

**TESTI GIUDAICI ALL'ORIGINE  
DELLA TRADIZIONE MICAELICA**

*di*

*E.F. Scriptor*

**INDICE**

	PAG.
<u>INTRODUZIONE</u>	8
<u>NOME E FUNZIONI</u>	24
<u>PREMESSE DEL CULTO DEGLI ANGELI</u>	30
<u>MICHELE NELLA STORIA SACRA</u>	43
<u>EBRAISMO, GIUDAISMO, RELIGIONE POPOLARE, LEGGENDE</u>	56
<u>GLI ANGELI NELLA LEGGENDA</u>	62

<u>EBREI E CRISTIANI</u>	75
<u>LE FONTI EXTRA-BIBLICHE</u>	88
<u>MICHELE E GLI ANGELI NEGLI APOCRIFI</u>	91
<u>I TESTI APOCRIFI</u>	103
<u>1 ENOCH (I)</u>	107
<u>1 ENOCH (II)</u>	124
<u>1 ENOCH (III)</u>	140
<u>1 ENOCH (IV)</u>	148
<u>1 ENOCH (V)</u>	156
<u>2 ENOCH</u>	161
<u>MICHELE E MELCHISEDEC IN 2 ENOCH</u>	182
<u>MANOSCRITTI DEL MAR MORTO</u>	202

<u>VITE DI ADAMO ED EVA: INTRODUZIONE</u>	218
<u>APOCALISSE DI MOSÈ</u>	224
<u>VITA DI ADAMO ED EVA</u>	230
<u>SCOPERTA DELLE TAVOLE DI SETH</u> (appendice a VitAE)	243
<u>TESTAMENTO DI ABRAMO, VERSIONE LUNGA (I)</u>	245
<u>TESTAMENTO DI ABRAMO, VERSIONE LUNGA (II)</u>	259
<u>TESTAMENTO DI ABRAMO, VERSIONE BREVE</u>	266
<u>OSSERVAZIONI SUL COMPORTAMENTO DI MICHELE, DI DIO, E DI ABRAMO NEL TESTAMENTO DI ABRAMO</u>	277
<u>TESTAMENTO DI ISACCO</u>	283
<u>TESTAMENTO DI GIACOBBE</u>	289
<u>ASCENSIONE DI MOSÈ</u>	291
<u>APOCRIFO DI GEREMIA (STORIA DELLA CATTIVITÀ BABILONESE)</u>	297

<u>TERZO LIBRO DI BARUCH</u>	308
<u>3 ENOCH: INTRODUZIONE</u>	326
<u>METATRON E MICHELE</u>	340
<u>3 ENOCH</u>	348
<u>VISIONE PROFETICA DI ZOROBABELE</u>	355
<u>TESTI NEI QUALI MICHELE È CITATO UNA VOLTA SOLA, O DUE</u> ( <i>Gad il Veggente, Oracoli Sibillini, Apocalisse ebraica di Elia</i> )	366
<u>APOCALISSE DI ABRAMO</u>	370
<u>MICHELE TRA Gnosticismo e Antignosticismo</u>	376
<u>STORIA DI GIUSEPPE E ASENETH</u>	388
<u>TESTAMENTO DI SALOMONE</u>	398
<u>MICHELE NEL TALMUD BABILONESE</u>	406

<u>MICHELE NEL TALMUD PALESTINESE</u>	424
<u>PIRKÊ DE RABBI ELIEZER</u>	430
<u>NARRATIVA EBRAICA, OVVERO <span>הגדה</span> (AGGADAH), DALLA RACCOLTA DI L. GINZBERG</u>	440
<u>LA CREAZIONE SECONDO LA TRADIZIONE AGGADICA</u>	446
<u>LA CREAZIONE DELL'UOMO</u>	456
<u>MICHELE E ABRAMO</u>	464
<u>ESAÙ E GIACOBBE</u>	468
<u>LOTTA CON GIACOBBE</u>	472
<u>LE NAZIONI RESPINGONO LA <i>TORAH</i></u>	480
<u>MICHELE E MOSÈ</u>	482
<u>MICHELE E GIOSUÈ</u>	496
<u>MICHELE ED ESTER</u>	500

<u>SIGNIFICATO DEGLI INTERVENTI ATTRIBUITI A MICHELE</u>	504
--	-----

*Appendici*

<u>PREMESSE ALLE APPENDICI</u>	509
I. <u>PRAYING TO ANGELS AND TO THE DEAD: A HALACHIC ANALYSIS</u>	512
II. <u>ANGELI E ARCANGELI NELLA BIBBIA</u>	516
III. <u>PAPIRI MAGICI GRECI</u>	521
IV. OGGETTI MAGICI:	
<u>INTRODUZIONE ALLE GEMME “GNOSTICHE”</u>	531
<u>DESCRIZIONE DI ALCUNE GEMME “GNOSTICHE”</u>	537
<u>AMULETI, TALISMANI ECC.</u>	544
<u>TESTI E ARTICOLI CONSULTATI</u>	549



## INTRODUZIONE

Culto di santi, angeli ecc. nelle confessioni cristiane – gli angeli nel monoteismo – prestigio di Michele presso gli antichi Ebrei – approccio ‘verticale’ e ‘orizzontale’ – nomi, funzioni, figure: importanza del nome – l’angelo reggitore del mondo: un esempio di approccio ‘orizzontale’ – la prospettiva ‘verticale’ evidenzia gli elementi di continuità.

Nel cristianesimo si svilupparono, sembra a partire almeno dal IV secolo, forme di venerazione degli angeli e della Santa Vergine, poi anche dei santi e delle loro reliquie, ecc. al confronto delle quali l'antico politeismo greco-romano appare povero in quanto a varietà delle forme e fantasia mitopoietica. L'ebraismo attuale ne è scevro, e anche nel protestantesimo il fenomeno è assai più contenuto. La tradizione ebraica, già da sempre orientata al mantenimento di un rigoroso monoteismo, respinse ogni frammentazione del culto sotto lo sguardo attento dei rabbini; eppure la tradizione rabbinica ha conservato l'essenziale dell'angelologia sviluppata all'epoca del Secondo Tempio, quando sembra che la funzione e la presenza degli angeli abbiano avuto un fortissimo incremento rispetto al periodo precedente. Questo, almeno, è ciò che risulta dal confronto tra l'Antico Testamento e i testi apocrifi, dove gli angeli sono citati con una insistenza affatto sconosciuta nella Scrittura.

Non solo; dopo la catastrofe del 135 d.C. che stroncò le attese di una realizzazione terrena del regno messianico, così come lo avevano inteso le correnti nazionaliste decise a ricorrere alla

lotta armata, emerse la figura di *Meṭāṭrōn*, l'angelo più vicino a Dio nei testi cabalistici e citato nel Talmud. Il monoteismo non è incompatibile con l'idea delle moltitudini angeliche, se inteso come raffigurazione della divinità impersonata da un unico Dio creatore di tutto, compresi gli angeli, e gli esseri incorporei inclusi i demoni con il loro capo. Le citazioni dei quattro arcangeli Michele, Raffaele, Gabriele e Uriele sono numerose nel Talmud e nell'insieme delle leggende giudaiche, noto come *ag-gadah*.<sup>1</sup>

Il culto micaelico oggi è inserito nel più vasto universo delle confessioni cattolica romana e ortodossa. Ovviamente, non si può parlare di culto nel caso dell'ebraismo così come è definito nel Talmud, che al più ammette si possano rivolgere preghiere nelle quali sono nominati i quattro 'Angeli della Presenza'<sup>2</sup>. Tuttavia, vi sono chiare testimonianze che, in un remoto passato che spazia dall'edificazione del Secondo Tempio fino ai pri-

---

<sup>1</sup> L'avv. Carmine Alvino, uno dei massimi esperti di angelologia, enumera ben quattrocento occorrenze di Michele, anzi di più, nelle fonti ebraiche talmudiche, midrashiche e targumiche; Gabriele vi è nominato più di duecentosettanta volte, Raffaele più di centottanta, Uriele almeno quarantaquattro, dopo *Meṭāṭrōn* che però – vien fatto correttamente notare – “potrebbe non avere un'origine angelica, essendo in alcune fonti [specialmente 2 Enoch, N.d.A.] la versione glorificata di Enoc”.

V. i quattro saggi pubblicati su [Academia.edu](http://Academia.edu) sui quattro arcangeli, *L'Arcangelo Michele nelle fonti ebraiche ecc.*

<sup>2</sup> Da intendersi come gli angeli più vicini al Signore, la cui prima citazione biblica come gruppo è nel Libro di Tobia, che però afferma siano in sette. 1 Enoch ne nomina solo quattro: Uriele (la luce divina), Michele (il principio dell'unicità e superiorità di Dio su tutto il Creato), Gabriele (la forza di Dio) e Raffaele (il salvatore; originariamente, il guaritore).

mi secoli del Cristianesimo, l'Arcangelo Michele abbia goduto presso almeno una parte del mondo ebraico, e poi tra i cristiani, di una considerazione particolare, fino ad assumere la forma di un vero e proprio culto presso questi ultimi. L'intensità di questo fenomeno è variabile, raggiungendo il massimo specie tra i copti e in alcuni testi omiletici dell'oriente in epoca tardoromana, e poi tra i Longobardi.

Una ricostruzione 'verticale', cioè attraverso l'analisi dei testi rispettosa della loro successione storica (grosso modo, scritti ebraici, giudaico-cristiani e cristiani tra gli apocrifi, seguiti dai testi rabbinici), è più semplice, e permette di individuare alcuni filoni, o tendenze; si riscontrano variazioni nel tempo, ma anche caratteri inalterati, per quanto riguarda sia il giudaismo in generale, sia l'immagine dell'Arcangelo Michele in particolare. Questo metodo ha un difetto, nel senso che tende a trascurare fattori 'orizzontali', vale a dire propagatisi tra varie culture interagenti, e anche le interazioni tra le varie correnti sviluppatesi all'interno di una stessa cultura. Questa seconda tipologia di indagini è più difficile, e le relative conclusioni sono spesso incerte. È impensabile che l'ebraismo non abbia interagito con altre tradizioni religiose, pur rimanendone ben distinto attraverso varie epoche. Non solo; vi sono esempi di tradizioni religiose profondamente influenzate da altre, se non addirittura formatesi assimilando elementi di religioni già precedentemente affermate, come l'Islam. Ma, accanto a questa religione relativamente recente, si dovrebbe porre attenzione allo Yazidismo, che manifesta numerosi apporti da parte delle altre tradizioni

monoteistiche. In un approccio orientato all'evoluzione nel tempo, la figura dell'Arcangelo Michele appare poco variabile sotto certi aspetti (in particolare mediatore, intercessore, protettore degli ebrei e poi anche della Chiesa, amico del genere umano, misericordioso) e comunque descrivibile con un discreto grado di chiarezza; possiamo farne una sorta di *identikit*. In compenso, non sappiamo nulla di certo sulle sue origini, e su cosa, nella sua ascesa verso la posizione culminante assunta già nel III – II sec. a.C., sia dovuto all'evoluzione interna dell'ebraismo del II Tempio, e cosa derivi dall'interazione con i Gentili. Su questo secondo aspetto, ci aspettiamo che nel cristianesimo abbia poi ricoperto le funzioni di alcune divinità pagane, ma non è chiaro se queste fossero sue già in origine: verosimilmente, alcuni contributi possono essere stati forniti dall'universo sincretistico della tarda antichità. La stessa origine dell'angelologia potrebbe essere dovuta all'influenza delle civiltà con cui gli ebrei avevano scambi ancor prima dell'era

del II Tempio<sup>3</sup>. Su questo punto si possono formulare solo congetture.

È metodo universalmente adottato dagli studiosi il confrontare passi o frasi singole di un testo (apocrifo, o rabbinico) con luoghi letteralmente uguali o affini di altri testi, la Scrittura specialmente. Questa prassi può legittimamente significare un riferimento voluto, un'attestazione di verità, una derivazione di un passo da un altro. In Mt 1:22 leggiamo "Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: <sup>23</sup>*Ecco, la vergine concepirà e partorirà un*

---

<sup>3</sup> Non solo; vi è un'angelologia ebraica *prima* dello gnosticismo, e una *dopo*. La seconda, come appare nei testi del misticismo ebraico, è assai più complessa della prima, e si sviluppa attraverso una complicata gerarchia nella quale trovano posto decine di angeli, nominati uno per uno, cui son assegnate funzioni precise. L'idea della *corte celeste* è già chiaramente espressa nella visione che Michea narra ad Achab (1 Re, VI sec. a.C. ?), e non è proprio certo che questa seconda angelologia di stile gnostico non derivi dall'espansione di una struttura precedente al pieno sviluppo dello gnosticismo, sostanzialmente coincidente con quella attribuita a Dionigi l'Areopagita. Abbiamo testimonianze certe di un culto frigio degli angeli (cui fa riferimento l'apostolo Paolo nella sua *Lettera ai Colossesi*), e da lui sappiamo di gerarchie di 'angeli' o più esattamente *potenze* che sono parte della Creazione: "in Lui [Cristo] sono state create tutte le cose, visibili e invisibili...i *troni*, e le *dominazioni* (κυριότητες), e i *principati* (ἀρχαί), e le *potestà* (ἐξουσίαι); tutto per lui e in lui è stato fatto...In Lui piacque (a Dio) di far abitare ogni pienezza (πλήρωμα)", tratto da E. Buonaiuti, *Lo Gnosticismo* 1907, pag. 32. L'intento dell'apostolo è manifesto: impedire la dispersione della coscienza in fantasie che la distolgano dalla salvezza, che viene da Cristo. Sembra che da 1 a 3 Enoch vi sia stato un secolare processo di arricchimento dell'angelologia, con indebolimento della posizione di Michele e degli altri tre (o sei o sette) arcangeli.

*figlio che sarà chiamato Emmanuele, che significa Dio con noi*". In un contesto legato all'attesa della realizzazione delle profezie messianiche, la citazione di un versetto, anche se isolato, avulso da ciò che lo precede e lo segue, è presentato come una prova. Nel N.T. troviamo diversi riferimenti ai vv. profetici a supporto dei fatti narrati nel Vangelo. I rabbini andarono anche oltre; i loro metodi di discussione contemplavano accostamenti assai più arditi, almeno agli occhi del lettore 'moderno'. Allo stesso modo, l'accostamento tra luoghi di testi diversi non implica necessariamente che esista un collegamento tra di essi; anzi può essere meramente strumentale, e comunque è espressione di interpretazioni intenzionali. Le disquisizioni talmudiche offrono molti esempi in tal senso. La gran quantità di frasi in comune tra 1 Enoch e la Scrittura non ne fa un prolungamento, un completamento.

Per quanto le affinità tra miti e leggende di religioni differenti ma le cui rispettive culture sono state a contatto siano solitamente assai significative, nella nostra indagine, singolarmente, questo aspetto sarà assente. Il buon senso, e qualche indizio, suggeriscono che la religione ebraica abbia accolto apporti dai Babilonesi, dagli Iranici, dai Fenici, forse dagli Egizi; nella Bibbia troviamo invettive contro l'idolatria e gli dèi stranieri quasi in ogni luogo, ma l'angelologia giudaica ha tratti spiccatamente propri, e possiamo trattare la figura di Michele dimenticando culti e riti dei Gentili.

Quella dell' Arcangelo Michele e dei quattro arcangeli è una delle tradizioni più antiche; in ambito ebraico, si dovrebbe risa-

lire almeno alla redazione del nucleo più antico di 1 Enoch, forse quel *Libro di Noè* che si pensa esserne in parte incluso. Ma è anche connessa ad un tema più vasto, non legato al nome, ma alla funzione.

È opportuna una breve digressione su questi aspetti. Il *nome* generalmente è come il famoso dito, che indica la Luna; almeno, questa è l'idea più comune in proposito. Ma il 'dito', quando si parla di religione e in particolare di 'figure' delle religioni, ovvero dèi, semidèi, numi, spiriti ecc., non ha valenza solo semiotica, non è solo segno; è lo strumento delle invocazioni e delle evocazioni, è strettamente connesso a una presenza,<sup>4</sup> agli oracoli, ai sogni, a percezioni più o meno intense, a stati psichici che i greci designavano come ἐνθουσιασμός, termine che allude all'ispirazione divina. Nelle arti magiche, l'errore di pronuncia di un nome può avere conseguenze assai gravi per il mago. Un nome può essere associato a più funzioni, e viceversa in tradizioni diverse, o anche nella stessa, nomi diversi corrispondono a una sola funzione. Ma un Nume (vale a dire, ciò a cui si rivolgono invocazioni o evocazioni) non è solo l'abbinamento di un nome ad una funzione, anche se questo è tutto ciò che viene direttamente implicato nelle invocazioni ed evoca-

---

<sup>4</sup> Quando il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe comandò a Mosè di ritornare in Egitto per liberare i suoi connazionali (Es 3:6), questi Gli chiese quale fosse il suo nome personale: il nome, infatti, era presso gli Ebrei il simbolo della personalità, impegno e garanzia di chi comandava. V. G. Ricciotti, *La religione d'Israele in Storia delle religioni* Vol.II, raccolta di saggi diretta da P. Tacchi Venturi, UTET 1949, pag. 198. Altro segno dell'importanza del nome è che il Nome 'vero' di Dio sarebbe stato noto solo al sommo sacerdote.

zioni, che vengono rivolte a qualche entità per ottenere qualcosa. Un nume ha una personalità, un insieme di caratteri che ne definiscono la figura, e soprattutto è la personificazione di una forza, secondo la massima *nomen omen*; insomma attraverso il nome attribuitogli è concepito dai devoti come un individuo reale.<sup>5</sup> Così, p. es. la Santa Vergine intercede, ma è la Madre di Dio, S. Michele è il capo delle milizie celesti, Giove era Iovis Pater, e così via. L'aspetto funzionale e parte del carattere possono riscontrarsi in più di un nume. Il Creatore si trova in moltissime culture. Nell'ebraismo e nella religione iranica è presente il 'Messia', un salvatore della nazione o del mondo.

In particolare, ci interessa l'arcangelo reggitore del mondo, che è uno dei ruoli attribuito a Michele soprattutto nel Cristianesimo alla fine dell'età antica e nell'alto medio evo. Questo aspetto è pronunciato soprattutto nell'oriente tardo-romano e bizantino, presso i copti, quasi fosse il primo ministro di un sovrano celeste universale; è chiaro che in questo caso la teologia – o, meglio, l'angelologia – rifletteva la struttura del governo terreno combinata con tendenze o reminiscenze gnostiche. Si tratta di una forma alquanto specifica, perché combina diversi elementi: l'angelo, cioè un ministro di Dio nell'ambito di una religione monoteistica, una gerarchia angelica, perché è un an-

---

<sup>5</sup> I nomi sono la sostanza e la guida del pensiero: "As the name of a man clings to him, so men cling to names. For the primitive savage the name is part of the essence of a person or thing, and even in the more advanced stages of culture, judgments are not always formed in agreement with facts as they are, but rather according to the names by which they are called. The current estimate of Rabbinic Literature is a case in point", L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* 1913, p. vii – viii.

gelo di grado elevato, e la funzione di reggitore del mondo, con particolare responsabilità verso il genere umano. Una figura corrispondente non si trova nel Cristianesimo attuale, o nell'Islam, e neppure tra gli zoroastriani.<sup>6</sup>

Le fonti indagate sono alcuni pseudepigrifi giudaici dell' A.T. e il materiale leggendario noto come *aggadah*. Se questo termine ha un significato ben definito, come quello di *letteratura rabbinica*, lo stesso non si può dire per quello di *apocrifo giudaico*.<sup>7</sup> Questo termine, e non solo esso, è in realtà assai vago, e mi ha posto in difficoltà per quanto riguarda la scelta dei testi apocrifi da prendere in considerazione. A voler essere precisi, solo 1 e 3 Enoch, i MMSS del Mar Morto, l'Ascensione di Mosè, il Testamento di Salomone, Gad il

---

<sup>6</sup> Questo aspetto, attribuito talvolta a Michele intorno alla fine della tarda antichità soprattutto nelle Chiese orientali, è riconoscibile nella figura del *Cristo Pantocrator*.

<sup>7</sup> Questo termine ha, nel contesto della ricostruzione della letteratura apocrifa, un carattere essenzialmente formale; di fatto, è applicato a testi che furono scritti originariamente in ebraico o aramaico, attribuibili ad autori ebrei, e il cui contenuto sia formalmente un *midrash*, perché sviluppa ed espande temi dell' A.T. o si riferisca sistematicamente ad esso. Se consideriamo il senso del contenuto, le sue possibili intenzioni o implicazioni, è dubbio che alcuni scritti classificati come 'giudaici' lo siano effettivamente. Non lo sarebbe 1 Enoch e tutto ciò che vi è connesso, anche se parte di esso (l'angelologia, il messianismo) è condiviso dalla tradizione rabbinica. Il fatto stesso che certi testi non fossero stati accolti nel Canone ci dice che la sinagoga non li considerò 'giudaici' a pieno titolo; si tratta di scritti inquinati, esoterici o eretici, o inclusivi di elementi non ebraici.

Veggente, e le due tarde apocalissi di Zorobabele e quella ebraica di Elia sono testi integralmente ebraici, *nel senso che non contengono interpolazioni cristiane*.<sup>8</sup> Sul ‘giudaismo’ di 1 Enoch è, a mio avviso, lecito avere dubbi, ma non è questa la sede per approfondire la questione; il ruolo ivi assegnato all’Arcangelo impone di iniziare l’indagine da questo testo. L’Apocalisse di Abramo lo è quasi, con esclusione di alcune parti<sup>9</sup>. Gli altri testi esaminati nel presente saggio sono definiti come giudeo-cristiani, e li ho inseriti perché il materiale mitico di cui sono composti è ebraico; generalmente sono testi originariamente di matrice giudaica, successivamente integrati e corretti, ma possono anche essere stati redatti da autori cristiani che – nei primi secoli – attingevano ancora all’immaginario ebraico. Questo punto di vista permette di aggirare le considerazioni riguardanti se un certo testo appartenga all’una o all’altra categoria, e nella scelta se includerlo o no in questo saggio mi sono basato sul *consensus* degli studiosi, peraltro variabile nel tempo. Ho quindi inserito anche *3 Baruch*, *il Testamento di Isacco* e *la Storia di Giuseppe e Aseneth*, benché contengano (in particolare, quest’ultimo) tracce cristiane così evidenti da poterli ritenere cristiani *tout court*: come detto sopra, per molto tempo la nuova religione non era chiaramente distinta dalla vecchia. Forti dubbi insorgono anche al riguardo di 2 Enoch, forse il più misterioso

---

<sup>8</sup> Vi è qualche dubbio in proposito riguardo ad alcune parti di 1 Enoch (*Libro delle Parabole*).

