



Comune di Aquileia



Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia



C. I. R. F. Università degli Studi di Udine



Associazione Culturale "Don G. Pressacco"

Aldo Magris, Remo Cacitti, Elio Jucci, Renato Iacumin,  
Carmelo Pappalardo, Pavel Kopeček, Giampiero Facchinetti

## ANTICHE VIE ALL'ETERNITÀ

Colloquium internazionale  
sugli aspetti dell'asceti  
nei primi secoli del cristianesimo



## *Indice*

Intervento del Sindaco del Comune di Aquileia <i>Prof. Alviano Scarel</i>	7
Centro Interdipartimentale per la Ricerca sulla Lingua e la Cultura Friulana, Università degli Studi di Udine <i>Prof. Cesare Scalon</i>	8
Mons. <i>Pasquale Pressacco</i> , Vicepresidente dell'Associazione Culturale "don Gilberto Pressacco", Udine.	9
Il viaggio gnostico dell'anima <i>Aldo Magris</i>	10
Da Rode alla torre <i>Remo Cacitti</i>	36
L'essenismo e l'ascesi terapeutica <i>Elio Jucci</i>	81
I gradi della perfezione in Origene <i>Renato Iacumin</i>	125
Il percorso ascetico in Pistis Sophia ed il mosaico dell'aula nord di Aquileia <i>Renato Iacumin</i>	147
Tracce di asceti giudaico-cristiana in alcuni ritrovamenti archeologici di Terra Santa <i>Carmelo Pappalardo</i>	173
L'orientamento della preghiera liturgica nei primi secoli <i>Pavel Kopeček</i>	192
L'evoluzione architettonica delle prime Chiese ed il problema del "Coenobium Aquileiense" <i>Don Giampiero Facchinetti</i>	209
Indice dei nomi	223



Copyright © 2006 Paolo Gaspari editore  
via Vittorio Veneto 49 – 33100 Udine  
tel. (39) 0432 512.567 – fax (39) 0432 505.907  
www.gasparieditore.com  
e-mail: info@gasparieditore.com  
ISBN88-75418-055-0

## L'ESSENISMO E L'ASCESE TERAPEUTICA

Elio Jucci

“A occidente gli esseni si tengono lungi dalle rive per quanto sono nocive. È un popolo unico nel suo genere e ammirevole nel mondo intero più di tutti gli altri: non ha donne, ha rinunciato interamente all'amore, è senza denaro, amico della palme. Di giorno in giorno rinasce in ugual numero, grazie alla folla dei nuovi venuti. Affluiscono, infatti in gran numero coloro che stanchi delle vicissitudini della fortuna, la vita indirizza all'adozione dei loro costumi. E così, per migliaia di secoli, incredibile a dirsi, vi è un popolo eterno, e nel quale nessuno nasce: talmente è fecondo per essi il pentimento che hanno gli altri della vita passata! Al di sotto di essi vi era la città di Engaddi che per fertilità e palmizi non era seconda a Gerusalemme, e oggi è un secondo cumulo di macerie. Più oltre vi è la fortezza di Masada, posta su di una rupe, anch'essa non lungi dal Mar Morto”

(Plinio Il Vecchio (m.79 d.C.) *Naturalis Historia*, V, 15,73).<sup>1</sup>

“Il fatto è che i cronopios non vogliono figli perché la prima cosa che fa un cronopietto appena nato è di prendere a parolacce il genitore, nel quale riconosce oscuramente l'accumulazione di tutti i guai che un giorno saranno suoi.

Ragionevole perciò che i cronopios si rivolgano ai fama per la fecondazione delle loro spose, cosa che i fama sono sempre pronti a fare essendo creature libidinose. E anche perché credono di poter minare così la superiorità morale dei cronopios, ma si sbagliano di grosso perché i cronopios educano i figli a modo loro, e in poche settimane ogni somiglianza con i fama è spazzata via”.

(J. Cortazár, *Storie di Cronopios e di Fama*, Torino 1971, “Eugenesia”, 129).

