoti, scribi e fuoriusciti samaritani che vi servì. Li contraddistingueva l'idea di una nuova alleanza e di una *halakah* rinnovata in grado di motivare la resistenza anti-seleucide. Questa stessa interpretazione illumina l'altrimenti enigmatico passo di Am 5,26-27 menzionato in CD-A 7,14. Secondo l'autore, la rilettura midrashica operata dal *Documento di Damasco* in cui *גלה* indica l'andare in esilio e il rivelare fa identificare *סִבּוֹת* con la Torah e *כִּיּוֹן* con i Profeti, riferendosi ai testi materiali che raggiunsero il santuario eliopolitano e alla nuova rivelazione della parola divina consegnata ai suoi sacerdoti. La conclusione (141-146) riassume i risultati della ricerca, cioè l'esistenza di un solo giudaismo del quale è espressione la Biblioteca di Qumran. Nata per impulso di Onia III e di Simone Maccabeo e testimonianza della relazione fra gli Oniadi di Leontopoli e i Maccabei, essa conservava opere rivolte a diversi destinatari. Una bibliografia sintetica (147-161), confinata soprattutto al *Documento di Damasco* e un indice (163-166) chiudono l'opera.

In sede di commento è scontato congratularsi con l'autore per aver concluso un progetto di ricerca davvero titanico e per averne offerto una sintesi che non rende pienamente giustizia alla fatica intellettuale compiuta. Pur in questa forma, forse eccessivamente sintetica e quasi apodittica per lo stile diretto, il volume suggerisce innanzitutto intriganti piste di ricerca per l'interpretazione del *Documento di Damasco* e per una rivalutazione del tempio oniade a Eliopoli-Leontopoli, affrancata dal giudizio negativo di V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia – Jerusalem 1959, 280- 281 e vicina a quella di M.-M. PIETRKOWSKI, *Priests in Exile: The History of the Temple of Onias and Its Community in the Hellenistic Period*, Berlin – Boston (MA) 2019 (citato solo nella bibliografia informatica). Il legame fra Qumran e il santuario giudaico di Leontopoli non è nuovo: lo ipotizzò, infatti, il poligrafo sudafricano S.H. STECKOLL, «The Qumran Sect in Relation of the Temple of Leontopolis», *RQ* 6 (1967) 55-69 che, prima che Qumran passasse sotto il controllo israeliano, vi scavò riportando alla luce tombe con scheletri maschili e femminili. Come nota L. INNOCENTI (*Henoch* 42 [2020] 429-432), Steckoll compare soltanto nella versione informatica, presumo a causa dell'aspra definizione che di lui diede R. DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, 43: «uno Sherlock Holmes dell'archeologia». Ciononostante è innegabile l'influsso egiziano nel trattamento delle giare destinate a conservare i manoscritti (la chiusura delle stesse) e nelle pratiche scribali (l'uso del papiro per i testi non biblici, la squadratura dei fogli con inchiostro rosso; l'arrotolamento e la conservazione con lino e bitume), anche se ha avuto spiegazioni diverse. D.M. PETERS, «Egypt and the Dead Sea Scrolls», in A. SALVESEN – S. PEARCE – M. FRENKEL (edd.), *Israel in Egypt: The Land of Egypt as Concept and Reality for Jews in Antiquity and the Early Medieval Period*, Leiden – Boston (MA) 2020, 89-116 crede che i giudei e i samaritani, fuggiti in Egitto nel momento più acuto della crisi antiochena e rientrati in patria dopo la fondazione del tempio a Leontopoli, le avrebbero conservate nel-

lo *yabad* (100 a.C.) fondato a Qumran, in dissenso col tempio di Gerusalemme e con quello degli Oniadi. A sua volta, PIETRKOWSKI, *Priests in Exile*, 381-395, individua due somiglianze fra i due gruppi cioè l'uso del calendario solare tipico del culto preasmonaico e l'edificazione di due templi sostitutivi (benché a Qumran non fossero offerti sacrifici).

Quanto gli inizi della presenza giudaica e samaritana in Egitto, l'autore la riconduce, come abbiamo visto, all'eventuale presenza dell'ex governatore achemenide e sommo sacerdote Ezechia. La situazione storica e numismatica relativa a questo personaggio è però assai intricata: J. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage. I: Persian Period through the Hasmoneans*, Dix Hills (NY) 1982, 33-34 notava che le monete a lui attribuite, databili al periodo persiano, potevano essere state coniate dal padre (prima del 330 a.C.) o da un personaggio sconosciuto dallo stesso nome e che il titolo *peḥab* (ben più complesso) presente sulle monete non poteva confermarne la datazione in epoca persiana come l'assenza in quella lagide. Le ragioni e l'etimologia proposta per il cambiamento del nome non sembrano, inoltre, molto convincenti cosicché sembra preferibile seguire G. GARBINI, *Scrivere la storia di Israele*, Brescia 2008, 238-239, nota 1, il quale constatò la vicinanza del nome greco Onias all'ebraico *yehohanan* e suggerì che la storia di questa famiglia fosse stata scritta originariamente in greco. Anche se quest'ultima ricostruzione non ci sembra fondata, l'attrazione esercitata dall'Egitto sui giudaici colà residenti dal periodo achemenide resta e gli Oniadi seppero offrire ai cleruchi giudaici e samaritani e a quelli fuggiti durante la crisi antiochena un tempio dall'incontestabile *genealogia* sacerdotale e legato all'ortodossia gerosolimitana.