<sup>9</sup> V. P. Sacchi, *Gli apocrifi dell’ Antico Testamento* Vol. 3, 1999, pagg. 65-66.

di tutti. Mi sono regolato in base all'impressione che 2 Enoch sia logicamente e cronologicamente intermedio tra 1 e 3 Enoch, confortato in ciò anche dall'Odeberg (1928), che vide un'evoluzione lineare dall'Enoch Etiope a quello Ebraico, e che sia 1 e 2 Enoch accennino sia pure velatamente a certe vicende riguardanti la carica di sommo sacerdote all'epoca degli Asmonei; ma una rilettura del testo, pur non cambiando la mia primitiva impressione, suscita non pochi dubbi sullo schema dell' Odeberg, tanto più che il Milik ne collocò la stesura in pieno medioevo, ad opera di un monaco. La *Storia di Giuseppe e Aseneth* implica un altro problema: Michele non vi è esplicitamente nominato; l'angelo che si manifesta ad Aseneth è chiamato ἀρχιστράτηγος πάσης στρατιᾶς τοῦ ὑψίστου e ἄρχων τοῦ οἴκου κυρίου (comandante di tutto l'esercito dell'Altissimo, arconte della casa del Signore), che sono effettivamente suoi attributi; l'identificazione è quindi indiretta. Un problema analogo riguarda l'*Apocalisse di Abramo*, nella quale vi è una sola citazione esplicita di Michele; le ho riservato un intero capitolo, perché l'angelo *Yahoel* – che ha tratti in comune con Michele, pur essendo da questi distinto – sarebbe una prefigurazione di Metatron (è il primo dei suoi nomi, 3En 48D); *G. Scholem* vide confluire in Metatron due aspetti, uno connesso alla tradizione enochica, l'altro alle figure di Michele e Yahoel.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> V. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* 1954; G. H. Box e J. I. Landsman, *The Apocalypse of Abraham* 1918; A. A. Orlov, *Yahoel and Metatron...* 2017.

A parte le questioni di classificazione, di per sè non proprio essenziali, molto del senso degli apocrifi sfugge al lettore moderno, e non solo per la differenza di mentalità rispetto a noi moderni. Chiarire il senso di un testo aiuta a meglio comprendere i personaggi che ne fanno parte. I caratteri dell’Arcangelo e le sue funzioni sono generalmente evidenti, salvo i versetti centrali del cap. 69 di 1 Enoch, dove il testo è confuso di per sè; ma Michele appare di solito come a provare la veridicità di ciò che vien detto, come un segno di autenticità e autorevolezza della rivelazione, o come sacerdote celeste (vedi 2 Enoch) ecc. La sua personalità attraversa i testi, canonici, rabbinici, *aggadici*, apocrifi, ebraici, cristiani come se questi fossero fatti di sostanza trasparente: la figura dell’Arcangelo era definita già prima della loro stesura (il che vale anche per il più antico pervenutoci, 1 Enoch).

Questo strano fenomeno religioso (che contraddice, o almeno indebolisce l’idea che la religione effettivamente praticata dagli Ebrei possa essere racchiusa entro lo schema di un rigido monoteismo) implicano che già all’epoca del II Tempio, se non anche da prima, membri della corte celeste e il suo capo (vedasi l’apparizione a Giosuè) avessero una funzione nell’ebraismo maggiore di quella riscontrabile nella Scrittura. Gli angeli, dotati di individualità propria, compaiono in Tobia, Daniele, e soprattutto in 1 Enoch. Si sviluppa, parallelamente all’angelologia e forse ai suoi inizi (ammesso che ci sia un inizio), una *tradizione micalica* che passa nel Cristianesimo, si rafforza assai nei primi secoli per poi essere ridimensionata, ma

solo fino ad un certo punto. La nuova religione, accogliendo i Gentili, era assai meno rigorosa del giudaismo nel rispetto del monoteismo, e la figura di Michele si accrebbe fino a diventare un riferimento per popoli e culture diverse.

Può sembrare che mi sia dilungato eccessivamente soprattutto nell'indagare gli apocrifi e nell' esporre il materiale leggendario estendendo l'esposizione a problemi e temi che non riguardano immediatamente l'Arcangelo Michele. In effetti, le ricerche monografiche in proposito non prestano attenzione alle fonti in quanto tali; tuttavia, la presente indagine ha come fine *anche* un'esposizione sia pure limitata dei testi, assumendo che possa contribuire a meglio intendere la funzione del personaggio principale. Per questo ho intitolato la presente ricerca "Testi giudaici all'origine della tradizione micaelica" e non semplicemente "L'Arcangelo Michele nelle fonti ecc." Se l'immaginazione, trascinata dal linguaggio che impiega sempre lo stesso nome, può far credere che ci si debba concentrare su una figura avulsa da ogni contesto, un approccio più ampio deve prendere in considerazione natura, finalità, idee che il testo esprime. L'*intenzione* alla base della sua redazione e il mondo in cui è stato concepito sono parte della scena, e in una certa misura definiscono la funzione del personaggio. In effetti, il 'Michele' di 1 Enoch non è lo stesso dei MMSS del Mar Morto, ed entrambi differiscono da ciò che troviamo nella 'letteratura rabbinica'. Questa ha finalità diverse dagli apocrifi, e così scopriamo una varietà di aspetti nello stesso personaggio.

Ovviamente non ho preso in considerazione tutte le citazioni di Michele nei testi giudaici. In primo luogo, sono troppo numerose. Poi, la maggior parte riprende tradizioni già consolidate. In senso stretto, le fonti primarie vanno cercate negli apocrifi da 1 Enoch fino al I - II sec. d.C; ma la gran parte di ciò che è stato detto su questo angelo si trova negli scritti successivi. Mi è parso quindi ragionevole includere testi che risalgono alla fine dell'era antica e all'alto medioevo, o che eventualmente contengano materiale più antico della loro redazione come il *Pirke de Rabbi Eliezer*, e – indirettamente - le fonti cui attinge la raccolta del Ginzberg, nell'eventualità che contengano tradizioni precedenti; sull'origine di questi racconti – nell'ipotesi che i rabbini non ne fossero gli autori, ma si fossero limitati a raccogliarli ed elaborarli – non sappiamo nulla di certo, né la provenienza, né l'epoca. Ma, a parte la questione cronologica, il loro inserimento nel presente saggio è dovuto a quanto ci dicono della *forma mentis* di coloro che tramandarono la tradizione giudaica. Non ho considerato lo *Zohar* – troppo tardo.

Il metodo che ho applicato è essenzialmente 'dal basso verso l'alto', nel senso che la figura dell'Arcangelo viene fatta emergere attraverso l'esposizione delle parti dei testi nelle quali è nominato, accompagnata da un minimo di apparato critico, quanto basta per definire il quadro nel quale opera. Ho fatto precedere la parte descrittiva da una sommaria esposizione del suo carattere presso ebrei e cristiani. Tutto il lavoro è diviso in due parti più le appendici; nella prima – dopo

l'introduzione e un breve sguardo d'insieme sulle fonti extrabibliche – ho preso in esame i testi apocrifi (= esclusi dai canoni ebraico e cristiano) che abbiano una chiara impronta giudaica, anche se interpolati e (forse) di ispirazione cristiana in qualche caso; nella seconda, ho considerato le fonti *aggadiche* e talmudiche. Si vedrà che vi sono elementi di continuità tra i due generi di fonti (Ginzberg), ma i testi apocrifi (eretici ed esoterici) esprimono una *personalità* ed un'originalità specifiche rispetto al giudaismo; in realtà non gli appartengono propriamente, se per 'giudaismo' intendiamo ciò che fu trasmesso attraverso le sinagoghe e accolto dal *Talmud*, per cui tale attribuzione è giustificata solo in quanto si sa o si ritiene siano stati scritti originariamente in Ebraico o Aramaico.

Per definire il genere del materiale 'leggendario' ho utilizzato il termine *aggadah* (אגדה, 'aggādāh o הגדה, *haggādāh*) secondo quanto afferma L. Ginzberg: "Folklore, fairy tales, legends... are comprehended, in the terminology of the post-Biblical literature of the Jews, under the inclusive description Haggadah, a name that can be explained by a circumlocution, but cannot be translated" e "the Haggadah... is popular in the double sense of appealing to the people and being produced in the main by the people".<sup>11</sup>

Nel testo ho fatto qualche riferimento allo gnosticismo. In senso proprio, lo intendo come la dottrina per cui il mondo sensibile sia l'opera di un *demiurgo* inconsapevole del vero Dio, che ha trasmesso la sua ignoranza nell'opera stessa,

---

<sup>11</sup> *The Legends of the Jews* 1913 pagg. viii – ix.

oscurando la coscienza dell'uomo che può salvarsi grazie alla conoscenza (*gnosi*) del mistero. In un senso più lato, è l'idea per cui 'questo mondo' immerso nella tenebra obbedisce a un *principe* malefico e avversario dell'uomo.

Ho spessissimo utilizzato il termine 'arcangeli' per designare i grandi, santi angeli più vicini a Dio, in particolare Michele, Gabriele, Raffaele, Uriele in 1 Enoch; è una concessione ad un uso comune presso i cristiani, ma la traduzione più fedele del testo etiope è *santi angeli*; così è anche in uno dei frammenti del Libro di Enoch nel *Codex Panopolitanus* (o *Gizeh*). Il termine 'Arcangelo' potrebbe rendere 'capo angelo' in 1En 71:3 a proposito di Michele.

Ho talvolta impiegato il termine 'pseudepigrifi' come sinonimo di apocrifi.

Molte informazioni su argomenti collegati al corpo del testo sono contenute nelle note.

Il testo è liberamente riproducibile e divulgabile, ma si prega di citarne l'autore.

## RINGRAZIAMENTI

L'autore ringrazia Dario Chioli, studioso di esoterismo e religione, per la preziosa consulenza fornita.

Finito di comporre il 31 Gennaio 2025.

INDICE

## NOME E FUNZIONI

Funzione del nome – il nome ‘Michele’ – nomi e figure.

Un nome ha una continuità all'interno di una particolare tradizione religiosa, e può assumere, in determinate epoche e luoghi, aspetti complessi ben identificabili, alcuni costanti, altri meno. Non è detto che tali qualità debbano sempre coesistere o avere lo stesso peso, ma le loro variazioni non intaccano il riconoscimento della sua identità personale; detto altrimenti, il Michele cui ci si riferisce oggi può essere immaginato essere lo stesso di cui parlava Daniele o 1 Enoch, pur essendo ben differenti i rispettivi contesti. La trasmissione di un nome attraverso i secoli quindi definisce una tradizione, specie se i caratteri ad esso associati si mantengono invariati nel tempo; cosa che, nel caso di Michele, è in gran parte vera. Insomma, nell'immaginario tramandato da una generazione all'altra il nome è un elemento che conserva parte di una tradizione, in quanto *personalizza* idee e forze rendendole in certo modo rappresentabili, oggettive, con cui stabilire rapporti, in modo che possano essere chiamate in aiuto eventualmente tramite operazioni magiche. La personificazione consente di immaginare ciò che è percepito più o meno chiaramente, quindi, in un certo senso, di delimitarlo in uno spazio definito, assegnandogli funzioni definite; è una forma di *controllo* e direi quasi di autodifesa verso ciò che non si comprende bene razionalmente. Un nome diventa una traccia nell'evoluzione di una tradizione, e vien da pensare se possa essere anche un

fattore discriminante nell'ambito dell'ebraismo del Secondo Tempio, se cioè la sua comparsa in alcuni scritti (quasi tutti apocriefi) possa identificare una particolare tradizione, una *linea propagatasi all'interno dell'ebraismo* conservante una sua specificità. E' ovvio che per i devoti un angelo sia un essere personale, il che conserva il legame tra il nome e le funzioni ad esso associate. Nel caso di Michele tuttavia si dovrebbe parlare di un insieme di tradizioni più o meno settarie, che si ispiravano altri personaggi celesti: principalmente Enoch, Melchisedec e infine Metatron.

‘Michele’ ( מִיכָאֵל ) è un nome dalle caratteristiche eccezionali, infatti è inteso come una domanda retorica, *Chi [è] come Dio?* Non sappiamo di qualsiasi altro nome che sia una domanda, e può sorgere il sospetto che l'interrogazione sia stata pudicamente introdotta per rispettare il primo Comandamento.<sup>12</sup> Tale sospetto non ha fondamento

---

<sup>12</sup> *Bamidbar R. 2:9* compone il nome *Michael* unendo parole isolate tratte da Esodo e Deuteronomio.

Una interpretazione come ‘Colui che è come Dio’ nel cristianesimo implicherebbe una identificazione con il Verbo. Tra gli esegeti cristiani che hanno discusso Michele = Cristo troviamo *John Wesley* nel commento a Dan 10:13 (“Michael here is commonly supposed to mean Christ”) e poi a Dan 10:21 (Michael – Christ alone is the protector of his church, when all the princes of the earth desert or oppose it.). Da intendersi, credo, che *Michele* sia una metonimia per Cristo. È sbagliato attribuire questa opinione a Calvino: “Par Michael, beaucoup sont d'accord pour comprendre le Christ comme le chef de l'Église. Mais s'il semble mieux comprendre Michel comme l'archange, ce sens s'avèrera approprié, car sous Christ comme tête, les anges sont les gardiens de l'Église. Quelle que soit la vraie signification, Dieu était le conservateur de son Église

nell'Ebraico: מִי . כֹּ . אֵל (*M.k. 'l* ; non sono riportate le vocali) si legge *Mī . kā . 'ēl* e significa *Chi . come . Dio*; non vi è modo – rispettando la grammatica – di intenderlo come *che è come Dio* o *colui che è come Dio* ecc. ( מִי è pron. interrogativo).<sup>13</sup> Tuttavia questo nome era in uso presso gli Ebrei ancor prima che entrassero nella terra di Canaan; la prima testimonianza al

---

par la main de son Fils unique, et parce que les anges sont sous le gouvernement du Christ, il pourrait confier ce devoir à Michael”; in *Commentaire biblique*, Daniel 12:1. Calvino si limita ad esporre opinioni senza pronunciarsi definitivamente. Secondo la trad. inglese del Rev. W. Wilson, Clemente di Alessandria – in un frammento riportato da Cassiodoro – commentando l’Epistola di Giuda, afferma che *Michele* sta per *Gesù Cristo*; v. *Early Christian Writings* – Clement of Alexandria online. Ma anche in questo caso, la frase “Egli [riferito a Cristo] è qui chiamato Michele” sembra indicare solo una metonimia, nel senso che il testo dell’*Ascensione di Mosè* cui Giuda farebbe riferimento nomina Michele, ma il disputante con Satana è Gesù Cristo.

La sostituzione di Michele con Gesù Cristo è esplicitamente giustificata nel *Dizionario portatile della Bibbia* curato da Prospero dell’Aquila (T. II, 1791) alla voce *Michele*, in base a Eb 12:26. Probabilmente già nell’antichità i cristiani sostituirono come mediatore Gesù a Michele attribuendogli interventi che la leggenda associava all’Arcangelo. Evidentemente non si tratta di *identificazione*, dato che rimasero figure distinte. Tuttavia, alcune confessioni – pur accettando il significato di interrogazione retorica del nome Michele – identificano l’Arcangelo con il Cristo (*Testimoni di Geova, Santi degli Ultimi Giorni*).

<sup>13</sup> Questa è l’interpretazione quasi universale. Nella Bibbia troviamo la stessa domanda in più passi: Poiché chi, nei cieli, è paragonabile al Signore? Chi è simile al Signore tra i figli di Dio? (Ps 89:6); Quale Dio è come \_\_\_\_\_ te, che perdoni l'iniquità e passi sopra alla colpe del resto della tua eredità? (Mi 7:18); Chi è simile al Signore, al nostro Dio che siede sul trono in alto? (Ps 113:5)

riguardo è in Num 13:13 : nell'imminenza dell'entrata degli Israeliti in Canaan, Setur, figlio di Michele, insieme ad altri è inviato in esplorazione da Mosè per ordine del Signore. Si direbbe quindi di origine ebraica, pur non potendosi escludere che sia l'*ebraizzazione* di un nome straniero.<sup>14</sup>

In un sistema religioso, anzi in qualsiasi sistema in sé omogeneo e definito, si costituiscono *figure* specifiche e orientate ad una funzione o a uno scopo, quali il *messaggero degli dei*, le *dee della fertilità*, l'*angelo custode*, e ordinamenti che organizzano queste figure secondo schemi complessi, che costituiscono la base formale delle varie tradizioni, culti ecc. Le *figure* più importanti sono ricorrenti nella stessa religione e compaiono in religioni diverse, e corrispondono

---

L'idea che il nome 'Michele' sia una metonimia per Dio ha una interessante variante nelle tesi esposte da M. Barker in uno studio sulle origini del Logos di Filone (*Temple Imagery in Philo...* 1991): "Here we have clear evidence from a time later than Philo of the survival of a belief that the 'God' of Israel was in fact an archangel, the chief of the sons of El. Note that God is named Most High, the ancient El Elyon. It appears that those who accepted the fusions of the Second Isaiah and the Deuteronomists regarded Yahweh and El Elyon as one and the same, although the actual name Yahweh soon fell into disuse among them, and was replaced either by circumlocution or by Elyon. Those who fused the deities then named the great angel of the older tradition Michael. This is the way in which we usually read the Old Testament and envisage first-century Judaism; we read Elyon as a synonym for Yahweh, thus distorting many texts".

In sintesi: Yahweh, figlio di El Elyon l' Altissimo e protettore di Israele, sarebbe stato elevato al rango di questi, e Michele ne avrebbe preso il posto in questo ruolo.

<sup>14</sup> v. Lueken, *Der Erzengel Michael...* 1898, pag. 2.

fondamentalmente a ruoli e funzioni definite; i *nomi* però non sono univocamente riferibili alle predette figure. I nomi sono il risultato di oggettivazione e personalizzazione, processi necessari per fissare e organizzare in una rete di relazioni tra immagini istanze che non sono né cose né persone, ma che possono essere espresse solo confinandole mediante segni. In pratica, sono funzionali al tentativo di identificare e controllare ciò che sfugge a volontà e comprensione umane. Lo stesso nome può corrispondere a figure diverse, e la stessa figura può avere più nomi. Non solo; il nome richiama una persona o cosa definita, e questo fa sembrare che i nomi degli angeli designino persone ben definite. Così pensa il credente; per noi, denotano piuttosto funzioni o anche *aspetti* o addirittura teofanie o manifestazioni di ‘forze’ e ‘potenze’, e questo verosimilmente è la funzione originaria e autentica del nome. Vi sono quindi due aspetti da considerare: il primo, per cui non v’è relazione biunivoca tra nomi e figure; il secondo, per cui certi nomi non denotano fondamentalmente persone, ma aspetti e manifestazioni attribuiti a Dio o a potenze. Limitiamoci ora al primo aspetto (perché trattiamo la rappresentazione ideale dell’Arcangelo come riferita a persona distinta). Nel caso dell’Arcangelo Michele, abbiamo già visto che ha il ruolo di capo degli eserciti, o di mediatore ecc. assegnatoli da Dio stesso; ma sarebbe più corretto affermare che a queste funzioni è stato dato il nome di Michele, cui però sono state attribuite anche altre qualità. In una particolare tradizione, l’associazione tra nome e funzione è costante o quasi, al punto che si potrebbe affermare, sul piano formale, che queste strutture associative

definiscano quella tradizione e le comunità che in essa si riconoscono.

INDICE

## PREMESSE DEL CULTO DEGLI ANGELI

Testimonianze letterarie di una tradizione micaelica presso gli Ebrei – monito di S. Paolo contro il culto degli angeli – 1 Enoch e Daniele – formazione delle gerarchie celesti – i quattro e i sette arcangeli.

La questione dell'esistenza di una tradizione micaelica nell'ebraismo del II Tempio può sembrare oziosa, e tutto sommato confinata nell'ambito letterario. In effetti i testi apocrifi che citano Michele non sono tra loro omogenei e non sono riconducibili a una unità di intenti; al massimo testimoniano che, almeno in certi circoli ebraici, questo arcangelo godeva di un grande prestigio. Ma doveva essere tenuto in grande considerazione tra la popolazione, date le numerose citazioni da parte dei rabbini. Se poi si considera che veniva associato all'idea di protettore della nazione intera, è da escludersi qualsiasi indizio, almeno da Daniele in poi, che avesse di per sé una valenza settaria; certo non si può escludere che ciò sia stato possibile in epoche precedenti, p.es. prima della stesura di 1 Enoch, data l'apparente stranezza dell'emergere di un ruolo attivo degli angeli in una cultura monoteistica. È difficile pensare che questo fenomeno sia sorto improvvisamente, e condiviso immediatamente in tutto l'ebraismo; certamente la sua affermazione è legata alla sua funzione di protettore, mediatore, intercessore.

L'emergere dell'Arcangelo, testimoniato all'epoca del Secondo Tempio, è un processo inserito nel più generale

sviluppo dell'angelologia nell'ebraismo, efficacemente descritto dal Ricciotti.<sup>15</sup>Dopo Esdra, “L'angelologia s'accresce e si precisa. Se nei primi tempi il *mal'āk Jahweh* (“angelo di Jahvè”) era stato spesso Jahvè stesso, in quanto manifestatosi sensibilmente all'uomo, in seguito tende sempre più a distinguersi da Dio e a riferirsi sempre più a uno dei *bēnē 'ēlohīm*, o esseri celestiali subordinati a Dio. Costoro sono innumerevoli, ed “eseguiscono la voce della parola” di Jahvè nel cosmo [...] in presenza di Jahvè stanno sette fra i sommi di questi spiriti (che ricordano i sette Ameshaspenta, formanti nel mazdeismo la corte di Ahuramazdāh)”. Tra essi vi è il *Sātān*, “termine che è ancora un appellativo generico [=non un nome proprio] munito sempre dell'articolo, e che si mantiene così anche dopo l'esilio<sup>16</sup> [...] più tardi, invece, il termine si è personificato, diventando nome proprio e sprovvisto dell'articolo.<sup>17</sup> Le precisazioni aumentano sempre più in seguito, e di questi spiriti buoni e cattivi si conoscono – specialmente negli scritti apocalittici – nomi, gerarchia, uffici, ecc.” Lo sviluppo dell'angelologia si accompagnò alla riflessione sul destino dell'anima dopo la morte, al messianismo, e gli angeli divennero le guide del veggente nell'esplorazione del futuro, dell'aldilà, del mondo a venire. In questa fase, gli Ebrei oscillarono tra l'integrazione nella cultura ellenistica e il netto rifiuto della medesima attraverso l'esaltazione della Legge.

---

<sup>15</sup> In *Storia delle religioni* Vol.II, cit. pag. 260.

<sup>16</sup> Giobbe; Zac 3:1-2.

<sup>17</sup> 1Cr 21:1.