1. Per quanto non assenti, nell'Antico Testamento, nel suo insieme, le pratiche ascetiche non hanno un rilievo particolare, tanto che non è infrequente leggere che l'ascetismo è estraneo all'ebraismo o al giudaismo.<sup>2</sup>

In genere si ammette, tuttavia, che manifestazioni di carattere ascetico siano occasionalmente presenti<sup>3</sup> e che nelle sezioni più tarde dell'Antico Testamento (Gioele 2,12<sup>4</sup>; Ester 4,16<sup>5</sup>) le tendenze ascetiche tendano a comparire più insistentemente.<sup>6</sup> In particolare si pone l'accento sulla pratica del digiuno e sull'astinenza dal vino<sup>7</sup> e dalla carne.<sup>8</sup>

Si avevano digiuni collettivi legati a feste e ricorrenze: nella festa di Purim (Ester 9,31), nel Giorno dell'Espiazione (Lev 16,29-31; 23,26-32); nel giorno della caduta di Gerusalemme (Zacc. 7,3 ss.).

Vi erano digiuni penitenziali collettivi connessi con la confessione dei peccati come in 1 Sam 7,6<sup>9</sup>; Giud. 20,26<sup>10</sup>; Giona 3,5<sup>11</sup>; Ger 36,6-7,24.

In Isaia 58, 3 ss. si contrappone un'autentica adesione alla volontà di Dio ad una pratica del digiuno formale o interessata (individuale o collettiva che sia)<sup>12</sup>. Il digiuno può assumere uno specifico valore penitenziale connesso al pentimento e al ritorno a Dio, e preghiera e digiuno caratterizzano la pietà personale.<sup>13</sup> Il digiuno accompagna e favorisce la pratica della preghiera (Esdra 8,23<sup>14</sup>; Neemia 1,4<sup>15</sup>; Dan 9,3<sup>16</sup>; Baruch 1,5<sup>17</sup>; Tobia 12,8<sup>18</sup>; Giuditta 8,5<sup>19</sup>; 9,1). In un certo senso manifesta più pienamente una sincera disposizione del fedele verso Dio, e spesso è la premessa dell'accoglimento da parte di Dio della preghiera del fedele (Esdra 8,21).<sup>20</sup>

Il digiuno è praticato in connessione con le lamentazioni funebri (1 Sam 31,13<sup>21</sup>; 2 Sam 1,12; 3,35), come espressione di lutto. Si ha, in fondo, in questo caso una ritualizzazione di un atteggiamento spontaneo di cordoglio (il digiuno viene rappresentato in 1 Re 21, 5 ss. come la risposta spontanea a un forte turbamento<sup>22</sup>). Al digiuno si possono accompagnare altre forme di mortificazione: l'indossare un abbigliamento dimesso (Giona 3,5; Dan 9,3; Sal 35,13) che viene tenuto anche durante la notte (1 Re 21,27-29), o il dormire sul nudo terreno (Davide in 2 Sam 12,16), la lacerazione delle vesti, e così via.

Digiuni e penitenze (e astinenza dal sesso) costituiscono poi più specificamente una preparazione al ricevimento di rivelazioni divine (Es 34,28<sup>23</sup>; Dan 9,3<sup>24</sup>; 10,3<sup>25</sup>.12<sup>26</sup>; 4 Esdra 5,13; 6,31; Test Ruben 2,1; cfr. Luca 2,36-39<sup>27</sup>).<sup>28</sup> Lunghi periodi di digiuno (quaranta giorni) sono connessi sia nella storia di Mosè (Es 34,28) che in quella di Elia (1 Re 21,27-29) con particolari esperienze di rivelazione della divinità.

Joan E. Taylor<sup>29</sup> osserva come esistesse, più in generale, nel mondo ellenistico una forma di "inspiration ascetism". L'idea che la verginità potesse garantire un migliore accesso al mondo divino e alle sue rivelazioni (Pizia di Delfi, profetesse di Apollo, Sibille)<sup>30</sup>. Il mondo giudaico almeno a partire dal I sec. a.C. ha assimilato questa idea come si può vedere nel *Testamento di Giobbe* (46-53) ove le tre vergini figlie di Giobbe hanno visioni estatiche<sup>31</sup>, in 4 Esdra e in 2 Baruch.<sup>32</sup> E in ambito cristiano in 1 Cor 7,1-40; Atti 21,9 (le quattro vergini, figlie di Filippo).<sup>33</sup>

Si è anche notato come in ebraico manchi una termine equivalente al nostro "ascesi", anche se alcune pratiche ascetiche possono essere descritte con espressioni quali *'inna nefesh* ("adfligere animam" umiliarsi) (Lev 16,29<sup>34</sup>; Num 30,13<sup>35</sup>; Sal 35,4.13; Isa 58,3.5)<sup>36</sup>

Anche l'attività dei profeti è talvolta connessa con pratiche ascetiche individuali, o di gruppo (2 Re 2). Alcune delle loro "azioni simboliche" vanno in questa direzione (Ez 4,9 ss; 1 Re 20, 35 ss.).