I limiti di spazio imposti all'opera cartacea spiegano forse il silenzio sulla dibattuta ubicazione del tempio (L. CAPPONI, *Il tempio di Leontopoli in Egitto. Identità politica e religiosa dei Giudei di Onia*, Pisa 2007 era favorevole alla localizzazione tradizionale, mentre PIETRKOWSKI, *Priests in Exile*, 166-168 è contrario) e sulla contraddittoria descrizione dell'edificio data in Flavio Giuseppe. L'autore sottolinea il passo in cui Giuseppe ricorda l'indubbia somiglianza con il tempio gerosolimitano, ma non *Bell.* 7,426-432 in cui si parla di un tempio «costruito [...] a forma di torre» cioè dalla forma cubica di torre o di fortezza [M.-M. PIETRKOWSKI, «Temple, Leontopolis (Archaeology)», in L.T. STUCKENBRUCK – D. Gurtner (edd.), *Encyclopedia of Second Temple Judaism*, New York – London 2019, 762 ne offre una ricostruzione ipotetica]. Queste contraddizioni tradiscono forse il disagio di Giuseppe, membro del sacerdozio gerosolimitano, di fronte a un sito che manteneva uno status religioso inattaccabile. Particolarmente suggestiva è la proposta di considerare i sacerdoti e gli scribi residenti a Eliopoli responsabili della composizione dei testi ritrovati poi a Qumran quale manifesto di un'escatologia realizzatasi nelle figure di diversi esponenti asmonei. Una simile ipotesi era stata ventilata già da L. CAPPONI, *Il tempio di Leontopoli* e da M.M. PIETRKOWSKI, *Priests in Exile*, 210-216 a giudizio dei quali a Leontopoli furono composti il *Testamento di Giobbe* o di *Giuseppe e Asenet*; lo studioso israeliano ha elencato addirittura i criteri per riconoscere un testo oniade: la lingua greca, i riferimenti a Eliopoli o alla *chora* egiziana, termini sacerdotali, culturali o militari, la familiarità con il contesto lagide. Nell'uno e nell'altro ca-

so, però, non siamo certi che il sito egiziano di Tell el Yehudyieh possa sostenere questo peso letterario: la cosiddetta «terra di Onia» ha restituito epigrafi funerarie di defunti ordinari dei quali sono celebrate senza voli escatologici o messianici, le doti morali, la sapienza (cf. L.A. ASKIN, «Wisdom in the Funerary Inscription of Demas at Leontopolis: A Lexical Analysis of σοφία in Hellenistic Jewish Sources», *Henoch* 43 [2021] 259-278), la giustizia, la spiritualità familiare e comunitaria.

Passando al *Documento di Damasco*, appare intrigante l'applicazione dello *tzeruf* per ricavare dal nome Damasco il termine  $\text{מקדש}$  come rimando al tempio di Leontopoli e la spiegazione della sua *ratio* interna (meno convincente è però l'applicazione di metodi quasi cabalistici per lo svelamento di Am 5,24-27). Le regole meno rigide in materia di organizzazione interna, di rapporti con non ebrei e di matrimonio potrebbero davvero ricondurne l'applicazione agli esseni che non vivevano a Qumran, dove invece vigeva la più rigida *Regola della Comunità* (benché la presenza di frammenti del *Documento di Damasco* nella quarta grotta che qualcuno considera quasi «una sala di consultazione» ne fa immaginare la consultazione). In proposito mi chiedo se la torre di cui parla Flavio Giuseppe per il tempio di Leontopoli abbia qualcosa a che fare con quella presente a Qumran... Se però entrambi i testi provengono da un ambiente sacerdotale, dobbiamo spiegare il maggiore rigorismo del gruppo qumranico anche in materia di definizioni legali (i testi qumranici evitano in queste occasioni di attingere alla letteratura profetica a differenza del *Documento di Damasco*) come un irrigidimento dottrinale assunto da Qumran. Esso era forse dovuto ai legami che Eliopoli continuava a intrattenere con il Tempio di Gerusalemme? E in questo caso, come contribuì la crisi sopravvenuta con Alessandro Ianneo a riconfigurare il gruppo di Qumran e l'escatologia realizzata dei testi? E ancora: l'inseediamento nel deserto di Giuda conserva un senso escatologico o era un luogo per studiare e approfondire le conoscenze che l'autore distingue fra esoteriche ed esoteriche? È pure interessante il riconoscimento di una forte influenza iranica (cf. il termine  $\text{ר}$ ): proviene dal soggiorno in Babilonia o scaturì dalla lunga dominazione achemenide in seguito al contatto fra i sacerdoti gerosolimitani e i magi achemenidi, affatto diverso da quello avvenuto in Siria per i magi ellenizzati? È singolare, infine, l'assenza quasi totale di interazione con il mondo religioso egiziano che pure vantava illustri sacelli intorno a Leontopoli. Queste osservazioni rappresentano soltanto una parte delle domande scaturite dalla lettura dell'opera: se da un lato ci si rammarica che il *format* dell'opera cartacea abbia inciso sulla selezione bibliografica e sulle modalità retoriche, dall'altro bisogna essere grati all'autore per le nuove e inesplorate piste di ricerca tracciate con fatica: esse invitano a ripercorre la strada che da Eliopoli porta alle favolose grotte di Qumran con la speranza che l'autore possa accompagnarci con altre opere in questo viaggio.

Francesco Bianchi  
viale P. Togliatti, 284 b2  
00174 Roma  
francesco\_bianch@hotmail.com