Anche ammesso che qualche forma di venerazione per Michele sia sorta all'epoca del Secondo Tempio, non è però detto che abbia dato vita a qualche gruppo 'michaelico', dal momento che è nominato in fonti con orientamenti disomogenei e anche contrari. Non vi è alcuna traccia, nei documenti giudaici, di un culto particolare riservato a qualcuno degli angeli presso gli ebrei. Ma non si può, in base alle sole fonti rabbiniche, escludere che si fosse affermata una solida tradizione micaelica eventualmente sfociante in forme di venerazione o anche di culto<sup>18</sup> popolare. Qualche sospetto in proposito sorge per la chiara testimonianza di S. Paolo, quando scrive ai Colossesi ammonendoli a non lasciarsi fuorviare dalle vane fantasie legate al culto degli angeli; potrebbe però trattarsi di una situazione locale. Inoltre, scrittori e in generale persone appartenenti alle classi colte e socialmente elevate non ponevano molta attenzione a ciò che potevano pensare gli appartenenti alle classi inferiori; anzi queste erano apertamente

---

<sup>18</sup> È bene intendersi sull'uso del termine 'culto'. Se con esso si comprende anche la dedicazione di santuari, festività e relative cerimonie, giorni dell'anno, l'elevazione di preghiere speciali in quanto intercessori, si va oltre il significato che possiamo assegnare al 'culto degli angeli' nell'ebraismo, ma vi rientra la convinzione che fossero potenze attive e benefiche, cui rivolgere invocazioni di soccorso, che potevano mediare efficacemente tra cielo e terra.

disprezzate<sup>19</sup>, forse proprio perché condividevano credenze incompatibili con l'insegnamento degli Scribi.

È difficile pensare che il culto degli angeli cui S. Paolo fa riferimento nasca totalmente nell'universo cristiano ancora in via di formazione. Anche se già accoglie molti ex pagani,<sup>20</sup> portatori di chi sa quali fantasie, la Chiesa delle origini non si

---

<sup>19</sup> Al tempo della predicazione di Gesù, scrive l'Ab. Ricciotti, "Tutti gli altri Giudei, che non appartenevano alla 'colleganza' dei Farisei, erano chiamati da costoro il 'popolo della terra'. Il termine era dispregiativo, ma ancor più dispregiativo era il contegno tenuto dai Farisei verso questi loro connazionali...In *Giovanni*, 7, 49, i Farisei esclamano: *Questa folla, che non conosce la legge, sono maledetti*; ove la *folla* designa i non Farisei, cioè il 'popolo della terra', il quale *non conosce la Legge* ed è tutto di *maledetti*...Quindi un vero Fariseo non doveva avere alcun contatto col 'popolo della terra', bensì mostrarsi *fariseo* cioè 'separato' [che è il significato del termine ebraico 'fariseo', N.d.A.] nei riguardi di esso."

Più sotto, per quanto riguarda gli *scribi*: "Grandissima era l'autorità dello Scriba già vero il 200 av. Cr. ... ma più tardi crebbe ancora, fino a diventare un vero trono di gloria contrapposto al trono del sacerdozio...[il sacerdozio] aveva perduto quasi ogni efficacia sulla formazione spirituale delle masse." Da G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo* § 40 e segg.

Se ne può dedurre sia che chi conosceva la legge non s'interessasse affatto delle superstizioni del popolo, per cui ignorava completamente ciò che questo pensasse, sia che la gente comune fosse completamente succube degli insegnamenti degli scribi. Ma nella Diaspora e presso gli ellenizzati l'autorità degli scribi doveva essere minore. In ogni caso, gli autori degli scritti apocrifi non appartenevano né all'una né all'altra classe, almeno per quanto si può dedurre dal contenuto dei loro scritti, che hanno tutt'altro oggetto che indagare su come si debba intendere la Legge; né vi sono in essi riferimenti all'autorità di coloro che erano ritenuti maestri nella Giudea. Tutto fa pensare che nell'ebraismo del Secondo Tempio, e in particolare nell'età ellenistica, vi fosse una pro-

distingue nettamente dal mondo giudaico, tant'è che le prime, numerose comunità cristiane sorsero là dove già erano presenti importanti comunità ebraiche. Sembra accettabile ipotizzare che, vuoi per influenza della cultura ellenistica, vuoi per interna evoluzione, nel mondo ebraico e specialmente nella Diaspora si siano affermate tendenze non 'ortodosse' che ammettevano forme di venerazione per gli angeli, per via della loro funzione di intercessori, o attraverso pratiche magiche, o per creduloneria verso leggende, racconti, fantasticherie varie ignorate dagli scribi, ma ben note al popolo.

La questione è stata indagata dal Lueken<sup>21</sup>, secondo il quale assume grande importanza per la "speculazione sugli angeli" (*Engelspeculation*) il fatto che in ambito giudaico quasi si pervenne al culto degli angeli (*im Judentum geradezu zum Engeltcult gekommen ist*). Da più parti, cristiane e pagane, gli ebrei sarebbero stati accusati di adorare gli angeli (*Engelanbetung vorgeworfen*): vi farebbe riferimento il *Kerygma Petri* (uno pseudoepigrafo andato perduto risalente al II sec., citato da alcuni Padri della Chiesa) attraverso una citazione di Clemente Alessandrino.<sup>22</sup> In termini assai simili si

---

fonda frattura nella nazione ebraica, e che la via della Legge non soddisfacesse gran parte di essa; il campo era dunque aperto all'invasione di idee affatto diverse, ed eventualmente all'indebolimento del severo monoteismo giudaico.

<sup>20</sup> Non si dimentichi che S. Paolo si rivolgeva soprattutto ai Gentili convertiti.

<sup>21</sup> W. Lueken, *cit.*, § 1: Jüdische Engerverehrung.

<sup>22</sup> "Non adoratelo [Dio] come fanno i Giudei, perché coloro che credono di essere gli unici a conoscere Dio, non lo conoscono, *servendo angeli e*

esprime Origene, nel commento al Vangelo di Giovanni.<sup>23</sup> Anche Celso avrebbe rimproverato agli Ebrei il culto degli angeli (*hat den Juden Engeltcult vorgeworfen*), secondo quanto riportato da Origene.<sup>24</sup> Le testimonianze di questi tre scrittori vanno considerate con cautela, specie quella di Celso; merita più attenzione quella di Girolamo: “*Conversus autem Deus*

---

*arcangeli* (λατρεούοντες ἄγγέλους καὶ αρχαγγέλους, *Strom.* VI. 5, 41), il mese e la luna; e se non si vede la luna, non celebrano ciò che è chiamato il primo sabato, né osservano la luna nuova, né i giorni di pane azzimo, né la festa (dei tabernacoli?), né il grande giorno (di espiazione)”, da M. R. James, *Apocryphal New Testament* 1924 pag. 17. È chiaro che per Clemente il monoteismo di cui gli ebrei si ritenevano i testimoni era assai corrotto.

<sup>23</sup> In effetti, le due testimonianze potrebbero non essere indipendenti. V. Lueken, *ibid.* n. 2); anche Origene impiega l'espressione λατρεούοντες ἄγγέλους καὶ μηνὶ καὶ σελήνῃ. Ma l'accostamento dell'osservanza dei tempi basata sul calendario lunare col culto presunto reso agli angeli lascia perplessi: le prescrizioni al riguardo certo non erano 'venerazione' o 'adorazione' della luna. Le testimonianze di Clemente e Origene, come pure quella di Aristide subito dopo riportata dal Lueken (“Il loro servizio è agli angeli e non a Dio, in quanto essi osservano i sabati e le nuove lune...”) attaccano forme della tradizione ebraica che non avevano più senso nella prospettiva della salvezza cristiana, secondo gli intenti espressi in Gal 4:8-11 che sembra piuttosto rivolto a convertiti dal paganesimo, ed è assai verosimile che questi autori equiparassero gli astri alle potenze angeliche: il che può aver senso se si fa riferimento al paganesimo dei primi secoli d.C., ma è inapplicabile alla mentalità giudaica se si ammette che fosse conforme al pensiero dei rabbini talmudisti; questo è il punto.

<sup>24</sup> “λέγων αὐτοὺς σέβειν ἀγγέλους καὶ γοητεία προσκεῖσθαι, ἧς ὁ Μωϋσῆς αυτοῖς γέγονεν ἐξηγητής” (affermando [Celso] che essi [gli ebrei] adorano / venerano angeli e sono dediti alla magia, che Mosè fece conoscere loro), pag. 5. Le conoscenze di Celso sulla religione

tradidit eos, ut colerent militiam coeli (cfr. At. 7:42 : "Ma Dio si ritrasse da loro e li abbandonò al culto dell'esercito del cielo, come è scritto nel libro dei Profeti..."). Militia autem coeli non tantum sol appellatur et luna et astra rutilantia; sed et omnis angelica multitudo eorumque exercitus ... tradidit eos deus, ut servirent militiae coeli, quae nunc ab apostolo [Paolo] (Col. 21:8) dicitur religio angelorum" ed inoltre, "Judaei per angelos et urbem Jerusalem et templum et elementa iurantes, creaturas resque carnales venerabantur honore et obsequio Dei".<sup>25</sup> Il Lueken prese sul serio le denunce di parte avversa, trascurando il fatto che erano partigiane e *ipso facto* sospette; salvo quella di Girolamo, che attribuisce il culto degli angeli alla convinzione d'esser stati abbandonati da Dio, e che si accorda con la tendenza, propria dello gnosticismo, a moltiplicare ed esaltare il numero delle potenze intermedie. Tendenza che doveva aver avuto origine ancor prima della redazione di 1 Enoch.

A sostegno della propria posizione, L. cita il monito di R. Yudan<sup>26</sup> a rivolgersi direttamente a Dio per ricevere aiuto, e non agli angeli e in particolare ai protettori di Israele, Michele e Gabriele; ma si tratta di preghiere, non di forme di adorazione istituzionalizzate come il culto della Vergine o dei santi nel cattolicesimo e nelle Chiese orientali.<sup>27</sup> Nel *Mechilta De R. Yishmael* sul libro dell'Esodo, un *midrash* 'halakhico' ovvero

---

ebraica sembrano alquanto scarse, come quelle di Clemente e di Origene.

<sup>25</sup> *Comm. in Mt* 5:34; v. Lueken pag. 6 n. 2).

<sup>26</sup> Insegnante, giudice, visse nel IV sec. a Tiberiade.

normativo risalente al 200 d.C.<sup>28</sup> leggiamo “Non fate immagini dei miei servitori in alto, non forme di angeli, *ophanim*, cherubini ecc. per adorarli”. Questa raccomandazione è ovvia in una forma religiosa quale l’ebraismo o l’Islam; di per sè non dice nulla sul fatto che tra gli ebrei si fosse diffusa la pratica di venerare immagini. La troviamo anche nel *Targumim* Palestinese e Babilonese. La questione è difficile; l’Islam ha una posizione simile – e in effetti non vi è idolatria fra i suoi credenti – ma si venerano santi e le loro tombe.

Le testimonianze più chiare a favore di forme di culto per Michele si trovano nel Talmud babilonese, che “cita

<sup>27</sup> Inoltre, le posizioni al riguardo non sono unanimi. V. p.es. l’analisi di R. A. Zakutinsky su *OU Torah* on line, riportata integralmente in Appendice 1.

Nel Talmud (Shabbath 12b) leggiamo, a proposito delle preghiere per la guarigione da parte di un malato: “Rabbi Giuda non ha detto: ‘Non si dovrebbe mai chiedere per i propri bisogni in aramaico?’; e R. Johanan ha detto: ‘Quando uno chiede [aiuto] per le proprie necessità in Aramaico, gli angeli ministranti [=che hanno accesso a Dio] non lo ascoltano, perché non capiscono l’Aramaico’ [essi comprendono solo la lingua sacra, cioè l’Ebraico; v. *Sefaria* on line]. Quindi la preghiera va rivolta a Dio, ma gli angeli fungono da portatori della medesima dinanzi a Lui conformemente all’immagine di un imperatore universale formatasi all’epoca del II Tempio. L’intermediazione di angeli per giungere a Dio è necessaria anche nella mistica della *Merkavah* ed è chiaramente espressa in 1 Enoch; ma proprio a proposito del soccorso ad un malato, le cose vanno diversamente: “Per un invalido è diverso, perché la Presenza Divina è con lui”, *ibid*. Gli angeli erano tenuti a mediare tra Dio e l’uomo, portando gli le preghiere di quest’ultimo (Tobia 12:12 e segg.). Questo non deve essere paragonato alla preghiera o all’adorazione degli angeli, da cui l’ebraismo è libero.

<sup>28</sup> V. *Sefaria* on line.

ripetutamente il sacrificio (*Opfer*) a Michele insieme a quello al Sole, alla Luna e alle stelle, ai monti e alle alture, ai mari e ai fiumi, ed erano considerati idolatria (*Totenopfer*, “sacrificio per i morti”). *Aboda Sara* 42b: ‘Chiunque offre sacrifici (ad esempio, in nome di) mari, fiumi, deserto, sole, luna, stelle, pianeti, Michele il grande principe, *shilshol qaton*,<sup>29</sup> ecco questi sono (i morti=) sacrifici agli idoli’.” Non è chiaro se la citazione di Michele faccia riferimento a pratiche diffuse tra il popolo, equiparate ad idolatria, o piuttosto a rituali dei praticanti operazioni magiche, ebrei o non ebrei, che invocassero l’Arcangelo, come risulta dai *papyri magici*. La lingua e i simboli dei maghi o sedicenti tali generalmente non sono la lingua corrente: l’immaginario ebraico poteva fornire il materiale in epoca ellenistica e tardoromana.

In sintesi: è naturale pensare che, data la rappresentazione di Dio come un sovrano celeste circondato da schiere di servitori e ministri, questi fossero destinatari naturali di preghiere e non solo.<sup>30</sup> Le prove documentarie al riguardo sono però

<sup>29</sup> “piccolo verme”. *Sefaria* traduce l’intero periodo come segue: “With regard to one who slaughters an animal for the sake of, i.e., to worship, seas, for the sake of rivers, for the sake of the wilderness, for the sake of the sun, for the sake of the moon, for the sake of the stars and constellations, for the sake of Michael the great ministering angel, or even for the sake of a *small worm*, in all of these cases, the animal is forbidden, as these animals have the status of offerings to the dead, i.e., idols”. Il brano fa parte di una lunga analisi casistica dei sacrifici e riporta la posizione espressa in *Hullin* 39b.

<sup>30</sup> “I divieti dimostrano la tendenza. E la tendenza era troppo naturale; era il necessario rovescio della medaglia del concetto di Dio del tardo giudaismo. Dio era intronizzato nel più alto dei cieli, inavvicinabile come un re

singolarmente scarse: la testimonianza di Girolamo, quella di Paolo (riguardo ai Colossesi) e poco più. Vi sarebbero anche i *papyri magici*, amuleti e talismani vari, ma questi provano solo la credenza nel potere degli angeli o dei demoni, non l'esistenza di culti riservati ai singoli angeli, e non da parte degli Ebrei in modo particolare; si tratta di *religione popolare sincretistica*. Dove quelli esistettero, si svilupparono in ambiente pagano<sup>31</sup> e in una certa misura nel cristianesimo; la loro diffusione presso gli Ebrei non è provata. La testimonianza di Paolo è ambigua: conferma che nel giudaismo (nel quale Paolo si era formato) certe cose non dovevano essere tollerate. Un culto presuppone la fattura di rappresentazioni materiali (statue, immagini), l'edificazione di santuari, la dedicazione di luoghi particolari, l'erezione di altari, una liturgia, una 'storia sacra'; nessuno di questi elementi ci è stato testimoniato a proposito degli angeli nell'ebraismo in nessuna epoca, anche se è certo che gli Israeliti avevano praticato altri culti, oltre a quello di Yahweh, fino all'epoca dei re, e dopo. Ma erano rivolti ad altre divinità, i *baalīm* di origine cananea, e in

---

orientale, circondato dalla sua corte, gli angeli, che cantavano il canto 'tre volte santo' davanti a lui. E allora l'uomo umile doveva osare avvicinarsi direttamente all'eccelso re con la sua richiesta? Non dovrebbe piuttosto cercare di persuadere i servi che lo circondano a presentare la sua richiesta all'Altissimo? Dio, il 'Signore degli Spiriti' - come viene chiamato nelle Parabole del Libro di Enoch - comunica con il mondo attraverso i suoi angeli. Gli angeli eseguono i Suoi ordini, riferiscono i Suoi comandi agli uomini. Con gli angeli, e non più con Dio stesso, ha a che fare il veggente. Gli angeli istruiscono Enoch sui segreti della natura e del mondo degli spiriti, sul presente e sul futuro." Lueken, pag. 7.

<sup>31</sup> O, piuttosto, gnostico. Si consideri il culto yazida.

un'altra epoca, quella preesilica. Se invece intendiamo, restrittivamente, una intensa e diffusa devozione popolare accolta nella tradizione rabbinica e, prima, negli scritti apocrifi a partire da 1 Enoch, possiamo convenire che la tradizione micaelica ne avesse tutte le caratteristiche, e che si fosse imposta anche presso i custodi dell'ortodossia proprio per la sua forza presso la gente comune. "Quando si hanno degli intercessori così misericordiosi e compassionevoli [come il Michele del cap. 68 di 1 Enoch] al trono del Re celeste, uno potrebbe facilmente giungere alla conclusione che dovrebbe rivolgere le sue petizioni a loro".<sup>32</sup>

I più antichi testi apocrifi e i libri di Daniele e Tobia testimoniano un 'retrotterra' di matrice ebraica del culto cristiano di Michele e degli angeli e del prestigio di cui godettero presso l'ebraismo rabbinico. 1 Enoch e Daniele fanno riferimento agli angeli come grandi spiriti, i quali coadiuvano Dio nel reggimento del mondo: molto più chiaramente ed estesamente 1 Enoch, in forma assai più ridotta Daniele, il quale però ne parla come di una verità acclarata. Il nucleo di queste credenze doveva già essere presente alla sinagoga, anche se poi evolse verso forme esoteriche, non 'ortodosse', extra-bibliche, non canoniche. Vi è una prima fase di formazione, nella quale in ambito ebraico gli angeli emergono sia come personalità distinte, sia come membri della corte celeste. Gli angeli, e non Dio, parlano direttamente agli uomini; quindi cominciano ad essere visti come intercessori.

---

<sup>32</sup> Lueken, pag. 10.

Non sempre sono identificati da un nome già nello sviluppo di questo processo di individuazione; nei testi apocrifi incontriamo spesso l'*angelo del Signore*. Si afferma l'immagine dei quattro grandi arcangeli già a partire dal periodo persiano<sup>33</sup>, e dei sette. La loro posizione – a parte questioni di numero, di gerarchia, di forma – sarà conservata nell'ebraismo rabbinico; in 3 Enoch vediamo una moltiplicazione degli spiriti celesti, con precise funzioni, dettagliatamente descritti dal veggente. Ma nell'ebraismo non esiste alcuna testimonianza scritta dell'esistenza di un vero e proprio culto degli angeli.

Non possiamo però esser sicuri che non si sia fatto strada presso le classi popolari specie nella Diaspora. Se non abbiamo prove che si formassero congregazioni che s'appellavano a un grande angelo come patrono e protettore, neppure possiamo escludere che questo angelo avesse dei seguaci, dei devoti che a lui specialmente rivolgevano preghiere, invocazioni, scongiuri ecc. pur rimanendo nella comunità della sinagoga. Si tenga presente che alla diffusione del culto micaelico nell'Oriente cristiano contribuì moltissimo la sua fama di guaritore, oltre alla leggenda del miracolo di Chonae (ovvero Colossi). Dal nostro punto di vista, la 'tradizione micaelica' nei secoli dal IV a.C. (un po' prima di 1 Enoch) al 135 d.C. risulta dagli scritti apocrifi anzitutto; ma dobbiamo considerare seriamente la possibilità che questi abbiano mescolato credenze popolari diffuse alle fantasie o delle visioni, presunte o reali, di cui si nutrivano, e che queste si basassero su quelle.

<sup>33</sup> Milik, *The Books of Enoch – Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* 1976, pag. 174.

Dato che la grande maggioranza delle più antiche testimonianze letterarie sugli angeli sono contenute negli scritti apocrifi, l'individuazione di un filone in ambito letterario che rimandi a una o più tradizioni micheleiche passa attraverso l'analisi dei testi che citano Michele in modo sistematico, o che comunque contengano un numero sufficiente di citazioni, in modo da evidenziarne il carattere almeno in parte. Si vedrà che tale carattere è più estesamente definito nello scritto più antico, 1 Enoch o Enoch Etiope, che ho ampiamente trattato in altro saggio, insieme a 2 Enoch e a 3 Enoch<sup>34</sup>. Tuttavia, il presente lavoro ne esporrà i tratti essenziali. Ma altrettanta importanza ha la letteratura *aggadica*, per quanto possa essere per lo più posteriore; questa testimonia quanto è stato accettato ed elaborato dai custodi della tradizione. A questa è dedicata la seconda parte del presente saggio.

#### INDICE

---

<sup>34</sup> E.F. Scriptor, *L'Arcangelo Michele nei Libri di Enoch*. Pubbl. in Superzeko.net, [superzeko.net/doc\\_efscriptor/EFScriptorLArcangeloMicheleNeiLibriDiEnoch.pdf](http://www.superzeko.net/doc_efscriptor/EFScriptorLArcangeloMicheleNeiLibriDiEnoch.pdf).

## MICHELE NELLA STORIA SACRA

Importanza degli apocrifi – citazioni bibliche: Daniele, Apocalisse di Giovanni, Lettera di Giuda - funzioni di Michele – antichità della sua figura - presenza di Michele nella Bibbia secondo la tradizione rabbinica – confronto tra testi apocrifi e rabbinici.

È fuori questione che il carattere di Michele, così come appare nel culto e nell'iconografia sviluppatasi in ambito cristiano, derivi quasi interamente da materiale apocrifo, o piuttosto da tradizioni riflesse negli apocrifi che le hanno recepite. Nella Bibbia canonica per i cristiani, è nominato solo cinque volte (tre volte in Daniele, due nel N.T.). È protettore e 'principe' degli Ebrei, in Dan 10:13: "Ma il principe del regno di Persia mi si è opposto per ventun giorni [è Gabriele che parla]: però Michele, uno dei primi principi, mi è venuto in aiuto e io l'ho lasciato là presso il principe del re di Persia", in Dan 10:21: "Ma io ti voglio far conoscere ciò che è scritto nel libro della verità; e non c'è nessuno che mi sostenga contro quelli, tranne Michele vostro capo" [sottintendendo che nessun aiuto diretto viene da Dio] e in Dan 12:1: "Or in quel tempo sorgerà Michele, il gran principe<sup>35</sup>, che vigila sui figli del tuo popolo"; cfr. 1En 20:5. Oltre alle tre citazioni di Daniele, non ve ne sono altre nell' A.T.