L'astinenza dal vino<sup>37</sup> è legata nel caso dei sacerdoti al periodo di svolgimento della loro attività. (Lev 10,9; Ez 44,21). Ma la stessa astensione è praticata stabilmente dai nazirei.<sup>38</sup> Pratiche ascetiche possono essere connesse con i voti pronunciati individualmente per fini specifici (Num. 30,3 ss.; 1 Sam 1,10 ss. Prov. 20,25). Un caso particolare è quello dei Recabiti che collettivamente, come gruppo tribale, si astengono del tutto dal vino e dalla coltivazione della vite (Ger. 35), proponendo l'ideale di una vita del deserto che probabilmente affascinò qualcuno anche in tempi successivi.<sup>39</sup> Si deve ricordare al proposito la tesi di Matthew Black, che tracciava un percorso - per così dire alternativo - dai Qeniti, ai Recabiti, ai Hasidim d'epoca seleucide, agli esseni.<sup>40</sup>

Una limitazione dell'attività sessuale<sup>41</sup> o una sua temporanea sospensione è richiesta per l'accostamento a quanto è sacro o per lo svolgimento di particolari funzioni sacrali (Es 19,15; 1 Sam 21, 4-6, consumazione del pane santificato), ma anche per la partecipazione alle attività belliche (2 Sam 11,11)<sup>42</sup>. Ma limitazioni sono determinate anche dal potere contaminante di alcune attività sessuali (Lev 15,16-18). La distinzione tra un tabù, pratiche rituali, pratiche ascetiche connotate eticamente non è sempre possibile e talvolta neppure utile, implicando un problematico giudizio sulle intenzioni.<sup>43</sup>

Un ritorno alla condizione paradisiaca, in prospettiva escatologica, può connettersi al ripristino di un'alimentazione che escluda le carni (Isa 11, 6 ff. Cfr. Gen 1, 29 f.; 9, 2 ff.).<sup>44</sup>

La proibizione del lavoro del sabato può configurarsi non solo come riposo ma anche come astensione dedicata alla divinità.

Una certa tendenza ascetica emerge più nettamente nella letteratura apocriфа veterotestamentaria (e nella successiva letteratura giudeo-cristiana),<sup>45</sup> dove i protagonisti tendono a divenire modelli esemplari di virtù per il comportamento dei lettori e dei fedeli. (2 Baruch 9,2; 12,5; Sal Sal 3,9; Apoc. Elia<sup>46</sup>); in particolare nei *Testamenti dei XII Patriarchi* (Ruben 1,10; Giuda 15,4; Simeone 3,4).<sup>47</sup> D'altra parte una forma di dualismo tra corpo, legato alla terra, e anima, legata a Dio, conduce a una preferenza per quest'ultima<sup>48</sup> e anche l'idea della sofferenza come prova, persino come dono di Dio può indurre a un atteggiamento distaccato verso il mondo materiale<sup>49</sup>.

Con differenti sfumature la diffusione della pratica del digiuno nel mondo giudaico viene pure sottolineata in contesto polemico<sup>50</sup> nel Nuovo Testamento (Mt 6,16<sup>51</sup>; Marco 2,18<sup>52</sup>; Luca 18,12<sup>53</sup>) e nella letteratura cristiana antica, in particolare nella *Didaché*.<sup>54</sup> Ma questa polemica "antifarisaca" ha delle precise corrispondenze nel dibattito interno allo stesso mondo del giudaismo rabbinico, certamente più variegato di quanto non appaia a prima vista.<sup>55</sup> E nelle testimonianze pagane il digiuno viene ad aggiungersi a quelle caratteristiche che delineano un'immagine negativa dell'ebreo.<sup>56</sup> Naturalmente data la natura di queste ultime testimonianze c'è chi ha cercato di sminuirne il valore documentario. Come è noto nel genere polemico spesso si utilizzano in maniera indiscriminata luoghi comuni tesi a mettere in cattiva luce una determinata categoria o gli avversari, oppure nel genere satirico si sfruttano e si amplificano come effetto coloristico pregiudizi più o meno diffusi. Ma probabilmente sullo sfondo sta una diffusa pratica del digiuno.<sup>57</sup> Pratica del resto testimoniata nella stessa letteratura cristiana e nelle polemiche che la attraversano.<sup>58</sup> In parte continuazione delle stesse polemiche interne al giudaismo.<sup>59</sup>