---

<sup>35</sup> 'Principe' viene dal latino 'princeps' della Vulgata, che traduce il greco ἄρχων dei LXX e l'ebraico *šar*. V. C. Alvino, *L'Arcangelo Michele nelle fonti Ebraiche* cit.

Passando al N.T., l'occorrenza più nota è in Ap 12:7-8: "Scoppiò quindi una guerra nel cielo: Michele e i suoi angeli combattevano contro il drago. Il drago combatteva insieme con i suoi angeli,<sup>8</sup>ma non prevalsero e non ci fu più posto per essi in cielo", che lo eleva a capo degli eserciti del Signore; cfr. Gs 5:13-15. Un'altra, meno nota ma significativa perché fa riferimento ad un testo apocrifo pur senza nominarlo, è nella *Lettera di Giuda* al v. 9: "Invece, l'arcangelo Michele, quando contendeva con il diavolo disputando per il corpo di Mosè, non osò pronunciare contro di lui un giudizio ingiurioso, ma disse: «Ti sgridi il Signore!»"; l'apocrifo al quale Giuda implicitamente si riferisce è l'*Ascensione di Mosè*.

Le citazioni esplicite della Scrittura limitano a due i caratteri di Michele: come capo, anzi *principe* degli Ebrei – che evolverà poi in quella di difensore della fede, della Chiesa nell'A.T. – e come condottiero celeste, principale avversario di Satana nel N.T. Le due funzioni sono assai simili; la seconda riprende temi dei *Rotoli della Guerra* di Qumrân, e l'idea – sviluppata poi nella 'letteratura rabbinica' ma probabilmente preesistente – che Michele fosse l'avversario di Satana per eccellenza.<sup>36</sup> Anche l'Epistola di Giuda evidenzia il contrasto tra Michele e il Diavolo, limitatamente alla contesa per il *corpo* di Mosè e con

---

<sup>36</sup> Nella *Guerra dei figli della Luce contro i figli delle tenebre* Michele è il capo celeste dei primi e si oppone a *Belial*, capo dei secondi. Se per i settari di Qumrân si trattava di lotta nazional-religiosa sulla terra, il contrasto tra bene e male come sommi principi e come lotta interiore fu elevato a livello cosmico, e la vittoria degli angeli guidati da Michele nell'Ap. di Giovanni divenne in ambito cristiano una prefigurazione della salvezza dell'uomo.

finalità alquanto diverse dall'illustrazione degli aspetti salvifici di Michele. La contesa col diavolo è una delle funzioni costanti di Michele, e in sostanza è l'origine comune degli aspetti già rilevabili dalla Scrittura.

La tradizione rabbinica riconosce in Michele l'angelo citato in molti passi dell' A.T. Si tratta per lo più di luoghi nei quali un angelo, ovviamente innominato, agisce in conformità del carattere e delle funzioni che la tradizione attribuì a Michele. Questo metodo esige che le qualità di Michele siano state ben definite *prima* che venga applicato, essendo basato sulla possibilità di riconoscerne la presenza in base alle funzioni che già gli fossero state riconosciute. Si trova che esse sono molto simili a quelle attribuitegli dai cristiani. È assai improbabile che i rabbini abbiano accolto apporti cristiani, sia perché tali, sia perché avrebbero interessato proprio l'angelo con il quale gli israeliti avevano un particolare rapporto, più forte di quanto non lo fosse rispetto agli altri arcangeli, salvo forse Gabriele. Potrebbe essere avvenuto l'opposto, vista la maggior permeabilità del cristianesimo nell'assimilare elementi provenienti da altre religioni. Tradizioni particolari come quella micaelica - attestabile in ambito ebraico almeno come filone letterario - sono legate all'individuazione degli angeli attraverso il loro nome<sup>37</sup>. Se la

---

<sup>37</sup> Šim'ôn ben Laqīš affermò che i nomi degli angeli Michele, Raffaele e Gabriele vennero da Babilonia; v. *Midrash Rabba – Genesis I* trad. da Rabbi Dr. H. Freedman 1939-'61 o [Bereshit Rabbah 48:9 \(sefaria.org\)](http://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah_48:9). Questa affermazione (isolata nella letteratura rabbinica, ma per quanto ne so non contraddetta) può intendersi nel senso che gli Ebrei si fossero conformati all'uso dei babilonesi *non ebrei*, o che la novità fosse stata introdotta attraverso le scuole di Babilonia, come mi sembra più

loro immensa moltitudine rimane anonima, alcuni di loro sono emersi proprio in quanto identificati attraverso un nome, cui sono legate funzioni specifiche. Evidentemente, fu la specificità di queste funzioni ad esigere che fossero riferite a esseri dotati di personalità, mediante una loro ‘ipostatizzazione’. La tendenza all'identificazione di personaggi che appaiono in forma anonima nella Bibbia, sorta all'era del Secondo Tempio, non è stata respinta dai rabbini; anzi questi, e poi studiosi delle tradizioni ebraiche, hanno confermato tali tendenze, occupandosi degli angeli, e ricercandone l'identità nei luoghi della Bibbia e non solo. Così, la tradizione ebraica riconosce la presenza di Michele in molti passi: p. es. era uno dei tre personaggi celesti ospitati da Abramo nel bosco di Mamre<sup>38</sup>; difese Sara da Abimèlech<sup>39</sup>; avvertì Abramo della cattura di Lot<sup>40</sup>; salvò Joshua

---

probabile. Su Šim'ôn ben Laqîš v. la voce 'Simeon b. Laqish' di *Jewish Encyclopedia*.

Sull'origine dell'angelologia, v. E. F. Scriptor, [Le origini remote del culto di S. Michele \(superzeko.net\)](http://www.superzeko.net) 2024.

<sup>38</sup> Bereshit Rabba – Genesis I XLVIII.9-10. In riferimento a Gen 18:2-3, “Così è scritto: ‘Ed egli alzò lo sguardo e vide’ – vide la Presenza di Dio e vide gli angeli [Michele, Raffaele, Gabriele]...E [Abramo] disse: ‘Signore, se ora ho trovato favore ai tuoi occhi.’ R. Hiyya insegnò: ‘Disse questo al più grande di loro, Michele.’”

<sup>39</sup> *Pirḳê DeRabbi Eliezer* XXVI.8, in riferimento ai fatti di Gen 20: “L'angelo Michele scese, ed estrasse la sua spada innanzi a lui” [Abimèlech, che insidiava Sara non sapendo che era moglie di Abramo, N.d.A.].

<sup>40</sup> *PRE* XXVII.1-2, in riferimento a Gen 14:12-13, identifica in Michele il ‘fuggiasco’ biblico in quanto questi sfuggì a Sammael: “come è detto [nella Scrittura], ‘venne uno ch’era fuggito, e parlò ad Abramo’ (Gen 14:13). *Egli è il principe del mondo...* Perché era chiamato ‘Uno che era fuggito’? Perché nell’ora in cui il Santo, sia Egli benedetto, scacciò Sammael e la

(Giosuè) ben Jehozadak dal rogo<sup>41</sup>; impedì il sacrificio di Isacco<sup>42</sup>; aiutò Giacobbe contro Labano<sup>43</sup>; era lui l'angelo che lottò con Giacobbe<sup>44</sup>; presentò Levi al Signore<sup>45</sup>; salvò Asenath portandola in Egitto<sup>46</sup>; guidò gli israeliti nel deserto dopo l'esodo dall'Egitto<sup>47</sup> e preparò la strada per entrare nella terra promessa; distrusse in una notte l'esercito assiro che assediava Geru-

---

sua banda dai cieli, questi s'aggrappò alle ali di Michele per trascinarlo con sé nella caduta". Anche Ez 33:21 alluderebbe a Michele, perché dice: "Uno che era fuggito da Gerusalemme venne da me".

Il 'Sammael' di R. Eliezer ricorda molto da vicino Lucifero scacciato dal cielo. In altri luoghi, questo è il nome dell'*avversario*; v. p. es. Shemot Rabbah XVIII.5: "Rabbi Yosei disse: 'A chi somigliano Michele e Samael? A un avvocato e un pubblico ministero in un processo che svolgono le loro arringhe. Quell'avvocato sa che prevarrà; egli comincia lodando e implorando il giudice a compiere la sua parte. Così Michele e Samael stanno di fronte alla Presenza divina, e l'avversario accusa e Michele parla in difesa di Israele. L'avversario comincia a parlare e Michele lo zittisce'".

<sup>41</sup> PRE XXXIII.14. Fa riferimento al verdetto di condanna espresso dal re (di Babilonia) contro *Joshua (Giosuè) ben Jehozadak*, personaggio storico che fu gran sacerdote ca. dal 515 al 490 a.C. "E l'angelo Michele scese e salvò Joshua dalle fiamme, e lo portò davanti al trono di gloria, come è detto, 'ed egli mi mostrò Giosuè, il gran sacerdote' (Zac 3:1).

<sup>42</sup> Yalcut Reubeni, fol. 43, 3. Collezione di testi del XVII secolo.

<sup>43</sup> PRE XXXVI.14, in riferimento a Gen 31:22 e segg.: "E Labano condusse tutti gli uomini della sua città, uomini forti, e lo [Giacobbe, N.d.A.] inseguì per ucciderlo. L'angelo Michele scese, ed estrasse la sua spada innanzi a lui [Labano] minacciando di ucciderlo".

<sup>44</sup> Targum [Pseudo-]Jonathan sul Genesi XXXII.25-31, in riferimento a Gen 32:24. "E Giacobbe rimase solo oltre allo Iabbok; e un angelo sotto apparenze umane lottò con lui. E quello disse: 'Non avesti tu [Giacobbe] promesso di dare la decima parte di ciò che è tuo? E, inoltre, tu hai dieci figli e una figlia; ciò nondimeno, tu non li hai dati in pagamento della

salemme durante il regno di Ezechia<sup>48</sup>. Altri interventi gli sono stati attribuiti al di fuori delle vicende bibliche; p. es. R. *Liezer b. Jacob* avrebbe affermato che “Michele scese e tirò fuori Abramo dalla fornace ardente” in cui lo avrebbe posto *Nimrod* il grande cacciatore<sup>49</sup>. Secondo F. I. Andersen, “Nei più antichi *midrashim* giudaici e cristiani su temi biblici Michele è il principale esecutore della volontà divina, per cui quasi tutti gli an-

---

decima’. Subito egli mise da parte i quattro primogeniti delle quattro madri, e ne rimasero otto. E cominciò a contarli iniziando da Simeone, e venne fuori che il decimo era Levi. Michele rispose e disse ‘Signore del mondo, questo Ti appartiene’. A causa di questi avvenimenti (Michele) rimaneva lontano da Dio fino a quando fosse salita la colonna del mattino”.

Sembra che il fatto della lotta tra Giacobbe e l’angelo sia stato collegato alla consacrazione di Levi come sacerdote (v. nota seg.). Il resto procede come nella Scrittura, salvo che l’angelo giustifica la richiesta di lasciarlo andare: “lasciami andare, perché la colonna del mattino sale; ed è venuta l’ora in cui gli angeli in alto offrono lodi al Signore del mondo; e io sono uno degli angeli che hanno l’ufficio di lodarlo, ma dal giorno in cui il mondo fu creato il mio turno di cantare le lodi non è giunto fino ad ora”.

Infine, Giacobbe avrebbe detto “Io ho visto gli angeli del Signore viso a viso, e la mia anima è salva”. (v. *Targum Jonathan on Genesis 32*, John Wesley Etheridge, London, 1862, pubbl. on line su [sefaria.org](http://sefaria.org)). Si direbbe che questo *targum* abbia modificato, e non poco, la Scrittura; questa parla di *un* angelo, non di *angeli*; in quella l’angelo dice a Giacobbe che aveva combattuto con Dio e con gli uomini e *aveva vinto*, frase che il *targum* tace; sempre nella Scrittura, Giacobbe dice “Ho visto Dio faccia a faccia, eppure la mia vita è rimasta salva”. Probabilmente l’autore del *targum* ritenne che la lettera della Scrittura contraddicesse l’onnipotenza di Dio.

<sup>45</sup> PRE XXXVII.7. Il Signore stabilì che i figli [i discendenti, N.d.A.] di Levi sarebbero stati i ministri del Suo culto, come gli angeli lo sono in Cielo.

geli senza nome nella Bibbia dovrebbero essere identificati in lui”<sup>50</sup>. Giudizio analogo troviamo in un *Dizionario portatile della Bibbia* in Italiano, pubblicato verso la fine del XVIII secolo in più edizioni<sup>51</sup>: “Egli era stato il protettore del popolo Giudaico: Egli fu, che lo condusse nel Deserto, e di cui si legge: *Io v’invierrò il mio Angiolo, acciocch’egli cammini innanzi*

---

<sup>46</sup> PRE XXXVIII.2. Asenath era destinata ad andare sposa a Giuseppe, in Egitto.

<sup>47</sup> PRE XLI.13, in riferimento a Es 20:19-21. Gli Israeliti, temendo di morire per aver udito la voce di Dio nella nube sul Sinai, pregarono Mosè di parlare lui stesso con loro; e Dio, udita la voce di Israele, inviò Michele e Gabriele, che afferrate le mani di Mosè lo condussero contro la sua volontà nell’oscurità dove era Dio.

PRE XLII.3. Dio invia Michele, che si trasforma in un muro di fuoco tra gli Israeliti e gli Egiziani che li inseguivano.

PRE XLII.13 inserisce un versetto prima di Es 15:11. “Nessuno è come Te tra gli angeli ministri del culto, e perciò tutti i loro nomi descrittivi (contengono parte della parola) *Elohim*; p. es. *Mikha’el* e *Gabrī’el* .

<sup>48</sup> Shemot Rabbah XVIII.5, in riferimento a 2Re 19:35, che dice “Era quella la notte, che l’angelo del Signore si levò, e portò la distruzione nel campo degli Assiri”, guidati questi da Sennacherib. “Rabbi Neḥemya disse: ‘Vieni a vedere l’amore del Santo, benedetto Egli sia, per Israele...Egli rese gli angeli suoi ministri ...guardiani di Israele. Chi sono questi? Michele e Gabriele, come è stabilito: ‘Sulle tue mura ho messo guardiani (Is 62:6)’. Quando Sennacherib venne, Michele si levò e li distrusse, e Gabriele salvò Ḥananya e i suoi compatrioti al comando del Santo”.

<sup>49</sup> Nimrod è un personaggio biblico, v. Gen 10:8-9, 1Cr 1:10, Mi 5:6, ma l’episodio in questione fu un’interpretazione di Gen 15:17 (“ecco un forno fumante e una fiaccola ardente passarono in mezzo agli animali divisi”), inteso da antichi esegeti come “Io sono il Signore che ti estrasse da mezzo le fiamme dei Caldei”, riferendosi ad Abramo; cfr. PRE LIII, che riporta anche una citazione da Ne 9:7 così intesa: “...scegliesti

a voi, e vi guidi nel viaggio. Si crede, ch'egli apparve a Mosè nel rovo ardente [in nota, si precisa: Colui, che apparve a Mosè nel Monte Sinai, nel tempo che si pubblicò la Legge, fu l'Angiolo increato, cioè il figlio di Dio, come ne fa testimonianza S. Paolo nell'Epistola agli Ebrei, cap. xii; 26]; a Giosuè nella campagna di Gerico ; a Gedeone e a Manue [=Manoach] padre di Sansone, e gli si attribuiscono le più famose apparizioni riferite nell' Antico, e Nuovo Testamento; ma queste non sono, che congetture". In ambiente cristiano, la leggenda di Michele che con Gabriele scopercchia il sepolcro di Cristo è riportata nell'*Ascensione di Isaia*, ma è adombrata in alcune versioni della *Dormizione di Maria*.

---

Abramo, e lo traesti fuori dalla fornace dei Caldei"; v. G. Friedlander 1916, pag. 420; ma Abramo fu salvato da Dio stesso, *ibid.* pag. 199.

In realtà l'opinione di Rabbi Liezer non sembra essere stata in generale condivisa. In *Gen. R.* XLIV.13 leggiamo "R. Liezer ben Yaakov disse: 'Michele scese e tirò fuori Abramo dalla fornace ardente'. I Rabbini dissero: 'Il Santo, sia Egli benedetto, lo tirò fuori; così è scritto: *Io sono il Signore che ti portò fuori da Ur dei Caldei*' ", ma i rabbini lessero 'fiamme' al posto di 'Ur', perché in ebraico sono indicate dalla stessa parola. V. la trad. in Inglese del *Midrash Rabbah* a cura di Rabbi Dr. H. Freedmann e M. Simon 1939-'61, o *sefaria* on line.

Un elenco esaustivo degli interventi attribuiti a Michele nella 'letteratura rabbinica' è riportato in W. Lueken, *Der Erzengel Michael* 1898, pag. 15 e segg.

<sup>50</sup> Vedi la nota 'e' a pag. 136 di J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* vol 1, 1983, e la voce 'Michael' in *Jewish Encyclopedia*.

<sup>51</sup> *Dizionario portatile della Bibbia tradotto dal francese idioma ecc.* dal P. D. Prospero Dell'Aquila, Tomo II, Bassano 1791.

Una sostanziale differenza tra il Michele degli apocrifi e quello dei rabbini è che nel primo caso egli agisce come guida e istruttore del veggente, come gli altri angeli, o come inviato speciale (per Abramo, nel *Testamento*) o tutore e istruttore (*Vite di Adamo ed Eva*); la sua azione è rivolta a persone singole significative nella storia di Israele; nel secondo, gli interventi miracolosi a lui attribuiti riguardano singoli episodi citati nella Scrittura, sia pure con variazioni rispetto alla lettera di questa,

esaltato il ruolo di difensore di Israele nelle vicende passate<sup>52</sup>, ma non vi è proiezione verso il futuro.

I testi apocrifi vedono in Michele (e negli altri angeli) la guida verso la comprensione della giustizia e della misericordia, nella prospettiva del giudizio o individuale (v. *Test. di Abramo*) o

---

<sup>52</sup> Secondo Lueken, pag. 15, proprio per questo ruolo assegnato dalla tradizione a Michele questi avrebbe sostituito Gabriele negli episodi di salvataggio di Abramo, e poi dei tre giovani ebrei, dalle fiamme; i due momenti sono strettamente connessi, con Nimrod e Nabucodonosor nello stesso ruolo. V. *Pesachim* 118b, dove in entrambi i casi interviene l'Arcangelo Gabriele, peraltro anch'egli difensore 'alla pari' con Michele del popolo ebraico. L'argomentazione del L. a riguardo è quindi una congettura, essendo i due angeli in un certo senso intercambiabili, ma potrebbe avere un fondamento considerando che parte della tradizione ebraica manifesta una qualche preferenza per Michele, riscontrabile forse già in 1 Enoch e poi nella gerarchia celeste di 3 Enoch ecc.; e, soprattutto, per essere Gabriele associato al dominio sul fuoco (forse espresso in 1 En 20, dove si dice che è "posto sopra i serpenti" = serafini? Che sono associati in particolare al fuoco, e chiaramente in 3En 14:4). Michele sarebbe associato piuttosto all'elemento acqua (il che avrebbe senso, anche perché con Gabriele si attua l'unione di acqua con fuoco), ma altrove è detto "Principe del fuoco", v. *Jewish Encyclopedia*, dove si afferma che in realtà è "Principe della neve".

A questo proposito, G. H. Box in una nota in *The Apocalypse of Abraham* (1919) osserva: "Michael is represented in Kabbalistic literature as the angel-prince who is set over the element of water (cf. Lueken, Michael, p. 54); this conception is probably old, for on it rests the haggadic story that when Solomon married Pharaoh's daughter, Michael drove into the bed of the sea a stick, around which slime gathered, and on which Rome was ultimately built (Midrash rabba on Cant. i. 6, in the name of R. Levi, end of third century A.D.). Michael is also the prince of snow, which belongs to the element of water (Deut. rabba v. 12). Leviathan as the sea-monster par excellence would be subject to him,

universale (1 Enoch), o collegato a funzioni sacerdotali (2 Enoch, Apocrifo di Geremia), e in generale gli riservano un posto nell'apocalittica, ma non è l'unico a fungere da mediatore e istruttore. Non vi è una evidente unità negli scopi degli autori degli apocrifi, ma in questi testi extra-biblici vi è un'ampiezza d'orizzonte (soprattutto in 1 Enoch, ma anche nei reperti di Qumrân) che non è facile riscontrare nella letteratura rabbinica. Il Michele di quest'ultima appartiene ad operazioni di ampliamento e approfondimento della Scrittura – con l'introduzione di varianti che sembrano orientarne l'intendimento verso esiti marginali – che per lo più si esplicano in episodi miracolosi inerenti ad aspetti limitati: questi racconti portano con sé l'idea di un difensore e tutore, che sembra ben compatibile con la situazione venutasi a determinare con la distruzione del secondo Tempio, cioè del centro politico e spirituale del mondo ebraico. In un certo senso, l'ebraismo divenne una religione in posizione di difesa, senza prospettive di ulteriore espansione in terra e nemmeno di ricostituzione di una unità politica, i cui maestri si erano assunti il compito di mantenere unita la comunità attra-

---

with all reptiles, though the task of slaying the monster is assigned, by Jewish legend, to Gabriel; but Michael and Gabriel are often confused in these connexions. [For the "spirit of the sea" that restrains it cf. 1 Enoch lx. 16.] The representation here is parallel in a sense with that which depicts Michael as the enemy and conqueror of Satan (cf. Rev. xii. 7 ff.) and in later Christian tradition as the vanquisher of the dragon (cf. Lueken, op. cit., pp. 106 ff.). It should be noted that according to the Kabbalistic book Raziël fol. 4a the name of Michael is a powerful charm against the reptiles (cf. Lueken, p. 28)".

verso l'attaccamento alla tradizione<sup>53</sup>; gli unici temi erano la riflessione sulla Legge, il materiale leggendario o pratiche di carattere mistico, che però si appoggiavano a un altro grande angelo, Metatron. I testi rabbinici medievali insistono fortemente sull'eccezionalità di Israele, seguendo in ciò i Giudei del II Tempio, assai più che molti degli apocrifi (1 Enoch e soprattutto 2 Enoch hanno tratti universalistici, il che potrebbe aver contribuito alla loro esclusione dal canone ebraico<sup>54</sup>), e gli episodi citati sono per lo più in funzione dell'esaltazione di Israele e della speciale protezione che Dio gli accorda attraverso l'Arcangelo. Come avvenne nel cristianesimo, Michele assunse il ruolo di difensore della tradizione e di avversario di Satana / Samael, figura nella quale si fondono lo spirito del male, il potere politico avvertito come ostile, e in genere tutto ciò che non è ebraico. Il Michele delle leggende non svela segreti, di solito

---

<sup>53</sup> Ovvero, la *Torah* che era ben più della 'legge' intesa come semplice insieme di norme; essa ha un "valore supremo" ed ha preceduto la Creazione del mondo; era a fianco di Dio al momento della Creazione (v. G. Friedlander, *Pirkê de Rabbi Eliezer* 1916 pag. lvi) e la sua accettazione da parte di Israele (e il rifiuto delle altre nazioni) ha segnato irreversibilmente la storia dell'umanità e la posizione di Israele rispetto alle nazioni. La difesa della *Torah* sembra essere, ancor più della fede nell'arrivo del Messia, la principale preoccupazione del pensiero rabbinico alla fine dell'antichità e durante il medioevo.

<sup>54</sup> P. es., Mosè ed Abramo non vi sono esplicitamente citati. Nel *Libro dei Sogni* si accenna per immagini al destino particolare di Israele, e in 1En 1:1-9 possiamo riconoscere una parafrasi della benedizione finale che in Deut 33 Mosè impartisce a Israele; v. G. W. E. Nickelsburg e J. C. VanderKam, *1 Enoch – A New Translation* 1984, nell'introd. al *Libro dei Vigilanti*. Ancor meno legato ad Israele parrebbe 2 Enoch, tant'è che il Milik lo attribuì ad un monaco.

salva qualcuno, per es. opponendosi all'Avversario, come già in Daniele; anche nell'episodio della lotta con Giacobbe, sembrerebbe che il compito dell'angelo fosse quello di proteggerlo da Esaù. Costui appariva sotto una luce particolarmente negativa; nell'*Epistola agli Ebrei* S. Paolo così si esprimeva: “e che nessuno sia fornicatore o profano, come Esaù, che per una sola pietanza vendette la sua primogenitura” (12:16); Paolo, di formazione farisea, presentava Esaù come il simbolo di chi rifiuta il proprio ruolo privilegiato. Esaù è in opposizione a Giacobbe (=Israele).

INDICE

## EBRAISMO, GIUDAISMO, RELIGIONE POPOLARE, LEGGENDE

Su alcune questioni lessicali, e non solo. Ipotesi dell'origine popolare delle leggende sugli angeli e sua discussione.

Nel presente saggio, i termini *ebraismo* e *giudaismo* sono generalmente sinonimi. Infatti il 'giudaismo' è da intendersi precisamente come l'ebraismo dell'era del II Tempio, quella cui facciamo riferimento in quanto è il periodo in cui l'immagine dell'Arcangelo Michele si afferma e caratterizza in quasi tutti i suoi aspetti, e che ispira la successiva fase della compilazione della *Mishnah* e poi del *Talmud*. Per essere rigorosi, il materiale non normativo (*aggadah*) al quale vanno ascritte le imprese di Michele nella 'letteratura rabbinica' (*midrashim*, testi come *Pirke de Rabbi Eliezer* e più in generale quanto esposto nella raccolta del Ginzberg, nelle citazioni del Lueken ecc.) fu messo per iscritto dopo la tragica conclusione dell'epoca del II Tempio. Di alcuni testi poi (2 Enoch in particolare) è impossibile stabilire il tempo di composizione, o anche solo se siano effettivamente 'ebraici' in quanto al loro contenuto.

Il materiale 'leggendario' è di per sé un problema. Ci si può accontentare – per quanto riguarda i tempi – di un'idea approssimativa, per la quale la redazione scritta può seguire anche di decenni, o di più, l'origine di una qualche tradizione orale, come è avvenuto con la *Mishnah*. Il fatto stesso che un episodio sia accettato nel *Talmud* lascia supporre che si tratti di un elemento consolidato nella tradizione, e che non derivi da ap-

porti non ebraici, o, se pur questo fosse il caso, che la sua integrazione nell'ebraismo sia di antica data. In ogni caso, in mancanza di testimonianze in proposito, le nostre congetture debbono tener conto della singolare impermeabilità del giudaismo (nel senso stretto del termine, come ispirato all'ideologia dei Farisei) nei confronti delle idee ad esso estranee, e dell'essere gli scritti rabbinici lo sviluppo delle posizioni farisaiche. Possiamo quindi ipotizzare che le azioni attribuite a Michele e Gabriele nelle fonti rabbiniche siano alquanto anteriori alla redazione scritta e, assunto che già nel III sec. a.C. i quattro Arcangeli facevano parte dell'immaginario degli Ebrei, potrebbe anche essere che le sopradette imprese fossero loro attribuite già in epoca precristiana, se non addirittura ancor prima, dato che la considerazione di cui sembra godessero almeno presso certi ambienti apocalittici – peraltro non identificabili – avrebbe ben potuto derivare proprio da leggende sulle loro imprese.

In effetti, il problema è piuttosto l'ambiente o le situazioni nelle quali ebbero origine tali tradizioni. La soluzione per cui sarebbe la 'religione popolare' o la 'tradizione / leggenda popolare' accolta poi dai maestri della nazione per la sua generale diffusione o antichità appare ragionevole e allettante<sup>55</sup>, ma non è soddisfacente. L'espressione 'origine popolare' in qualsiasi campo equivale a 'non sappiamo da dove l'oggetto della nostra indagine – venga'. Ha senso se si vuol porre in risalto che si tratti di idee diffuse tra il 'popolo' (vale a dire, la massa dei non

---

<sup>55</sup> Il Lueken (*cit.* pag. 3) assegna la 'credenza in Michele' (*Michaelglaube*) alla 'religione inferiore' (*niedere Religion*), sottolineandone il carattere popolare.

istruiti), e che vengono trasmesse nel suo interno; nulla vieta di immaginare che questo materiale ‘basso’ venga assimilato ad un livello superiore, a scopo di edificazione ecc. Nel caso dell’ebraismo poi alcuni fattori specifici complicano la questione.

L’ebraismo, ovvero la storia religiosa degli Ebrei, non ha uno sviluppo lineare; al contrario, appare già nella stessa Scrittura non tanto contrastato dall’idolatria, ma con questa coesistente. Conflitto e coesistenza tra il culto di *Yahveh* e i *Ba’al* locali sembrano pervadere tutta la storia di Israele anche nel periodo seguente l’edificazione del I Tempio, quello fatto costruire da Salomone; e anche dopo la restaurazione del culto a Gerusalemme con Esdra e Neemia.<sup>56</sup> Diversamente da ciò che si potrebbe dedurre dalla storia religiosa degli Ebrei dopo l’affermarsi del cristianesimo, il mondo ebraico all’epoca del II Tempio era tutt’altro che impermeabile alle influenze esterne, ellenistiche *in primis*. Per di più, gli Ebrei erano dispersi nella Diaspora; importante era soprattutto la comunità residente in Egitto. È quindi forte (e ragionevole) la tentazione di ipotizzare che l’angelologia, e le storie sugli angeli, abbiano tratto origine nel vasto e indefinito spazio del *sincretismo* religioso, o contaminazioni di un ‘ebraismo’ puro forse mai esistito se non nella mente di una minoranza, che però sopravvisse e si affermò come la corrente che redasse la *Mishnah*.

Tuttavia, questa ipotesi, generica e assai indefinita nei dettagli, urta contro alcune difficoltà. Non è applicabile all’angelo-

---

<sup>56</sup> G. Ricciotti, *La religione d’Israele in Storia delle religioni II* 1949.

logia degli apocrifi; questa non ha nulla di ‘popolare’, poco di giudaico (gli apocrifi non fanno parte del canone ebraico), ed è centrata sulla figura del veggente e del viaggio celeste. Ma vi è un’altra obiezione, che riguarda il confronto tra ebraismo e cristianesimo. Quest’ultimo si dimostrò estremamente aperto nei confronti delle culture non cristiane, accettandone molti elementi, purché non fosse messa in discussione la dottrina. Nel cristianesimo convissero (e convivono tuttora) la teologia e la devozione popolare, che ha attinto molto dell’immaginario pagano e anche degli apocrifi. Ma nel caso del giudaismo le cose stavano in modo ben differente. La corrente principale, cioè i Farisei, la cui interpretazione della religione caratterizzò la codificazione dell’ebraismo nella Mishnah, era *ostile* nei confronti di idee non ad essa confacenti, fossero ebraiche o meno, e soprattutto di credenze ‘popolari’ attribuite ad ignoranza (al contrario, la gente mostrava grande soggezione nei confronti degli Scribi, cioè dei conoscitori della Legge). Tra i sedicenti custodi della Legge e questo popolo non vi era fiducia alcuna;<sup>57</sup> non è

---

<sup>57</sup> “Il volgo veniva chiamato *am-ha-arez*, che vuol dire ‘gente di paese’... Gli *am-ha-arez* erano considerati pressappoco come dei pagani dai dottori della Legge farisei... Anche i Sadducei [li consideravano allo stesso modo]... Rabbi Aqiba, che nel II secolo fu una delle glorie della setta farisaica, racconta che, quando non vi apparteneva ancora, provava di fronte ai Dottori tale una collera che se avesse impossessarsi di uno di loro, l’avrebbe morsicato come un asino, fino a schiantargli le ossa... i Dottori professavano sugli *am-ha-arez* opinioni non meno categoriche: Rabbi Hillel, il dolce Hillel, assicurava che ‘un contadino non ha coscienza’: Rabbi Gionatan consigliava di ‘spaccare in due come un pesce, coloro che ignoravano la Legge.’” In sostanza, “Un vero stato di ostilità larvata regnava tra le classi d’Israele”. D. Rops, *Storia di Gesù*

quindi facile ammettere che racconti condivisi dalla massa fossero accolti da tali maestri. A meno che non fossero per l'appunto alquanto antichi, già noti nell'ambiente degli Scribi, accettati per la considerazione che gli angeli avevano acquisito da molto tempo come intermediari e intercessori.

L'origine di molte leggende 'popolari' moderne è ricostruibile. Vi sono spesso apparizioni, o meglio testimonianze di apparizioni, eventi straordinari interpretati come 'miracoli'. O vicende, o parole attribuite a personaggi straordinari, i 'santi'. O racconti redatti da qualche personaggio autorevole, ricordi delle vite dei santi, ecc. O anche errate interpretazioni, ritrovamenti 'miracolosi', pure invenzioni, ecc. C'è quasi sempre un evento straordinario, un personaggio non comune, una testimonianza del soprannaturale. Nel caso degli episodi che la *aggadah* attribuisce agli angeli, sembra vedersi piuttosto l'attribuzione a Michele e Gabriele soprattutto di interventi divini. Yahweh distrugge provvidenzialmente l'esercito di Sennacherib, e la cosa viene attribuita a Michele. Una trasposizione siffatta – e molte altre – potrebbe essere interpretata come una compensazione del crescente senso di lontananza tra Israele e Dio, con gli angeli che 'riempiono' lo spazio vuoto che si è venuto a formare. Non è affatto detto che questa frammentazione dell'azione divina tra i suoi ministri abbia origine 'popolare'. L'iposta-

---

1944. Lo stesso quadro è tracciato dal Ricciotti, nella *Vita di Gesù*.

Se questa era la situazione, è difficile immaginare che i redattori della Mishnah – eredi della tradizione farisaica – abbiano dato credito alle storie di origine popolare.

tizzazione delle qualità divine (la *Sapienza*, il *Logos*, la ‘forza’ di Dio ecc.) sembra provenire da ambienti colti, e comunque non ha i caratteri di una ‘religiosità inferiore’ o di forme sincretistiche di culto. Non solo; la tradizione enochica – nella quale gli angeli hanno grande rilievo – sembra avere il carattere settario ed elitario proprio di un’*aristocrazia* religiosa, per la quale gli angeli sono le fonti della conoscenza, come lo è Enoch. In breve: non vi è certezza che la credenza negli angeli, e le azioni ad essi attribuite, abbiano avuto origine dalle classi incolte o socialmente inferiori, pur essendo verosimile che presso le medesime godessero di particolare considerazione, fossero oggetto di invocazioni, ecc.

INDICE

## GLI ANGELI NELLA LEGGENDA

Šim'ôn ben Laqîš – Talmud e *aggadah* - l'Alfabeto di Rabbi Akiva - Metātrôn - Eliezer b. Hyrcanus – importanza dell'*aggadah* e degli angeli - posizione speciale di Michele e Gabriele.

Possiamo ora trarre qualche conclusione parziale dalle analisi svolte nel precedente capitolo.

I rabbini accettarono pienamente l'idea che vi sono moltitudini angeliche, e che alcuni angeli sono molto vicini a Dio, quattro in particolare, gli *angeli della presenza*. I nomi di tre di loro – Michele, Gabriele, Raffaele – secondo R. Šim'ôn ben Laqîš<sup>58</sup> vennero da Babilonia<sup>59</sup>: gli stessi ai quali è lecito rivolgere il culto e invocarli come intercessori secondo la Chiesa Cattolica, e che secondo l'*aggadah* si manifestarono ad Abramo.

Al Talmud, o più esattamente alla tradizione normativa ('*halakhah*'), si accompagna l'*aggadah* non meno importante sotto l'aspetto culturale<sup>60</sup> e non solo. Gli scritti apocrifi e pseudepigrafici contengono molto di questo materiale, anzi proprio que-

---

<sup>58</sup> Visse ca. tra il 200 e il 275 d.C. Fu uno dei più autorevoli *amoraim* ('interpreti' che spiegavano la Scrittura alla gente, riflettendo sulla legge orale. Operarono in Palestina e in Babilonia) della seconda generazione. V. la voce 'Simeon b. Laqîš' di *Jewish Encyclopaedia*.

<sup>59</sup> Oltre alla citazione in *Midrash Rabba – Genesis I*, abbiamo quella in *Yerushalmi Rosh Hashanah* cap. 1; 1:2; 1:1 [H] che fa riferimento solo a Michele e Gabriele.

L'edizione cui faccio riferimento è quella curata da J. Neusner, *The Jerusalem Talmud*, pubbl. sulla *collection open source* di archive.org.

sto filone testimonia la funzione dell'angelologia e l'esaltazione dei grandi arcangeli nell'evoluzione dell'immaginario della tarda antichità. Un esempio è l'*Alfabeto di Rabbi Akiva* (o *Lettere di Rabbi Akiva*, verosimilmente uno pseudepigrafo), nel quale è ben realizzata la sintesi tra racconto simbolico fantastico-mitico e fine educativo<sup>61</sup> e di elevazione. Ma a noi inte-

---

<sup>60</sup> La aggadah non è semplicemente 'leggenda', anche se vi confluiscono folklore, aneddoti, omelie e altro; in realtà è strumentale all'insegnamento di ciò che è fondamentale, attraverso un insieme di parabole narrative in cui si può scoprire un senso allegorico oltre a quello letterale immediato. La riflessione sulla aggadah può svelarne i significati più profondi, che un racconto può esprimere e far scoprire meglio di un'esposizione descrittiva, che non richieda alcuno sforzo di comprensione. Essa ha quindi anche, anzi soprattutto una valenza religiosa, di accrescimento spirituale, affiancandosi in ciò agli intenti della *Qabbālā* senza però entrare nella dimensione esoterica. Nella comprensione di ciò che vi è contenuto, intervengono l'interpretazione letterale, immediata ma superficiale; la ricerca di un senso presente ma non evidente; infine, il riconoscimento (in molti racconti 'aggadici') di una verità da svelare.

<sup>61</sup> Specialmente per questo aspetto l'intero testo fu inserito in un rapporto ufficiale dello U.S. Commissioner of Education pubblicato nel 1897, che analizzava anche i sistemi educativi di altri Paesi. Commento e traduzione sono dovuti a Neftali Herz Imber; nato in Ucraina nel 1856, partecipò al movimento sionista e scrisse il testo dell'inno nazionale dello Stato di Israele. Come paradigma del sistema dell'istruzione tradizionale degli Ebrei, ne faceva parte il cap. XIV sotto il titolo "*The Letters of Rabbi Akibah, or the Jewish Primer as it was used in the Public Schools Two Thousand Years Ago*" secondo una interpretazione invero alquanto riduttiva dello scopo di questo testo. Il relativo commento dice: "The tablets in the primary school correspond more to our modern picture books, while the Jewish primer has the character and poetical touch of modern readers. The booklet is divided into

ressa l'angelologia, e in questo testo troviamo quasi trenta riferimenti agli angeli in generale. La prima parte narra come le lettere dell'alfabeto, già incise con una penna fiammante sulla corona del Santo, si disposero davanti al Signore, quando volle creare l'universo, ciascuna pretendendo di essere lo strumento della forza creatrice. Vengono esaminate una per una, e di ciascuna vien fatto emergere un significato, una valenza nascosta, ma soprattutto i dialoghi tra Dio e le lettere spaziano attraverso le Sue brevi sentenze sul rapporto tra Dio e Israele, sugli ultimi giorni, sui peccati ecc. Nel seguito, il testo si volge ad altri temi di genere 'hekhalotico'<sup>62</sup> che richiamano 2 Enoch, il libro nel

---

three parts ; the first is of a lighter matter than tho second, and the second than the third. It is probable that the first part was made for the first school standard, while the second and third portions were calculated for the higher classes. The third part assumes the character of theological commentaries. In general, it breathes a deep religious, poetical, spiritual tone, and we can now understand the psychological problem how the Hebrews, whose religion was void of that idealistic charm which characterized the religion of the Pagans, yet proved to be better devotees to their faith in spite of its dryness and lack of inspiring motives. Tho answer to that problem is the Jewish primer, and the idealistic spiritual education which was implanted in the heart of the child by it, and has inspired later the grown Hebrew to endure temptations, as well as persecution".

<sup>62</sup> "Aleph è l'iniziale di 'ho scelto, ho preso, ho assegnato un compito'", disse il Signore, "tutte cose attribuite a *Mettatron*, mio servitore, che è il più sublime fra tutti". 'Mettatron' è il vero nome di Enoch; le *Lettere* concordano con 2 Enoch, dove Enoch è trasformato in Meṭāṭrōn, ma vanno oltre nell'esaltazione della sua posizione: "Allora io scelsi Enoch, figlio di Jered, per essere con me un testimone vivente con i quattro santi viventi nel mio carro. L'ho posto su tutti i miei tesori nel regno dei cieli...ho fatto di lui un principe dei principi presso il trono di gloria, un

quale Enoch è trasformato in *Meṭāṭrōn*<sup>63</sup>. Ma anche Michele e Gabriele svolgono una parte, quando negli ultimi giorni saranno inviati a liberare i peccatori dal purgatorio<sup>64</sup>.

L'angelologia delle *Lettere* è perfettamente coerente con il concetto ebraico secondo il quale l'uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio, sia centrale nel Suo progetto. Immagini allegoriche illustrano come l'uomo sia il fine della creazione e gli angeli fossero già all'inizio al suo servizio,<sup>65</sup> per cui la sua

---

superiore dei quattro santi animali, l'ho fatto più alto di tutti gli esseri celesti, 7000 miglia più alto. Di mia iniziativa ho innalzato il suo trono, ecc". È chiaro che questa serie di iperboli riflette la forza di una tradizione che si afferma come autonoma rispetto a quella che si riconosce nei due protettori, Michele e Gabriele, e che pretende di risalire all'autorità di Enoch, il quale già in 1 Enoch in quanto 'scriba di Giustizia' impersona la memoria di Dio, il ricordo di ciò che vien fatto e che sarà pesato il giorno del Giudizio. Enoch può anche personificare il 'giusto' agli occhi di Dio, ma in quanto *Meṭāṭrōn* assume un grado ancora più elevato.

<sup>63</sup> In 3 Enoch 3:2 e 10:3 *Meṭāṭrōn* è il 'principe del mondo', definizione che in PRE 27 spetta a Michele, in accordo con la letteratura apocrifia sia giudaica sia cristiana. È chiaro che per i seguaci della *merkavah* il ruolo di Michele doveva essere trasferito a *Meṭāṭrōn*.

<sup>64</sup> Il fondamento dottrinale dell'idea che il destino dei defunti possa essere modificato o influenzato mediante preghiere, donazioni ecc. è in 2 Maccabei 12:39-45. Non mi risulta che negli apocrifi ebraici vi siano chiari riferimenti a un luogo specifico dove i peccatori possano purificarsi, ma si possono riscontrare somiglianze tra le idee sulla salvezza nel Talmud, nel Midrash e nel Targum e la dottrina del purgatorio. Sulle fonti ebraiche, v. R. Osei-Bonsu, *Purgatory: A Study of the Historical Development* ecc.2012, pubbl. su Academia.edu.

<sup>65</sup> La combinazione delle coppie di lettere S,E e Ch,S allude a ciò che accadde in Eden. "S significa che il Signore li invitò entrambi [Adamo ed

condizione attuale è temporanea. Vi sono nominati alcuni angeli, come *Nagrasniel*<sup>66</sup> il custode del ‘Purgatorio’, secondo la trad. in lingua inglese di N. H. Imber. Il mondo celeste è descritto nella sua forma più dettagliata nella letteratura *hekhalotica*, alla quale 3 Enoch appartiene. La seconda è una conoscenza riservata a pochi, poiché la realizzazione del compito collettivo assegnato ad Israele è sostituita dall’opera del Carro, compito individuale, lavoro interiore, scienza di specialisti. Segno di questo passaggio epocale è il sorgere della figura di מְטַטְרוֹן *Metātrōn*, che sembra quasi nascere dal nulla, come se nell’ebraismo fosse apparso qualcosa di veramente nuovo<sup>67</sup>. Il

---

Eva] ad un banchetto in Eden...*Ch* significa che gli angeli svolgevano le loro mansioni, arrostando le carni e raffreddando il vino, e il serpente, vedendo gli onori resi a loro, ne ebbe invidia”.

<sup>66</sup> Nel Dizionario degli angeli del Davidson troviamo *Nagrasagiel* (*Nasragiel*, *Nagdasgiel*, *Nagazdiel*), “prince of gehinnom (Hell) who showed Moses around when the Lawgiver toured the under-world. [Rf. Midrash Kohen and The Legends of the Jews II, 310.] Cf. Sargiel; also the Sumerian-Chaldean Nergal; e ancora, *Nasargiel* (Nagrasagiel, Nasragiel)—a great, holy, lion-headed angel who, with Kipod and Nairyo Sangha, exercised dominion over Hell. He is to be compared with the Sumerian-Chaldean Nergal. Nasargiel showed Moses around the nether realms on orders from God. [Rf. Ginzberg, *The Legends of the Jews* II, 310]”.

È nominato più di una volta, nella variante *Nigrasniel*, nel Midrash *Aleph Beth*, un testo post-talmudico, dove è uno dei sette ‘principi’ di Gehenna; qui vi compare insieme a *Zaaphiel*, principe di Sheol. Contrariamente a quanto riportato dal Davidson, questo nome non sembra di origine semitica; v. D. F. Middleton, *A Critical Edition of the Midrash Aleph Beth* ecc., 1988.