2. In questo contesto, le testimonianze,<sup>60</sup> particolarmente di Giuseppe Flavio<sup>61</sup> e di Filone<sup>62</sup> sugli Esseni e parallelamente quella di

Filone sui Terapeuti,<sup>63</sup> hanno un posto a parte. Da un lato le loro descrizioni evidenziano un caso esemplare di virtù – come in Filone che afferma (*Quod omnis probus liber sit* 75): "Neppure la Siria-Palestina, che costituisce una parte non indifferente della numerosissima nazione dei Giudei è sterile di virtù. Fra essi alcuni [...] sono chiamati Esseni"<sup>64</sup>, oppure si inseriscono – come nel caso di Giuseppe – nella classificazione dei movimenti ebraici, delineandone i caratteri in un sistema di concordanze e opposizioni con Farisei e Sadducei – può essere interessante notare come questi due gruppi non vengano invece mai nominati da Filone, né in relazione agli Esseni né in altre occasioni<sup>65</sup> –, confronto che avviene secondo criteri interni allo sviluppo stesso del pensiero ebraico, ma insieme utilizzando l'analogia con le scuole filosofiche tipiche del mondo ellenistico<sup>66</sup> (tale è il paragone tra Esseni e Pitagorici in AJ 15, 371; dei Farisei con gli Stoici, Vita 12; in BJ 2, 119 ss. e sinteticamente - focalizzando sul tema del destino - in AJ 13, 171-173 compare la distinzione in tre correnti, ma manca l'identificazione esplicita, l'identificazione dei Sadducei con gli Epicurei è implicita).

D'altro lato la descrizione dell'essenismo è marcata da una più netta differenziazione rispetto all'insieme, e talvolta da una idealizzazione che ha fatto anche dubitare della validità di queste testimonianze. La scoperta dei manoscritti di Qumran verso la metà del secolo scorso (anni 1947 e ss.) ha condotto con la sua documentazione 'diretta' a una inevitabile riconsiderazione di tutta la problematica. In particolare la lettura dei manoscritti rinvenuti nelle grotte, congiunta all'interpretazione dei dati archeologici emergenti dagli scavi di Khirbet Qumran ha prodotto quella che è divenuta per decenni l'immagine classica del 'monastero di Qumran', precursore dei successivi monasteri cristiani. Se da un lato l'analogia poteva fungere come chiave ermeneutica evocativa, d'altro lato poteva funzionare per riempire le lacune nella documentazione archeologica o testuale, o per interpretare dati di per sé ambigui, con una retroiezione<sup>67</sup> del mondo monacale tardo antico o medievale sull'immagine degli Esseni e sulla loro concretezza.<sup>68</sup> Testi e rovine prendevano corpo nell'ideale ricostruzione di un monastero con la sua biblioteca, il refettorio, il suo lavabo, lo *scriptorium* e così via.

Ma ancora più si poteva azzardare una genealogia per lo stesso

fenomeno del monachesimo cristiano, ipotizzando legami più o meno diretti, eventualmente attraverso una mediazione giudeocristiana,<sup>69</sup> tra i due fenomeni.<sup>70</sup>

Questo entusiasmo iniziale è stato però successivamente ridimensionato.<sup>71</sup> E in tempi recenti l'intera ricostruzione ideale del "monastero di Qumran" è stata da alcuni rimessa in discussione se non del tutto rigettata.<sup>72</sup> Ma nonostante le critiche e le obiezioni talvolta devastanti, i tasselli di quella costruzione continuano a interrogarci. E sia pure con maggiore prudenza l'immagine del monastero occupa ancora oggi una posizione centrale in molte delle descrizioni del mondo qumranico. Ma, certamente, è opportuno ricordare che tra gli studiosi manca un consenso. E non solo su questioni marginali.