<sup>67</sup> “The problems associated with Metatron are among the most complicated in early Jewish angelology”, D. Halperin, *The Faces of the Char-*

racconto dell'*angelificazione* di Enoch ci indica una strada; il primo Libro di Enoch (parallelamente a Daniele) include il nucleo portante sia (1) la tradizione dei quattro arcangeli come esseri personali e spirituali, co-reggitori del mondo, (2) l'escatologia messianica in funzione della purificazione dalle ingiustizie, e (3) la base sapienziale-mistica che produrrà, fallito il programma messianico-politico, la letteratura hekhalotica e la mistica della merkavah. I primi due pilastri culmineranno nell'esaltazione di Michele, il terzo conduce a Meṭaṭrōn.

Benché Talmud e aggadah siano relativamente tardi rispetto alla fase creativa dell'angelologia che precede l'enorme espansione testimoniata dagli scritti hekhalotici<sup>68</sup>, essi – in partico-

---

*iot...1988.*

<sup>68</sup> Secondo Herz-Imber che lo tradusse, l'Alfabeto sarebbe stato redatto dallo stesso Rabbi Akiva come testo scolastico, ma è indubbio che molte sue parti sembrano andare al di là di questa intenzione. Nulla prova che sia esistito prima del X secolo. La stessa incertezza vale per 2 Enoch, collocato a seconda degli studiosi tra il I sec. a.C. e il IX d.C. Sarebbe assai utile conoscere con precisione quando fu redatto 2 Enoch, il testo che narra la trasformazione di Enoch in Meṭaṭrōn. I fenomeni di trasformazione in ambito religioso non possano essere ascritti a un momento esattamente precisabile, e la data di redazione di un testo non indica necessariamente l'inizio di una corrente spirituale, ma la metamorfosi di Enoch potrebbe essere un segno dell'affermarsi della mistica del Carro.

In assenza di riferimenti cronologici si può solo riflettere sui possibili significati dei testi. È difficile che il racconto della trasformazione di un profeta, cui si faceva risalire un testo diffuso e autorevole come 1 Enoch, in un angelo fosse solo una creazione letteraria. Ci può essere una connessione con la chiusura del canone ebraico, e se fu così, l'esaltazione di Enoch avrebbe il significato di una riaffermazione della rivelazio-

lare, il *corpus* delle leggende – meritano attenzione, poiché riportano quanto dell'immagine di Michele e degli angeli così come s'era formata nei secoli precedenti fosse compatibile con la sinagoga. In un certo senso, essi contengono ciò che vi è di propriamente giudaico. È anche possibile congetturare che che l'aggadah contenga materiale antico, non contenuto negli apocrifi. Ma, se si prescinde dalle leggende intorno alle sue singole imprese, il carattere di Michele è completamente sviluppato in 1 Enoch, nel *Testamento di Abramo* e nella *Vita di Adamo ed*

---

ne contenuta nel libro a lui attribuito. Che cosa potesse rimanere di questa rivelazione, lo possiamo dedurre dall'assai ragionevole assunzione che la distruzione delle speranze messianico-politiche non abbia scalfito l'immagine di Dio circondato dagli angeli, l'idea che Egli fosse accessibile attraverso di loro, e che la via verso l'alto dei cieli passasse per diversi stadi. La spogliazione di Enoch della sua veste terrena rappresenta bene questo passaggio, per cui si gettano via le fuorvianti e sterili interpretazioni politiche di 1 Enoch per scoprirne il vero, più profondo significato. L'aspetto sapienziale - mistico di 1 Enoch doveva essere presente a comunità ebraiche formatesi ancor prima della predicazione di Gesù, e gli Esseni sono il gruppo più probabile. Ma, oltre le idee di questa setta, gli stimoli che il mondo ellenistico esercitava sugli Israeliti di mentalità più aperta avrebbe favorito riflessioni miranti a scoprire significati più profondi di quello letterale nella Scrittura e nelle tradizioni. Enoch stesso, il profeta anteriore allo stesso Mosè, in possesso di una sapienza ancora più profonda, depositario della stessa memoria di Dio, fu elevato ad un'altezza sovrumana, e la sua 'angelificazione' lo pose vicinissimo alla Presenza, nella forma di Meṭāṭrōn. In un certo senso Meṭāṭrōn sostituì lo stesso Messia, indicando la via da percorrere. Questo passaggio deve aver subito una forte accelerazione in concomitanza con i tragici avvenimenti dal 70 a.C. al 135 d.C., che spinsero la maggior parte degli Ebrei a stringersi intorno ai loro maestri e a consolidare la sapienza tradizionale, ma senza rifiutare quanti cercavano la via mistica.

*Eva*. Altri testi apocrifi, come *3 Baruch* e la *Storia della cattività babilonese* completano il quadro. Il resto non aggiunge nulla di importante, con l'eccezione di 2 Enoch, per via della connessione che pone con il sacerdozio.

Il materiale leggendario concede molto spazio a Michele e agli angeli, facendone il protagonista o almeno il comprimario di racconti che integrano, arricchiscono e reinterpretano o modificano il testo biblico. In rapporto all'*aggadah*, questo appare una sorta di scheletro intorno al quale si sviluppa il corpo di un insieme di narrazioni, metafore del pensiero ebraico medioevale. Questo non è solo riflessione, espansione e commento; nei *midrashim* il nuovo si aggiunge all'antico, in modo da adattare il pensiero alla situazione, storica e culturale, determinatasi verso la fine dell'antichità. Gran parte della 'leggenda' consiste di affermazioni attribuite ad eminenti maestri. Le fonti sono assai numerose; tra le più autorevoli, possiamo citare il *Pirḳê de-Rabbi Eli'ezer*, uno pseudepigrafo attribuito R. *Eliezer b. Hyrcanus*, uno dei più eminenti *tannaim*, al cui insegnamento vien fatto risalire. Sarebbe stato scritto in Italia poco dopo l' 833 d.C.<sup>69</sup>, vale a dire più di sei secoli dopo l'epoca in cui visse R. Eliezer. Non vi è prova che questo grande maestro abbia a sua volta attinto a qualche precedente tradizione, ma sembra certo che la presenza di Michele nell'*aggadah*, dai suoi inizi durante l'era del II Tempio, si sia gradualmente estesa nelle epoche successive fino all'età medievale grazie all'idea che fosse il tutore di Israele e un simbolo dell'identità di tutta la comunità,

---

<sup>69</sup> V. *Jewish Encyclopedia*.

e viceversa l'ampliarsi della sua leggenda ne scandiva l'estendersi della suo prestigio. Ma è chiaro che i rabbini citati nel *Talmud*<sup>70</sup> non fecero concessioni a idee come quelle che – testimone S. Paolo, e, secoli dopo, il Concilio di Laodicea che proibì qualsiasi culto degli angeli – in qualche misura si propagarono nel Cristianesimo. Nei loro scritti compaiono solo Michele e

---

<sup>70</sup> Dal punto di vista di chi cerchi tracce di una qualche personalità o funzione autonoma attribuita a qualche angelo particolare, il Talmud non è certo il primo posto in cui cercare. Esso appare piuttosto come una *raccolta atta a conservare, ma anche a regolamentare la tradizione ebraica, accogliendo solo ciò che può accordarsi con la Bibbia secondo gli insegnamenti rabbinici*. Ciò non toglie che tale accordo appaia spesso forzato, e possa essere funzionale a far accettare ciò che ormai era entrato nel mondo ebraico. Non si dimentichi però che il confronto tra le diverse posizioni su un dato tema doveva conformarsi a regole, quali le 'Quarantanove' o 'Trentadue', che erano già state fissate e accettate. Per un verso, consentivano all'interprete una notevole libertà di spaziare nei suoi commenti; dall'altro, ponevano limitazioni. Si potrebbe concludere che il Talmud rappresenti il termine di un processo di ricomposizione della tradizione ebraica che la mantenesse, ed eventualmente la riconducesse, alla centralità della rivelazione biblica, opportunamente adattata ai tempi; processo che ebbe la sua prima manifesta affermazione con la chiusura del canone e poi con la definizione delle regole per la discussione.

Gli angeli, considerati in generale e in forma anonima, compaiono quasi cento volte nel Talmud Palestinese. Si espongono, in qualche luogo, alcune loro caratteristiche; in qualche passo si fa riferimento ad episodi non riportati nella scrittura dove compaiono angeli (es. a pag. 4676 di Neusner, cit. *supra*); non mancano sporadici riferimenti a storie estranee alla scrittura (es. pag 917 e segg; poi 1971, 4647, 5696). 'Satana' è citato una ventina di volte, per lo più appoggiandosi a passi della Scrittura o anche con citazioni letterali; in nessun modo gli si concede una dimensione che ne faccia un principio metafisico, qualcosa di origi-

Gabriele tra gli angeli ‘della Presenza’ come incaricati della protezione di Israele, e non manca l’avviso di non ricorrere a preghiere a loro indirizzate, dato che vanno rivolte a Dio soltanto. Tuttavia, il ruolo degli angeli nell’*aggadah* è ancora più accentuato di quanto già non fosse nella letteratura apocrifia, senza arrivare all’angelologia dei testi *hekhalotici* che invece indulgono su una pletera di nomi e incarichi. La prima riconosce la superiorità di Michele, questi di Metatron, ed è corretto chiedersi se entrambi non avessero la funzione di colmare un vuoto. Il Michele del cap. 68 di 1 Enoch non è un inciso isolato, un passo estemporaneo; sia pure sporadicamente, lui o altri protestano, e intervengono, ma a favore di Israele. Contro di lui parla ed opera *Samael*, e quindi Michele e Samael sono in perenne conflitto tra di loro.

---

nario. Il *Beliar* o simili di certi testi apocrifi non ha nessuna cittadinanza nel sistema talmudico.

Si citano alcune categorie di angeli, in particolare gli *angeli assistenti*, i serafini, gli *angeli della distruzione* (due citazioni di questi ultimi, pagg. 4188 e 8644, sempre appoggiandosi alla Scrittura), l’*angelo della morte* del quale abbiamo dodici occorrenze e che non ha sostegno nella Scrittura. Questa figura in effetti richiama il *Testamento di Abramo*, che verosimilmente dovette essere tenuto in considerazione sia pure sotto traccia, per via del personaggio stesso cui faceva riferimento, e per la parte essenziale che vi svolgeva Michele; ma anche la Morte stessa vi svolgeva una parte pure importante, giacché Dio stesso – non essendo riuscito Michele a condurre l’anima di Abramo a Dio per l’opposizione di quello – la inviò ad Abramo per ottenerne l’anima. Possiamo notare in margine che l’Angelo della Morte ebbe un certo rilievo nella letteratura cristiana copta.

Gli angeli di cui si fa il nome sono anzitutto quelli citati esplicitamente nella Bibbia canonica, ma in qualche *midrash* ne troviamo altri. Quanto alla loro funzione, oltre a cantare le lodi di Dio, scendono fra gli uomini per svolgere incarichi loro assegnati. In sostanza, sembra che i rabbini abbiano ben operato al fine di evitare il proliferare di idee dispersive o culti particolari integrando nel quadro monoteista la pluralità delle potenze celesti. Ma il male richiede una spiegazione, e la possiamo trovare nella trasgressione degli angeli ‘Vigilanti’, che quindi potevano agire in autonomia; altrimenti, tutto deriva dal peccato dell’uomo. Questa soluzione non appariva più sufficiente in 1 Enoch, ma fu ripresa con forza dopo i disastri del I e II secolo. Da tutto ciò possiamo dedurre che, nell’ambito dell’ebraismo a partire dal II secolo d.C., si debba escludere vi sia stata una qualche possibilità di sviluppare o conservare una ‘tradizione micaelica’ forte e ben caratterizzata da un culto particolare manifesto come nel cristianesimo. Non si impose nell’immaginario dei credenti e nella pratica religiosa attraverso la dedizione di santuari, feste, cerimonie come processioni, venerazione di immagini, celebrazioni di apparizioni, miracoli, rivelazioni; ma la tradizione micaelica *esisteva* e si manifestò in modo più evidente là dove venne a mancare il controllo dei rabbini, cioè nel cristianesimo.

Le leggende sulle imprese di Michele e Gabriele non contengono solo delle ingenue rappresentazioni a scopo di edificazione; il loro significato non è immediato<sup>71</sup> e oltrepassa l’interpre-

<sup>71</sup> Non bisogna però confinare Michele e Gabriele nella dimensione della narrazione, o della metafora, come se l’*aggadah* ne racchiudesse tutto

tazione letterale. Esse hanno la forma della metafora, e affiancano la letteratura esoterica, che non riguarda principalmente la figura di Michele, ma quella di Metatron. Il confronto – contrasto tra le due correnti dell’ebraismo medievale ci dimostra che Michele è il custode della tradizione antica essenzialmente nella sua dimensione esoterica.

---

il significato. Nella storia dell’ebraismo attraverso i secoli gli angeli hanno avuto e hanno una funzione nello sviluppo spirituale. In un articolo sull’ Arcangelo Michele R. *David Cooper* così si esprime: “Angelology, the study of angels, has always been of particular interest to mystics who believed that the more we understand how angels function, the more we will be able to interact and work with them. Some of the earliest known mystics in the Jewish tradition were the Essenes, who lived in Qumran. They developed an elaborate system of guardian angels that were represented as heavenly princes... we will center our inquiry on a small number of the most frequently mentioned angels in the oral tradition, including the archangels: Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, and the special angels Metatron, Sandalphon and Elijah. We will also take a detailed look at the Angel of Death, as well as the Shekhina. Each of these angelic archetypes has unique qualities, and, as we will see, each can be called upon to imbue an individual with certain powers...The name “Michael” in Hebrew literally means, “Who is like God (El)?” The archangel Michael (pronounced in Hebrew “Meh-khi-ayl”) is envisioned as “standing” to the right of the throne of God, and indeed, this angel is considered in many ways as the right hand of God.

In kabbalistic terms, the right hand of God represents mercy and loving-kindness... With imagination or simply thinking about experiences which have the qualities of mercy and loving-kindness, one can shift one’s mood and sensitivity in this direction. In essence, when we do this, we are invoking a sense of presence that we can actually feel. We are softened in this process, more relaxed, more open” ...

In sintesi: L’angelologia ha una base esperienziale, già esplorata e sistematizzata dagli Esseni. Ciascuna delle potenze angeliche può essere in-

---

vocata allo scopo di acquistare certi poteri. Michele è associato a misericordia e benevolenza, e l'immaginazione può spostare la mente in quella direzione. In queste pratiche noi evochiamo una 'sensazione di presenza' che possiamo avvertire. Il rabbi suggerisce che tale percezione è la realtà degli angeli, la loro concreta esistenza.

"As a first step, there is no need to go further than simply to discover how to cultivate the experience of being at ease and at peace. This usually leads to a feeling of open heartedness. When such a feeling happens, we can associate it with the name: Michael. Through repetition, this association can be created in a short time so that all we need do is think of the name Michael, and our mood rapidly shifts. (Be sure to keep the association with *Archangel Michael*, a vision we will develop, rather than to any human Michael you may know.) The experience of this archangel is *not* like having someone else in the room, it is more the experience that would be expressed by saying: "I am feeling open and loving right now"... Estratto da R. D. Cooper, *The Archangel Michael* [2193 The Archangel Michael — Rabbi David Cooper](#).

## EBREI E CRISTIANI

Michele difensore e intercessore – capo degli angeli – psicologo – sacerdote celeste – negli ultimi giorni.

In una certa misura, l'immagine che ebrei e cristiani ebbero di Michele a partire dalla tarda antichità e durante il medio evo era definita ancor prima della separazione tra ebrei e cristiani. L'analisi degli apocrifi lo conferma, fino ad una certa misura.

Vediamo i caratteri attribuiti a Michele nelle rispettive tradizioni. Fondamentalmente, sono:

*Principe e quindi difensore, protettore, avvocato di Israele.* Vi è continuità tra cristiani ed ebrei su questo punto, dato che la Chiesa proclama di essere il 'vero' Israele e ne eredita la funzione di proprio difensore, salvo che il carattere nazionale dell'ebraismo e quello universale della Chiesa implicano raffigurazioni ben distinte dell'immagine dell'Arcangelo. La prima esplicita testimonianza al riguardo è in Daniele; nei MMSS di Qumrân è il 'Principe della Luce' nella guerra contro i 'figli delle tenebre'. I Enoch lo descrive anche come intercessore, ma in nessun luogo specifica apertamente che sia il protettore di qualche nazione in particolare<sup>72</sup>. In seguito, la tradizione rabbinica accolse pienamente l'idea che Michele fosse il tutore

---

<sup>72</sup> Nei MMSS ritrovati a Qumrân, l'unico passo che potrebbe intendersi in tal senso (cap. 20) manca. In ogni caso, l'Enoch Etiope non fa riferimento esplicito a Israele in nessuno dei passi che coinvolgono Michele. Così anche nei frammenti greci pubblicati da Bouriant (1892): *μικαηλ...ο επι λαου αγαθων τετραγμενος...* (20:5-6).

della nazione (insieme a Gabriele), rappresentandolo come difensore di Israele contro *Samael*, l'accusatore, il nemico. A questa funzione si collega quella di *intercessore*, anch'essa comune ad entrambe le tradizioni.

*Capo delle schiere celesti.* Presente in entrambe le religioni, questa funzione fu molto accentuata nel cristianesimo della tarda antichità e altomedievale; verosimilmente è un'estensione della sua qualità di difensore della comunità, prima di Israele, poi della Chiesa, il nuovo Israele. Nel cristianesimo orientale assunse spesso un ruolo paragonabile a quello di primo ministro, forse per contaminazioni gnostiche; nell'ebraismo, divideva la posizione di preminenza con Metātrōn, e con gli altri tre 'angeli della Presenza' o del 'Cospetto', Gabriele in particolare, ma resta comunque il primo degli arcangeli<sup>73</sup>. Nella Bibbia, il riferimento più noto è Ap 12:7-8, ma è chiamato *archistràtegos* in più testi: 2 Enoch, Recensione lunga del Testamento di Abramo, Apocalissi della Vergine, di Baruch, 'greca' di Esdra ecc., queste tutte di origine cristiana. In alcuni testi ebraici (specialmente, 3 Enoch) presiede il settimo e più alto Cielo,

---

<sup>73</sup> Anche in 1 Enoch la sua posizione di preminenza non è chiaramente definita, pur potendosi evincerla dall'insieme. Per es., l'elenco dei sei (nella maggior parte delle recensioni) arcangeli che vigilano su ciò che avviene nel mondo, inizia con Uriele, seguito da Raffaele, Raguel, e poi Michele; Gabriele è il sesto. Ma non vi è un 'ordine di importanza' costante in 1 Enoch.

‘*Ārābōt*<sup>74</sup>, ma la sua residenza è piuttosto *Zābul*<sup>75</sup>, dove sono la Gerusalemme celeste e il Tempio.

*Guida delle anime.* Secondo la tradizione cattolica, assiste i morenti, difende le anime nel giudizio particolare e le conduce in Paradiso. I riferimenti migliori sono le Vite di Adamo ed Eva, i Testamenti dei Tre Patriarchi, la Storia di Giuseppe il Falegname. Questa funzione non è chiaramente definita

<sup>74</sup> Michele è in relazione con *Ārābōt* in leggende ebraiche riportate da L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*. Giunte in *Ārābōt*, dopo esser passate attraverso sette portali, le anime di coloro che vissero piamente son trasformate in angeli. L’anima meritevole è ammessa nel Tempio celeste e Michele la presenta a Dio, poi la conduce al settimo portale, *Ārābōt*. Michele è raffigurato come ‘psicagogo’; vi è una (vaga) somiglianza con la sorte delle anime nell’antico Egitto.

Secondo un’altra leggenda, Giacobbe lottò contro Michele, che lo pregò di lasciarlo andare, temendo che gli angeli di *Ārābōt* lo avrebbero distrutto col fuoco se non vi fosse stato presente per cantare le lodi a Dio all’ora dovuta.

<sup>75</sup> L’ordinamento dei sette cieli secondo *Chagigah* 12b è il seguente. L’unico visibile agli uomini è il primo (*Wīlōn*) ; il secondo (*Rāqīa*) contiene i pianeti; nel terzo (*Shāḥāqīm*) si produce la manna; nel quarto (*Zābul*) Michele è sommo sacerdote del Tempio nella Gerusalemme celeste e offre in sacrificio le anime pie; nel quinto (*Mā’ōn*) risiedono le schiere celesti, che durante la notte cantano lodi al Signore; il sesto (*Mākōn*) è un luogo misterioso, sotto la supervisione di *Meṭāṭrōn*, dove hanno origine la maggior parte dei problemi e dei castighi ordinati per gli abitanti della terra; il settimo (*Ārābōt*), ripieno di ciò che è bello e buono, è dove Dio farà rivivere i morti nel giorno della risurrezione, e dove sono le anime pie, e quelle dei non nati, e dove soprattutto è il Trono di Dio circondato dai serafini, dagli ‘ofanim’, dai sacri *ḥayyōt* (le quattro creature viventi che apparvero a Ezechiele insieme al Carro celeste, in Ez 1), e dagli angeli suoi ministri. Si veda L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* vol 1, pp. 9-10. Philadelphia 1913.

nell'ebraismo, se pure non è elaborazione relativamente tarda, non documentata negli apocrifi, ma un apporto di origine pagana<sup>76</sup> (il che spiegherebbe lo scarso riscontro nell'ebraismo). Potrebbe essere un'estensione del ruolo di accompagnatore e guida del veggente verso l'alto dei cieli, ampiamente attestato nella letteratura apocrifia ebraica e cristiana, cui s'aggiunge la funzione di difensore dell'anima del defunto, conseguenza o reinterpretazione del suo costante *conflitto con Satana*. L'affermarsi della funzione 'psicagogica' si giustificherebbe assimilando il *post mortem* ad una visione mistica, nel senso che il viaggio celeste è uno sguardo nel mondo che verrà e al pari di questo esige un assistente che guidi l'anima verso la meta.<sup>77</sup>

*Difensore, protettore dell'uomo.* Questo aspetto si unisce al precedente; Michele si oppone a Satana in quanto responsabile del destino delle anime dei giusti, del bene dell'uomo e della difesa del Cielo dalla volontà del maligno ed è comune a tutte e

---

<sup>76</sup> Presso i cristiani gli angeli sostituirono, sul finire dell'era antica, le funzioni delle divinità pagane; la funzione psicagogica era stata propria di Hermes / Mercurio, che era pure il messaggero degli dei. In Egitto, un compito simile era assegnato ad Anubis. Era naturale che fossero sostituiti da un angelo, e dal più popolare, date le sue qualità di intercessore, e anche guaritore.

"The idea that Michael is the Charon of individual souls, which is common among Christians, is not found in Jewish sources, but that he is in charge of the souls of the just appears in many Jewish writings", v. la voce *Michael* in *Jewish Encyclopedia*.