Il discorso delle relazioni con il cristianesimo comunque non è chiuso. Per ricordare solo qualche esempio, se è stato sottolineato il carattere più fortemente ascetico - con un'accentazione sul celibato e sulla povertà - del vangelo di Luca<sup>73</sup>, e il suo legame con una spiritualità battesimale diffusa in varie correnti,<sup>74</sup> il frammento del "Figlio di Dio" (4Q246) della quarta grotta di Qumran con le sue corrispondenze sorprendenti con le frasi finali del primo capitolo del Vangelo di Luca (1, 32-35), induce di nuovo a riflettere sui rapporti con i testi di Qumran.<sup>75</sup> D'altra parte M. Del Verme ipotizzava per la descrizione della comunità di Gerusalemme una dipendenza letteraria di Luca dalla descrizione degli Esseni nei testi di Filone e di Giuseppe (in particolare *Omn prob lib* 84-86; Hyp 11,4-5; 11,10-12; BJ II,122; AJ XVIII,20.<sup>76</sup> Senza peraltro escludere una conoscenza, almeno orale, delle pratiche degli asceti di Qumran.<sup>77</sup>

Le indagini sulla porta degli Esseni (BJ V 145) a Gerusalemme, per quanto importanti, hanno a loro volta acceso entusiasmi, a volte eccessivi - vista l'incertezza interpretativa dei dati archeologici -, sulla relazione diretta tra il primo cristianesimo e l'essenismo.<sup>78</sup>

3. Ciò che distingue nettamente gli elementi ascetici sparsi nell'Antico Testamento dall'immagine delle comunità essene delineata da Giuseppe e da Filone e da quella della comunità di Qumran è il fatto che in queste ultime la pratica ascetica è sistematizzata (il noviziato è chiamato da Giuseppe una "esperienza di asceti - *peira enkrateias*" (BJ 2,8,7) e viene a configurare un progetto globale di esi-

stenza, non si tratta più di singoli elementi, di occasionali ricorrenze di specifiche pratiche penitenziali contestualizzate in particolari circostanze della vita, o in ricorrenze degli eventi storici del popolo di Israele. O in qualche caso di vocazioni individuali.<sup>79</sup>

In secondo luogo, l'astinenza dall'esercizio della pratica sessuale non è più solo legata alla necessità di mantenere uno stato di purità richiesta dai compiti o dalle funzioni che si intendono svolgere in specifiche circostanze, si tramuta almeno per alcuni - o per un ampio periodo di tempo - in un vero e proprio celibato. Collegandosi d'altra parte con una percezione di un potenziale negativo della sessualità che va oltre la semplice contaminazione rituale. Come rilevavo in un precedente lavoro "l'impurità sessuale col tempo aveva assunto in Israele un peso maggiore e debordando dalla sfera rituale aveva acquisito una crescente connotazione etica. La fornicazione, lussuria (*zenunim, zenut, taznut*, in greco *porneia*) diviene un termine onnicomprensivo per tutte le impurità sessuali, ma in senso più generale viene a designare lo stesso impulso sessuale, lo 'spirito della fornicazione'"<sup>80</sup> La "lussuria" diviene non solo il primo dei vizi, ma anche la fonte degli altri vizi. Questa preminenza poteva acquisire anche un valore "temporale", assumendo l'aspetto di un primo peccato (e si potrebbe aggiungere: umano o persino angelico).

In terzo luogo diviene prominente l'aspetto comunitario delle pratiche ascetiche.<sup>81</sup> Un aspetto, che, se anche ha delle caratteristiche specifiche, va pure letto sullo sfondo delle molteplici associazioni religiose o filosofiche che fiorivano nel mondo ellenistico contemporaneo, e naturalmente anche nel mondo giudaico (le *haburot* farisaiche).<sup>82</sup> Se la tendenza a formare associazioni era un fenomeno diffuso, tuttavia in alcuni testi di Qumran e in parte delle testimonianze antiche la struttura organizzativa, la vita comunitaria e la separazione dalla società circostante assumono caratteristiche insolitamente accentuate.

Infine, specialmente nella testimonianza dei manoscritti di Qumran, in particolare negli *Inni*, sullo sfondo sta una forte accentuazione della fragilità dell'uomo in quanto creatura, della sua con-naturale peccaminosità e impurità, che in qualche modo viene arginata anche dalla disciplina e dalle pratiche ascetiche. E d'altro lato la forte tensione verso la verità e la conoscenza - e in qualche caso

potremmo dire la "gnosi", che quella stessa disciplina può aiutare a raggiungere.<sup>83</sup>

C'è realmente una novità in queste esperienze e la stessa descrizione di Giuseppe e di Filone evidenzia un cambiamento, mette in luce una meraviglia, non priva di ammirazione,<sup>84</sup> ma anche di distanziamento, di fronte a questo nuovo genere di vita. Del resto, entrambi sono uomini d'azione, non solo pensatori, anche se hanno dedicato molto tempo alla riflessione e alla produzione di una ampio *corpus* letterario. E il senso della novità non manca neanche nei testi di Qumran, che se da un lato insistono tenacemente sulla stretta osservanza della tradizione trasmessa dai padri, d'altro lato non nascondono che la loro stessa interpretazione si fonda anche su di una particolare rivelazione e che alla base della loro esperienza esistenziale sta un "nuovo patto".<sup>85</sup> Un patto che richiede un pentimento, una conversione,<sup>86</sup> un'adesione individuale alla comunità, che sola può condurre alla salvezza e a una piena purificazione, che nessun rito di purificazione da solo può realizzare: "non sarà mondato con la espiazione; non sarà purificato con le acque lustrali, non sarà santificato con l'acqua del mare e dei fiumi; non sarà purificato con alcuna acqua di abluzione [...] dallo spirito santo della comunità, dalla sua verità è purificato da tutte le sue iniquità" (1QS 3,4 s., Moraldi, *Manoscritti*, 139 s.).

Questi dati si possono comprendere se si ammette che nella società ebraica contemporanea fossero in atto profonde trasformazioni, che in qualche modo risentono anche dei cambiamenti presenti in tutto l'ambiente circostante. Di queste trasformazioni spesso noi cogliamo solo le espressioni più acute, che emergono e si differenziano più energicamente, ma ciò che si muove è la società nel suo insieme, in una ridefinizione complessiva dei suoi rapporti con le tradizioni e dei suoi rapporti con le realtà emergenti.

Alcune delle novità di Qumran si possono comprendere soltanto nel quadro dei mutamenti connessi con lo sviluppo del mondo ellenistico, mutamenti dei quali Qumran o gli Esseni più in generale sono testimoni e attori. Sviluppi che vedono non solo delle influenze, che certo ci sono, anche se non sempre dimostrabili, ma anche e forse soprattutto delle convergenze "nonostante tutte le differenze fondamentali, tra il pensiero veterotestamentario-giudaico e quello

greco".<sup>87</sup> La realtà era complessa e rende anche più complicati i nostri tentativi di comprenderla. Ce lo dimostra proprio il fatto che come ricorda Hengel: "gli esseni, i più accaniti avversari di ogni forma pagana e straniera di pensiero e di sapere, sembravano prestarsi in modo particolare a una *interpretatio Graeca* non solo mediante autori giudaici, ma anche pagani, tanto che per molto tempo, per certi aspetti fino alla scoperta dei testi di Qumran, sono stati studiati come fossero un gruppo di neopitagorici giudei"<sup>88</sup>. Tra gli elementi che qui ci interessano si deve ricordare "la scoperta della dimensione religiosa dell'individuo e della sua salvezza escatologica resa possibile in chiave esclusivamente personale dalla 'conversione'. Come l'iniziazione misterica e l'ingresso dell'iniziato in un *thiasos*, oppure la conversione alla filosofia [...] avvengono in base a decisioni di natura esclusivamente personale [...] gli esseni chiamano i singoli a uscire dalla *massa perditionis* di Israele e a unirsi alla comunità salvifica escatologica del 'vero Israele'"<sup>89</sup>.

4. Dopo queste lunghe, ma necessarie, premesse è opportuno vedere più da vicino alcuni testi che ci presentano l'ascetismo essenico-qumranico<sup>90</sup>.

Come evidenza E. Qimron<sup>91</sup> manca tra gli studiosi una concordia sul fatto che a Qumran fosse praticato una forma di celibato. Effettivamente una dichiarazione esplicita manca. Ed è probabile che senza la griglia ermeneutica fornita dai testi di Giuseppe e di Filone sugli Esseni e senza la loro identificazione con i membri della comunità di Qumran questa idea non avrebbe dominato la sua moderna presentazione.

Si è cercata una prova nei cimiteri<sup>92</sup> di Qumran, ma se è vero che nel cimitero principale sono stati trovati solo uomini (l'unica tomba femminile non segue l'allineamento generale ed è di tipo differente), in quelli secondari o nell'estensione di quello principale sono state trovate sei donne e quattro bambini. La giustificazione, da parte di chi sostiene l'ipotesi del celibato, è che erano cimiteri per eventuali visitatori, o inservienti, o per parenti o simpatizzanti che avrebbero scelto una sepoltura in un luogo particolarmente santo, o che erano sepolture secondarie, o per i membri appartenenti a quel ramo della comunità che ammetteva il matrimonio. La spiegazione può anche