<sup>77</sup> V. N. Mladineo, *Abramo e la Morte* (2014), a proposito del Testamento di Abramo: "non si occupa solo delle esclusive speculazioni mistiche con le quali alcuni cercano di conoscere il mondo dell'aldilà, ma si tratta dell'ultima 'esperienza mistica', che è la morte".

due le tradizioni, ma di quella ebraica in modo particolare. Probabilmente è quello originario, ed è quasi costante negli apocrifi giudaici e giudaico-cristiani, ma anche nell'*Apocalisse di Paolo*; nel cristianesimo con il consolidarsi del culto di Maria Vergine e dei santi protettori, questo ufficio venne condiviso con molte altre figure e assunse più rilievo quello del difensore della Chiesa.

Tutti i punti di cui sopra hanno un riscontro esplicito nei testi cristiani della tarda antichità, ma in particolare il secondo e il quarto specie negli scritti omiletici. Il primo, derivato dal giudaismo post-esilico, come anche il secondo, si affermò parallelamente al consolidarsi dello stretto rapporto tra Stato e Chiesa nell'ambito prima del tardo impero romano e bizantino, e poi della crescente autonomia e importanza del papato in Occidente. Inoltre, l'aspetto militare esercitò una certa attrattiva sulle aristocrazie guerriere, specie tra i Longobardi, che videro in lui un successore di Odino.

*Sacerdote celeste.* È una figura essenzialmente ebraica. Numerose sono le fonti che, oltre al Talmud, attestano l'esistenza di un Tempio celeste<sup>78</sup> controparte di quello costruito sulla ter-

---

<sup>78</sup> Vi sono i riferimenti nella Scrittura: Ps 10:5, Ps 101:20, Ps 150:1 (secondo la numerazione della *Vulgata*), ma il primo è il più esplicito; si è proposto che anche altri passi alludano al tempio celeste. Nel N.T. leggiamo, in Eb. 9:11-12: "Cristo invece, venuto come sommo sacerdote di beni futuri, attraverso una Tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano di uomo, cioè non appartenente a questa creazione, <sup>12</sup>non con sangue di capri e di vitelli, ma con il proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario, procurandoci così una redenzione eterna", con riferimento alla Tenda del Santo dei Santi del santuario terreno. In

ra, nella Gerusalemme celeste<sup>79</sup> e in quella terrestre rispettivamente. Vi sarebbero offerti gli stessi sacrifici e cantati gli stessi inni. Tutto ciò che riguarda il Tempio e l'altare celesti è descritto nel trattato *Zevachim* ('Sacrifici') del Talmud, un testo assai lungo, che riporta una sola citazione di Michele mentre offre

---

questo luogo si contrappone la Tenda del santuario, che ne chiudeva l'accesso, alla Tenda che dà accesso al santuario celeste. Eb 9:23-25: "Era dunque necessario che i simboli delle realtà celesti fossero purificati con tali mezzi [quelli del culto nel tempio terreno, N.d.A.]; le realtà celesti poi dovevano esserlo con sacrifici superiori a questi. <sup>24</sup>Cristo infatti non è entrato in un santuario fatto da mani d'uomo, figura di quello vero, ma nel cielo stesso, per comparire ora al cospetto di Dio in nostro favore, <sup>25</sup>e non per offrire se stesso più volte, come il sommo sacerdote che entra nel santuario ogni anno con sangue altrui." L'Ap. di Giovanni cita l'altare celeste (Ap 6:9) all'apertura del quinto sigillo, che dei due altari del tempio è quello del sacrificio; più oltre, al cap. 8: "Quando l'Agnello aprì il settimo sigillo, si fece silenzio in cielo per circa mezz'ora. <sup>2</sup>Vidi che ai sette angeli ritti davanti a Dio furono date sette trombe.<sup>3</sup>Poi venne un altro angelo e si fermò all'altare, reggendo un incensiere d'oro. Gli furono dati molti profumi perché li offerisse insieme con le preghiere di tutti i santi bruciandoli sull'altare d'oro, posto davanti al trono. <sup>4</sup>E dalla mano dell'angelo il fumo degli aromi salì davanti a Dio, insieme con le preghiere dei santi. <sup>5</sup>Poi l'angelo prese l'incensiere, lo riempì del fuoco preso dall'altare e lo gettò sulla terra: ne seguirono scoppi di tuono, clamori, fulmini e scosse di terremoto." Ap 11:19: "Allora si aprì il santuario di Dio nel cielo e apparve nel santuario l'arca dell'alleanza. Ne seguirono folgori, voci, scoppi di tuono, terremoto e una tempesta di grandine." Altri riferimenti sono in Ap 14:18-19, 15:5-8.

È evidente che l'Apocalisse giovannea accoglie pienamente l'idea del Tempio celeste, di cui quello terreno è una copia provvisoria, ma in un contesto diverso dalla *Lettera agli Ebrei* e non di conservazione del

sacrifici<sup>80</sup>. Un'altra tradizione, che ebbe poi grande successo presso i cabalisti, pone Michele nel cielo più alto, 'Aravôth (v. 2 e 3 Enoch), sempre conservando la funzione di grande sacerdote celeste<sup>81</sup>.

È chiaro che i riferimenti biblici sul Tempio celeste sono alquanto scarni, e ancor meno - in realtà, nulla - giustifichereb-

---

mondo, ma del suo dissolvimento alla fine dei tempi. Nulla, dalla lettera del testo, e ancor più considerandone il significato, autorizzerebbe a vedere Michele in uno degli angeli officianti all'altare. Tutta la cerimonia, se così la possiamo chiamare, richiama il sacrificio di Cristo, nel senso che ne è la trasposizione sul piano celeste.

<sup>79</sup> La 'Gerusalemme celeste' non va confusa con la Nuova Gerusalemme' di Ezechiele 40-48, che è il racconto di una visione del Tempio che dovrà essere costruito e della città che dovrà ospitarlo. La descrizione del Tempio che sarebbe venuto è estremamente dettagliata, e viene da Dio stesso, come la definizione delle forme del culto, dei compiti dei sacerdoti, e di quanto spetta alle tribù di Israele. La visione fu data al profeta "Al principio dell'anno venticinquesimo della nostra deportazione, il dieci del mese, quattordici anni da quando era stata presa la città", Ez 40:1.

<sup>80</sup> La citazione è di *R. Elazar b. Shamu'a*, spesso citato negli scritti rabbinici, allievo di Rabbi 'Āqībā'. Più recente è la descrizione dei sette cieli di *Šim'ôn ben Laqīš* (ca. 200 – ca. 275), in *Chagigah* 12b, che ha avuto vasta risonanza nella cosmologia tradizionale degli Ebrei; così descrisse *Zəḇul* nei termini seguenti: "è luogo dove si trovano la Gerusalemme celeste e il Tempio celeste, e dove è edificato l'altare celeste, stando di fronte al quale l'angelo Michele, il gran sacerdote, offre sacrifici, come è stabilito: 'Io ho edificato una casa sicura di *Zevul* per Te, un posto perchè Tu vi dimori per l'eternità (1 Re 8:13).'" La frase è pronunciata da Salomone, quando fece trasportare l'arca dell'alleanza nel Santo dei Santi. In 1 Re 8:10 e segg. leggiamo: "Appena i sacerdoti furono usciti dal santuario, la nuvola riempì il tempio <sup>11</sup>e i sacerdoti non poterono rimanervi per compiere il servizio a causa della nube, perchè la gloria del Signore riempiva il tempio. <sup>12</sup>Allora Salomone disse: "«Il Signore ha deciso di abitare sulla

be l'attribuzione a Michele di una qualche funzione sacerdotale, solo in base a quelli. Abbiamo invece indizi in tal senso, e forse qualcosa di più, se esploriamo gli scritti apocrifi: 2 Enoch in particolare, ma forse anche 1 Enoch, e lo stesso Libro di Daniele, cui dovremmo aggiungere l'*Apocrifo di Geremia*<sup>82</sup>. Nella tradizione cristiana, la realtà del Tempio celeste è ben più fon-

---

nube.

<sup>13</sup>Io ti ho costruito una casa potente, un luogo per la tua dimora perenne». Salomone si riferiva al tempio da lui fatto costruire, ma Shim'on bar Lakish dimostra che è un luogo celeste citando Isaia 63:15: "Guarda dal cielo e osserva dalla tua dimora santa e gloriosa"; è un metodo anche altrove applicato, e accettato, quello di ottenere un senso unendo due frasi inserite in contesti diversi, spiegando la Scrittura in base a relazioni non evidenti se non all'esegeta. 'Zəbul' allude a elevazione, dignità, proiezione verso l'alto.

<sup>81</sup> Nel *Seder Gan 'Eden*, ovvero Ordinamento del Giardino dell'Eden (un testo escatologico cabalistico attribuito a Rabbi Moses de León [Spagna ca.1240 – 1305]), leggiamo: "...nel firmamento di 'Aravôth sta Michele il gran principe, e là davanti a lui vi è un altare, e sono offerte su quell'altare tutte le anime dei giusti..."; così anche secondo altri trattati cabalistici (*Yalqûṭ Ḥadaš*, Nešamôth, n. 31; *Rešît Ḥokmah*, cap. iii). In *Yalqûṭ Ḥadaš* e in *Mal'akîm* ("Angeli") n. 19 Michele viene identificato con Melchisedec; le parole "e il sacerdote lo dichiarerà puro" (Lev XIII. 23) sono spiegate nel *Tiqqûnê ha-Zohar* (fol. 2b) come riferite a Michele, il sommo sacerdote, che agisce come rappresentante della clemenza. Michele, il sommo sacerdote, è il portabandiera di Dio (Joseph ben Gikatilla, *Ša'arê Ôrah*, p. 60c).

<sup>82</sup> In nessuno di questi testi è detto esplicitamente che Michele svolga funzioni di sacerdote celeste, ma una sua relazione con l'istituzione sacerdotale in 2 Enoch è innegabile nei capitoli finali. Per quanto riguarda 1 Enoch, tale ipotesi nasce dal sospetto che in molte parti, fino al cap. 69, si faccia velata (per noi moderni) allusione ai disordini politici in Israele durante il periodo al quale risalirebbe la compilazione di buona

data dai numerosi passi dell'Apocalisse di Giovanni; in compenso, nulla sembra indicare che per la Scrittura Michele vi svolga qualche parte, che sarebbe piuttosto da assegnare a Gesù Cristo (v. la Lettera agli Ebrei), e lo stesso vale per il Giudizio finale.

---

parte del testo, che coinvolsero i grandi sacerdoti. Daniele profetizza che “in quel tempo sorgerà Michele’, il che (ammesso che Daniele sia posteriore) sembra riferirsi all’insurrezione dei Maccabei, iniziata da un anziano sacerdote di nome Mattatia (*Mattityāhū ha Kōhēn ben Yōhānān*, m. 166 o 165 a.C.). Richiesto di compiere il sacrificio secondo i decreti di Antioco IV, oppose un deciso rifiuto; allora “Terminate queste parole [di Mattatia], si avvicinò un Giudeo alla vista di tutti per sacrificare sull’altare in Modin secondo il decreto del re. <sup>24</sup>Ciò vedendo Mattatia arse di zelo; fremettero le sue viscere ed egli ribollì di giusto sdegno. Fattosi avanti di corsa, lo uccise sull’altare; <sup>25</sup>uccise nel medesimo tempo il messaggero del re, che costringeva a sacrificare, e distrusse l’altare...<sup>27</sup>La voce di Mattatia tuonò nella città: «Chiunque ha zelo per la legge e vuol difendere l’alleanza mi segua!». <sup>28</sup>Fuggì con i suoi figli tra i monti, abbandonando in città quanto avevano.<sup>29</sup>Allora molti che cercavano la giustizia e il diritto scesero per dimorare nel deserto <sup>30</sup>con i loro figli, le loro mogli e i greggi...”; 1 Maccabei, 2:23 e segg.

L’accostamento di Michele e Mattatia è stabilito nella stessa Scrittura, e non stupisce affatto se si considera che, nella situazione determinatasi dopo la morte di Alessandro il Macedone, e specialmente per le profanazioni e le apostasie che ebbero luogo soprattutto nelle città, l’unica autorità morale rimasta a chi non avesse inteso piegarsi alle ordinanze regie fossero proprio i sacerdoti refrattari. Dopo la definitiva distruzione del Tempio nel 70 d.C., e la fine dei progetti di riscossa nazionale nel 135 d.C., non essendovi più un’autorità politica e un culto centrali, la funzione sacerdotale fu trasferita a un arcangelo, Michele appunto, che già era riconosciuto come ‘principe’ della nazione, prevalendo in forza di ciò su Melchisedec. Invece, in Eb 7:1-3 leggiamo: “Questo Melchisedec, re di

Infine, possiamo considerarlo anche come *insegnante*, una funzione marginale rispetto alle precedenti, in due versioni distinte; nella *Vita di Adamo ed Eva*, uno scritto in Latino di matrice ebraica ma con apporti cristiani, Michele soccorre i progenitori cacciati dal paradiso terrestre in vari modi, tra i quali l'insegnamento dell'agricoltura. In leggende ebraiche fu maestro di Mosè. Nell'*Apocalisse di Mosè*, il cui svolgimento è parallelo alla *Vita* ma è scritta in Greco, si afferma (1:1) che la storia di Adamo ed Eva fu rivelata a Mosè da Dio stesso quando ricevette le Tavole della Legge, essendo già stato istruito dall'Arcangelo Michele.

Vi sono altri punti di concordanza tra le due tradizioni, ma di minore importanza, interessanti perché implicano un'origine comune; p. es. la leggenda secondo cui suonerà la tromba quando saranno aperte le tombe e i morti risorgeranno: nella *Institutio Michaelis* suonerà la tromba che annunzia la fine del

---

Salem, era sacerdote del Dio altissimo. Egli andò incontro ad Abraamo, mentre questi ritornava dopo aver sconfitto dei re, e lo benedisse. <sup>2</sup>E Abraamo diede a lui la decima di ogni cosa. Egli è anzitutto, traducendo il suo nome, Re di giustizia; e poi anche re di Salem, vale a dire Re di pace. <sup>3</sup>Senza padre, senza madre, senza genealogia, senza inizio di giorni né fin di vita, reso simile quindi al Figlio di Dio, egli rimane sacerdote in eterno". Ma anche nell'ebraismo, e soprattutto in Egitto, vi furono correnti che ne esaltarono assai la figura.

Se l'unzione è una tipica funzione sacerdotale, Michele assume il ruolo di sacerdote in 2 Enoch, e nell'*Apocrifo di Geremia*, nel quale il profeta unge Nabucodonosor, che ivi è strumento della volontà divina. Ma questo scritto, pur essendo di matrice giudaica, contiene influssi cristiani: non è chiarissimo che possa testimoniare l'attribuzione di una funzione sacerdotale a Michele nell'ambito dell'ebraismo.

mondo e nella *Seconda Apocalisse di Giovanni il Teologo* Michele e Gabriele suoneranno i corni al cui suono risorgeranno i morti. Talvolta Michele è raffigurato in possesso di questo strumento, ma per chiamare a raccolta gli angeli, come p. es. nel *Testamento di Isacco* e nell'*Institutio Michaelis*. Nel *Vangelo di Bartolomeo* adopera la *tromba della potenza* per evocare *Belial*. Si tratta di rappresentazioni cristiane o giudaico-cristiane per lo più tarde (dal II sec. d.C. in avanti) che probabilmente pescano in leggende a loro contemporanee o di poco anteriori, ma che provano la continuità delle credenze nella presenza mediatrice degli angeli nella più tarda antichità. La versione ebraica è scritta in '*Otot ha-Mašiah*'<sup>83</sup>, 'I Segni del Messia', la cui prima stampa risale al 1526<sup>84</sup>: all'ottavo segno, l'Arcangelo Michele soffierà tre volte lo *shofar* (un corno di montone, come attesta Is 27:13), di nuovo al nono e al decimo lo farà suonare una volta.

Il confronto tra le tradizioni cristiane ed ebraiche rivela una vasta sovrapposizione di temi in relazione all'angelologia in generale. Se ci limitiamo alla figura di S. Michele, possiamo concludere che concordano quando lo considerano un difenso-

---

<sup>83</sup> Pubblicato da A. Jellinek, 1853-77. Vedi la trad. inglese in J. C. Reeves, '*Otot ha-Mašiah (Signs of the Messiah)*' in [Research Projects» Trajectory in Near Eastern Apocalyptic](#).

<sup>84</sup> Il testo cita più volte *Armilos* come l'Antimessia, già nominato nell'*Apocalisse di Zorobabele*, testo escatologico-messianico risalente a non prima del VII secolo, ma forse posteriore e comunque non databile con precisione. Sembra che *Armilos* sia corruzione di Eraclio, imperatore dei Greci agli inizi del VII secolo; ma sono state proposte altre derivazioni (*Romulus, Ahriman...*)

re, un protettore e un intercessore. Benché secondo i rabbini non si debbano indirizzare preghiere agli angeli<sup>85</sup>, un esame approfondito delle fonti del Talmud rivela che nella tarda antichità questa proibizione non fosse rigorosamente rispettata. La distanza tra cristiani ed ebrei al riguardo doveva quindi essere alquanto minore di quanto non lo fosse in seguito e tuttora. La differenza starebbe comunque nell'osservanza rigorosa del culto a Dio soltanto, piuttosto che nell'idea che i fedeli avevano intorno agli angeli. Analogie ma anche differenze emergono quando si tratta del posto occupato in Cielo. Il primato di Michele sugli angeli non ha rivali nelle confessioni cristiane, e a ciò potrebbe aver contribuito la gerarchia ecclesiastica, che ha operato per dare forma definitiva a quella angelica<sup>86</sup>; i rabbini posero Gabriele quasi sullo stesso livello e nei testi esoterici ebraici sono esaltati Metatron, Qafsiel. Nelle stesse Chiese vi sono differenze; in quelle orientali prevale l'immagine del

<sup>85</sup> Il Talmud Palestinese, nel trattato *Berakhot* ('Preghiere'), 9:1, 13a, si pronuncia come segue: "Se qualcuno è in difficoltà, non dovrebbe invocare gli angeli Michele o Gabriele. Ma egli dovrebbe invocare Me, e io gli risponderò immediatamente. Riguardo a ciò, [il Signore dice:] 'Tutto quello che si chiede nel nome del Signore sarà adempiuto'[Gioele 2:32]". Nei *Tredici Principi della Fede* secondo Maimonide è stabilito che "Credo in tutta fede che il Creatore soltanto – Benedetto sia il Suo Nome – sia lecito pregare, e non sia lecito pregare chiunque altro".

Sull'argomento v. Meir Bar-Ilan, *Prayers of Jews to Angels and Other Intermediaries during the First Centuries of the Common Era* pubbl. su [Academia.edu](http://Academia.edu).

<sup>86</sup> L'angelologia oggi accettata in ambito cristiano divide gli angeli in nove 'cori' ripartiti in tre gerarchie. Essa ricalca lo schema elaborato dallo Pseudo-Dionigi l'Areopagita, che non coincide con quello dei sette arcangeli.

grande dignitario, in quelle occidentali quella del grande guerriero, riflettendo chiaramente le rispettive forme di governo.

In generale, sembra che nel cristianesimo gli siano state attribuite più qualità e funzioni, anche per l'argine di un monoteismo più rigido in ambito ebraico. Se volgiamo l'attenzione alla situazione attuale, vediamo che nelle confessioni protestanti vengono spesso poste questioni di tipo prettamente teologico sulla base della lettura personale della Bibbia e attraverso analisi dettagliate dei singoli passi e dei rapporti tra luoghi diversi, per lo più attraverso una interpretazione immediata del testo; in quest'ottica, può aver senso chiedersi se un certo angelo, non esplicitamente nominato nella Bibbia, sia Michele, o no. Indagini del genere sono state condotte anche nell'ebraismo, mentre nel cattolicesimo e tra gli ortodossi prevale piuttosto l'aspetto devozionale e culturale.

INDICE

## LE FONTI EXTRA-BIBLICHE

Leggende raccolte da Ginzberg – loro confronto con gli apocri-fi – *aggadah* e *pseudepigrapha*.

Con la locuzione ‘fonti extra-bibliche’ s’intende l’insieme delle leggende, degli scritti apocrifi, della produzione da parte cristiana come omelie, atti dei martiri, ecc. e di quella ebraica, ovvero il Talmud e gli scritti mistici (testi hekhalotici e cabalistici). Il Talmud e le leggende ebraiche esaltano il carattere nazionale, essoterico dell’Arcangelo e degli angeli. Le leggende costituiscono un campo sterminato, ma la loro origine è spesso oscura. Quelle che ci interessano dovrebbero risalire alla tarda antichità o prima; ne troviamo le tracce negli *aggadot*, ‘racconti’, sing. *aggadah*, nella misura in cui incorporano il folclore.

L’esame della vastissima raccolta di Louis Ginzberg può darci una prima idea dell’importanza di Michele e degli arcangeli nella cultura ebraica. Nel primo volume, che raccoglie i racconti<sup>87</sup> relativi al periodo dalla Creazione fino a Giacobbe, vi

---

<sup>87</sup> “The *haggadah* is popular in the double sense of appealing to the people and being produced in the main by the people”, è detto nella prefazione. Sarebbe però un grave errore intendere in senso riduttivo la letteratura *aggadica*, come se fosse solo un insieme di pie leggende edificanti inventate espandendo con la fantasia la molto più essenziale Scrittura. Lo stesso Ginzberg ammonisce che “The teachers of the *haggadah*, called Rabbanan d’Aggadta in the Talmud, were no folklorists, from whom a faithful reproduction of legendary material may be expected. Primarily they were homilists, who used legends for didactic purposes, and their main object was to establish a close connection between the Scripture and the creations of the popular fancy, to give

sono 92 citazioni di Michele, 26 di Gabriele, 10 di Raffaele, 2 di Uriele. Nel secondo, che spazia da Giuseppe all'Esodo, abbiamo, seguendo lo stesso ordine, rispettivamente 7, 18, nessuna e ancora nessuna; nel terzo, dall'Esodo alla morte di Mosè, 18, 16, 2, 2; nel quarto, da Giosuè ad Ester, 11, 14, 1, 1. I voll 5, 6, 7 contengono solo note e l'indice. L'opera non comprende tutta l'estensione della Scrittura, ma il suo esame ci consente di confrontare parte del materiale leggendario con il contenuto della Bibbia e degli apocrifi, consentendoci di riconoscere quanto di ciò che in essi si trova<sup>88</sup> corrisponde alle leggende riportate nella Mishnah, nel Talmud e nel Midrash.

---

the latter a firm basis and secure a long term of life for them”.

<sup>88</sup> “Jewish legends appear also in those of the Church, certain Jewish works repudiated by the Synagogue were accepted and mothered by the Church. This is the literature usually denominated apocryphal-pseudepigraphic. From the point of view of legends, the apocryphal books are of subordinate importance, while the pseudepigrapha are of fundamental value. Even quantitatively the latter are an imposing mass. Besides the Greek writings of the Hellenist Jews, they contain Latin, Syrian, Ethiopic, Aramean, Arabic, Persian, and Old Slavic products translated directly or indirectly from Jewish works of Palestinian or Hellenistic origin. The use of these pseudepigrapha requires great caution. Nearly all of them are embellished with Christian interpolations, and in some cases the inserted portions have choked the original form so completely that it is impossible to determine at first sight whether a Jewish or a Christian legend is under examination”.

Sembra che G. consideri i testi pseudepigrafici (dell' A.T.) come parte integrante delle 'leggende', ma è bene tenerli distinti, dato il loro carattere non ortodosso; inoltre, il loro contenuto va ben oltre intenti omiletici.

La differenza fondamentale tra leggenda o, per usare il termine ebraico, *aggadah*, e scritto apocrifo è che il primo è classificato come semplice racconto, non ispirato e non rivelato, mentre il secondo contiene presunte rivelazioni o presunte verità che i custodi riconosciuti della tradizione religiosa hanno respinto, per cui è fuori dal ‘canone’, cioè dall’insieme dei testi considerati ispirati<sup>89</sup>.

INDICE

---

<sup>89</sup> L’interessantissima prefazione nel primo volume ci illustra la posizione del G. sul rapporto tra il materiale ‘aggadico’ e gli scritti apocrifi. “It has been held by some that the Haggadah contains no popular legends, that it is wholly a factitious, academic product. A cursory glance at the pseudepigraphic literature of the Jews, which is older than the Haggadah literature by several centuries, shows how untenable this view is. That the one literature should have drawn from the other is precluded by historical facts. At a very early time the Synagogue disavowed the pseudepigraphic literature, which was the favorite reading matter of the sectaries and the Christians. Nevertheless the inner relation between them is of the closest kind. The only essential difference is that the Midrashic form prevails in the Haggadah, and the parenthetic or apocalyptic form in the pseudepigrapha”.

Il Nostro conferma ciò che il buon senso comune già poteva sospettare, e cioè che la ripulsa degli scritti apocrifi fosse dettata dalla necessità di mantenere l’integrità della tradizione, ovvero della comunità nazionale, che – date le circostanze politiche dell’epoca – si identificava anzitutto con la religione. Per il resto, si nega valore morale e religioso alla differenza tra *aggadah* e pseudepigrafi (quali, di fatto, erano gli apocrifi) la cui autorità era manifestamente infondata agli occhi dei custodi della tradizione, affermando invece la sostanziale continuità tra le due forme letterarie: il che conferisce una nuova autorità agli apocrifi, mascherata dalla stretta parentela con la rispettabile produzione letteraria *aggadica*.

Ancora, a proposito dell’opportunità di collegare letteratura ‘aggadica’ e pseudepigrafica, citiamo dalla prefazione del V vol.: “One of the out-

## MICHELE E GLI ANGELI NEGLI APOCRIFI

Carattere generale degli apocrifi – crescente importanza di Michele – Gabriele, Uriele, Raffaele negli apocrifi – importanza di Uriele – prevalenza di Michele come indizio di una tradizione micalica - i Quattro Arcangeli.

La prima testimonianza del carattere di Michele (a parte Daniele) è nell'insieme dei libri *apocrifi*, 'nascosti'. Ciò è alquanto imbarazzante, dato il genere. Si tratta per lo più di *pseudepigrapha* che potremmo tradurre [libri] *con falso titolo*; sono cioè dei falsi conclamati, che reclamano d'esser stati scritti da profeti, patriarchi, lo stesso Adamo. Spesso pretendono d'essere apocalissi che penetrano i più profondi e sacri misteri, l'oltretomba e gli ultimi tempi. Paradisi e inferni vi sono descritti. Talvolta si parla con Dio stesso. Gli angeli vi abbondano; anche i demoni in 1 Enoch, che non ci risparmia nulla. È il mondo delle visioni, dei misteri, della follia e dell'esaltazione religiosa. O, forse, dell'invenzione letteraria, non si sa a quale scopo. La spiegazione che ritengo più probabile – non abbastanza considerata – è che, in accordo col significato del termine 'apocri-

---

standing characteristics of "the popular mind" is its conservatism and adherence to old forms. Nothing perhaps illustrates this more clearly and convincingly than the close affinity that exists between the pseudepigraphic literature and the rabbinic Haggadah, notwithstanding the centuries that lie between some of the Pseudepigrapha and the Midrashim. Fascinating as the study of the relation between these two branches of Jewish literature is, it is barely in its infancy. Jewish scholars have sorely neglected the study of the Pseudepigrapha, and non-jewish scholars that of Rabbinics, and consequently very little has been achieved in this field of learning".

fo', ciò che vi era detto non poteva o non doveva essere reso pubblico<sup>90</sup>. Non si poteva certo attaccare scopertamente il potere politico, né un rispettabile Ebreo poteva dire tutto quello che pensava; autorità pubbliche e sinagoga lo avrebbero perseguito o emarginato. Il contenuto pericoloso, politico o eretico, doveva essere inserito in un raccontare che s'ispirasse alla Scrittura, e a qualche altissimo Personaggio. Infatti li troviamo tutti, Enoch, i patriarchi, Abramo. Può essere che talora il messaggio inserito sia in qualche modo occultato. Il contenuto è spesso allusivo, obliquo, misterioso; il vertice sembra raggiunto da 2 Enoch. Alcuni di questi testi *non dovevano essere compresi* al di fuori della setta nella quale circolavano<sup>91</sup>. Tuttavia, proprio per occultare l'intenzione e il messaggio segreto, e per dare autore-

---

<sup>90</sup> Questo quadro apparentemente troppo fosco ha vaste eccezioni, e non si deve vedere nella letteratura apocrifa un mare di complotti o di arcani. "Questi scritti non sono stati tramandati all'interno del giudaismo rabbinico, ma, in maggioranza, furono conservati nell'ambiente delle chiese cristiane, mentre solo alcuni sono stati scoperti nelle investigazioni archeologiche. La presenza di questi scritti in seno alla Chiesa testimonia, senza dubbio, i molteplici legami che uniscono il giudaismo e il cristianesimo, i quali non si possono ridurre al semplice fatto che la Chiesa primitiva abbia ereditato solo le Scritture giudaiche"; v. N. Mladineo, *Abramo e la morte* 2014. Ma ciò che oggi appare in veste positiva o innocuo, ingenuo, destinato ai semplici, poteva avere ben altra valenza allora. Le idee messianiche, in particolare, non erano solo sogni, a giudicare dagli eventi, avendo implicazioni politiche. Certamente parte del contenuto era riflessione morale e preoccupazione per il destino dell'uomo, e poteva anche avere valore educativo in un senso 'alto'. È impossibile, in generale, classificare tutto il materiale apocrifo in un'unica categoria; è certo però che fosse 'alternativo' alla corrente maggioritaria dell'ebraismo, che il Vangelo descrive come 'scribi e farisei'. Costoro non avevano nemici solo in Gesù.

volezza al contenuto, si fa riferimento a vicende e personaggi della Scrittura, dando l'impressione che si tratti di *midrash*, "espansione" di passi della Bibbia, il che è vero in quanto alla forma, ma non sicuramente per l'intenzione. E si arruolano gli angeli, almeno nella funzione di guide nel viaggio celeste nel quale si rivela la Verità. Ma li si fa anche parlare, e per giudicare una sentenza divina (1En cap. 68); ma è un'eccezione, un'esplosione fantastica singolare. Gli angeli sono già noti, l'autore di solito non inventa, utilizza nomi e immagini conosciute, ispirato da chi e perché non sapremo mai. Gli apocrifi, scritti per nascondere, fanno invece emergere la sogente profonda di idee che si sono poi insinuate nell'ebraismo e nel cristianesimo. Non sappiamo da dove venne Michele, in base a

<sup>91</sup> La separazione tra testi 'pubblici' e 'riservati ai saggi' è posta in IV Esdra (secondo la numerazione della Vulgata), cap. 14: "45E quando i quaranta giorni furono trascorsi, l'Altissimo mi parlò, dicendomi 'Rendi pubblici i 24 libri che tu hai scritto per primi e lascia che li legga chi è degno e chi non lo è;46ma metti da parte i 70 che hai scritto dopo, per darli ai saggi tra la tua gente.47Perché in essi è la sorgente della comprensione, la fonte della saggezza, e il fiume della conoscenza".

La distinzione tra 'apocrifi' e 'canonici' è comunque storico-formale. Anche molti testi canonici sono pseudepigrafici. Potrebbero esserlo gli stessi Vangeli canonici, e l'Apocalisse di Giovanni, e molto altro ancora dell'A.T., tra cui Daniele. Molti libri fanno riferimento a personaggi collocati in epoche passate per rivendicare autorità (anche se non si può escludere che vi sia messo per iscritto ciò che era stato tramandato oralmente). I rabbini ammisero che la Bibbia contenesse significati che vanno oltre l'interpretazione letterale; metodi come la *gematria* consentivano questo tipo di esplorazione, di tipo 'creativo'. La causa della chiusura dei canoni è probabilmente la più ovvia, cioè impedire la diluizione della tradizione religiosa in un mare infinito nel quale si sarebbe trovato di tutto.

quale autorità Daniele lo definisce ‘gran principe’ di Israele; sicuramente crebbe moltissimo durante le guerre contro i seleucidi, quando assunse la funzione di ἀρχιστράτηγος che assolve tutt’ora. Ma probabilmente la sua posizione divenne intangibile, irreversibile con lo gnosticismo; era il *principe di questo mondo* benevolo, avversario dell’altro principe sempre di questo mondo, quello chiamato ‘diavolo’ o ‘Satana’. E poi, *last but not least*, era ben inserito nella gerarchia del cielo, che rispecchiava quella sulla terra. Il suo culto non poteva essere impedito in ambito cristiano – se pure s’era cercato di farlo; radicatosi in Oriente, dilagò in Occidente con abbazie, monasteri, chiese, manifestazioni devozionali, apparizioni. Tuttora qualcuno, dalle parti dei protestanti, si chiede seriamente se non sia Gesù Cristo nella sua pre-esistenza terrena.

Michele non è certo l’unico angelo che compare negli scritti apocrifi, spesso vi è citato un *angelo del Signore*<sup>92</sup> che discorre col veggente e gli fa da guida, e non appare in molti<sup>93</sup>; in tutti (o quasi) si menzionano gli angeli, anche senza nominarne alcuno in particolare. Dopo di lui, Gabriele<sup>94</sup> è nominato più vol-

---

<sup>92</sup> Nell’ A.T. è una figura strettamente identificata con Yahweh. Nelle parti più antiche della Bibbia è inviato da Dio per comunicare un messaggio o per soccorrere Israele in situazioni di pericolo. Con il profeta Zaccaria l’Angelo del Signore diventa un interlocutore e una guida che spiega al profeta le sue visioni. In questo ruolo appare nei testi apocrifi. V. Charlesworth, *cit.* a pag. 509 nota ‘e’.

<sup>93</sup> È nominato in ca. un terzo dei testi di cui sono a conoscenza (ca. 150). In alcuni vi è una sola menzione.

<sup>94</sup> “In the earliest Jewish and Christian Midrashim on biblical themes there is a decided preference for Michael as the Lord's chief executive

te in 1 Enoch (fa parte dei Quattro e dei Sei / Sette Arcangeli), in 2 Enoch con Michele o al suo posto, nell'*Esaltazione di Melchisedec*, a seconda dei codici; nei MMSS del Mar Morto (è uno dei Quattro); nelle varie versioni della Vita di Adamo ed Eva, insieme a Michele e altri (sempre Raffaele o Uriele) o da solo; vi è una 'rivelazione' nella quale si manifesta<sup>95</sup>. Inoltre, lo troviamo nell'*Apocalisse ebraica di Elia* o *Sefer Elijah*, 'Libro di Elia' come distruttore dei nemici e dove appare anche Michele; nell'*Apocalisse greca di Esdra*, un tardo scritto cristiano-giudaico<sup>96</sup>, nella quale è uno dei nove angeli della fine dei tempi<sup>97</sup> e con Michele e altri 34 angeli accompagna Esdra nella discesa al *Tartaro* (4:7-8); nella *Visione di Esdra*, uno pseudepigrfo completamente cristiano databile tra il IV e il

---

officer"; F. I. Andersen in Charlesworth, *cit.*, a pag. 136 nota 'e'.

<sup>95</sup> La *Rivelazione di Gabriele* o *Jeselsonn Stone*, alla linea 77: "Chi sono? Io sono l'angelo Gabriele...", ma è di dubbia autenticità. Vi sono citati Michele e i Sette angeli.

<sup>96</sup> V. Charlesworth, *cit.*, pagg. 561 e segg.

<sup>97</sup> In effetti una chiara evidenza di una specifica 'tradizione di Michele' nell'era del Secondo Tempio a sé stante è contrastata dall'essere Michele nominato spesso insieme agli altri angeli principali, e dal non essere l'unico a svolgere un ruolo nelle rivelazioni, ma la sua posizione apicale potrebbe essersi gradualmente affermata nel periodo precedente l'era cristiana. Già in 1 Enoch assume talora posizioni di preminenza; v. capp. 68 e 69. L'idea che sia il 'capo degli angeli' è presente nell'Apocalisse di Giovanni e sembrerebbe aver tratto forza dall'associazione che Daniele pone tra questo Arcangelo e la difesa della tradizione religiosa contro i seleucidi e dopo; tuttavia Michele appare in testi di assai dubbia ortodossia giudaica, a testimonianza di una forza sotto traccia estranea al mondo degli 'scribi e farisei'.

VII sec. d.C. ma affine ad altri testi che si richiamano a Esdra<sup>98</sup>, insieme a Michele conduce il veggente in cielo (linea 56); nella recensione ‘B’ di *Domande di Esdra*, di origine e datazione incerte<sup>99</sup>, suonerà la tromba alla fine dei tempi (linea 12). In 3 Enoch sovrintende al sesto cielo, che è in *Māḱōn*<sup>100</sup> (17:3).

Una posizione di rilievo spetta all’Arcangelo Uriele, *’Ūrī’ēl* (‘Dio è la mia fiamma, la mia luce’, con evidente riferimento all’entusiasmo mistico e all’illuminazione), non citato nella Bibbia a differenza degli altri tre<sup>101</sup>. In 1 Enoch, oltre a far parte del gruppo dei Quattro Arcangeli, sovrintende alle Luci del cielo (75:3), istruisce Enoch nel *Libro dell’Astronomia* – una delle sezioni più antiche del *corpus* enochico, rivelandogli il mistero delle tavole che stabiliscono il destino dell’uomo; è la guida di Enoch nei capp. 19, 21, 33 insieme ad altri angeli; analogamente, in IV Esdra è l’angelo che dialoga con Esdra, risponde alle sue domande, rivela il significato delle visioni;<sup>102</sup> in 2 Enoch, con il nome di *Vrevoil*, “di intelligenza superiore rispetto agli

---

<sup>98</sup> V. Charlesworth, pagg. 581 e segg.

<sup>99</sup> Charlesworth, pagg. 591 e segg.

<sup>100</sup> Charlesworth, pag. 269.

<sup>101</sup> Su questo Arcangelo trascurato dalla Chiesa, v. le fondamentali ricerche di C. Alvino, *L’Arcangelo Uriele nelle fonti ebraiche* e anche *L’abbassamento di Sant’Uriele Arcangelo e Il grande mistero delle due varianti del Sinodo Romano II...che trattano le circostanze dell’emarginazione di Uriele e le motivazioni addotte*, tutto pubbl. su *Academia.edu*.

<sup>102</sup> In IV Esdra, Uriele è nominato quattro o tre volte, a seconda delle recensioni. In alcune, l’arcangelo che appare in 4:36 è *Geremiele* (ebr. *Yəraḥmā’ēl*, lat. *Ieremihel*).

altri arcangeli<sup>103</sup>”, istruisce Enoch e gli fa copiare i libri che saranno consegnati agli uomini al suo temporaneo ritorno in terra; negli *Oracoli Sibillini* Uriele, “il grande angelo”, romperà i giganteschi catenacci che serrano i cancelli dell’Ade<sup>104</sup>; nella *Vita Adae et Evae* (I sec. d.C), insieme a Michele seppellisce il corpo di Adamo; nell’*Apocalisse greca di Esdra* è uno dei nove angeli della fine dei tempi<sup>105</sup> (v. sopra). Gabriele e Uriele compaiono nell’*Apocalisse di Elia*, un testo giudaico-cristiano databile dal I al IV sec. d.C.<sup>106</sup>, dove sono inviati dal Cristo per condurre i *segnati*<sup>107</sup> in Paradiso (5:2-6). Nella *Preghiera di Giuseppe*, un enigmatico testo ascrivibile al I sec. d.C., di cui ci sono pervenuti tre frammenti<sup>108</sup>, Uriele è in conflitto con l’angelo *Israel*, del quale Giacobbe sarebbe stato l’incarnazione. Uriele è comune anche nei testi gnostici.

Raffaele è nominato più volte in 1 Enoch, talvolta in sintonia con Michele come quando entrambi sono comandati di legare rispettivamente *Azâzêl* e *Semjâzâ*, i capi degli angeli che corrupero la terra, o nel cap. 68, quando si confidano in merito alla sentenza divina contro corruttori e corrotti; nel cap. 32,

---

<sup>103</sup> “Swifter in wisdom” nella trad. dell’Andersen in Charlesworth, ‘J’ 22:10.

<sup>104</sup> 2° Libro, ll. 227 e segg.; v. Charlesworth, pag. 351.

<sup>105</sup> Michele, Gabriele, Uriele, Raffaele, Gabuthelon, Aker, Arphugitonos, Bebueros, Zəbuleon.

<sup>106</sup> V. Charlesworth, pagg. 721 e segg.

<sup>107</sup> “Sealed” nella trad. del Wintermute in Charlesworth, pag. 726.

<sup>108</sup> V. commento e traduzione di J. Z. Smith in J. H. Charlesworth (curatore), *The Old Testament Pseudepigrapha* Vol. 2. *Expansions of “The Old Testament”*...1985, pagg. 699 e segg.

dove mostra a Enoch l'*albero della conoscenza*, il frutto del quale mangiarono i progenitori; per il resto, è menzionato sempre tra i Quattro o i Sei / Sette Arcangeli. Negli Oracoli Sibillini appare sempre nel gruppo dei Quattro. Nell'Apocalisse greca di Esdra, alla richiesta di accedere ai misteri di Dio, rispondono Michele "l'arcangelo" che ordina un digiuno preliminare di 70 settimane, e l'*archistràtegos* Raffaele, che gli reca una *staffa di storage*<sup>109</sup> presumibilmente per consentirgli di muoversi il più velocemente possibile (1;1-6).

Se consideriamo le azioni attribuite ai quattro principali angeli, sia pure su comando o nello svolgimento di funzioni ordinarie, i casi sopra elencati evidenziano l'esistenza di una tradizione micaelica rintracciabile in più modi. Anzitutto, Michele compare, da solo o con gli altri, in molti più testi. Il numero delle sue occorrenze nel *Testamento di Abramo* e nella *Vita di Adamo ed Eva* è di alcune decine. La sua relazione con Melchisedec è particolarmente stretta. Inoltre, è l'unico ad assumere l'iniziativa di un dissenso nei confronti di una sentenza divina (1 En cap. 68). Degli altri tre, solo Uriele occupa talora tutto lo spazio della parte degli angeli, nel Libro dell'Astronomia in 1 Enoch e in IV Esdra, oltre alla sua stretta relazione con la sapienza divina e l'illuminazione (il *Vereveil* di 2 Enoch). Inoltre, è Uriele che, tra i quattro angeli 'della Presenza', si pone davanti a Dio e, dei sei o sette 'santi angeli' di cui al cap. 20 di 1 Enoch, è il primo ad esser nominato. Deve esserci stato un periodo, o una comunità, nella quale la sua importanza era para-

<sup>109</sup> Si direbbe una reminiscenza dei calzari alati di Mercurio. Lo storage è una pianta subtropicale.

gonabile a quella di Michele. La figura di Gabriele è meno indipendente dagli altri arcangeli; generalmente è associato a Michele, si direbbe come un fratello minore (questo alla destra, quello a sinistra di Dio e dell'orante). Anche più defilata sembra la presenza di Raffaele, considerando che i 'tutori' di Israele sono anzitutto Michele e Gabriele (cfr. Daniele, e l'insegnamento dei rabbini). I 'pesi' dei Quattro Arcangeli sono presso a poco uguali in 1 Enoch, per differenziarsi in seguito.

Non vi è dubbio che nella letteratura apocrifia l'insieme più stabile e costante è quello dei Quattro Arcangeli<sup>110</sup>, che vanno

---

<sup>110</sup> Con qualche variazione. "The usual catalog of the four chief angels is: Michael, Gabriel, Raphael, and Uriel. However, the list is subject to some variation. In the majority of instances, when the list is altered, it is Uriel that is displaced. When that occurs, the name of the angel that takes his place appears to be in some way associated with Genesis 32:24-31. Three examples are of particular importance. In 1QM 9:12-15, the list of chief angels is given as Michael, [Gabriel], Sariel, and Raphael. The same list occurs in 4Q Hen3 9:1 replacing Uriel in the Greek manuscripts. While Sariel is known his identification as one of the four archangels appears unique to Qumran just as elsewhere in early sources, the identification of him as Jacob's opponent is unique to [codex] Neofiti. In 1 Enoch 10:1 (Gk. and Syncellus), God sends Uriel to warn Noah about the impending flood. In the Gizeh fragment, the angelic name Istrahel (Israel) is substituted. In five instances in 1 Enoch (40:9; 54:6; 71:8, 9, 13), confined to the "Similitudes," Phanuel replaces Uriel in a catalog of the four archangels. It is most likely that the name Phanuel is to be derived from the place name Peniel / Penuel (the face of God) in Genesis 32:30,47 and therefore may be related to the title "a man seeing God" (Fragment A, 3). The conclusion by G. Vermes appears justified: 'In the circles represented by the Similitudes of Enoch, Qumran and the Neofiti variety of the Palestinian Targum, the angelic adversary of Jacob was recognized as one of the four celestial

considerati come la manifestazione della Presenza. Li incontriamo tutti insieme in 1 Enoch, MMSS del Mar Morto, Oracoli Sibillini (“angeli imperituri del Dio immortale”), Apocalisse di Mosé (versione greca della Vita di Adamo ed Eva), Apocalisse greca di Esdra (tra i nove angeli della fine dei tempi), III Baruch Slavonico (insieme a *Satanael*) e tutti, ma nominati separatamente e insieme con molti altri, nel *Testamento di Salomone*, un testo sincretistico, come lo sono per lo più gli scritti magici ebraico-ellenistici, dalla datazione estremamente incerta.<sup>111</sup> Qui Uriele e Raffaele, come pure *Aza’el*, *Briathos* e *Bazazath*, aiutano il mago (Salomone) a sottomettere i demoni perché lavorassero alla costruzione del Tempio. Ognuno dei Quattro ha potere su uno dei primi quattro fra i 36 *Decani* dello Zodiaco (18:5-8). Alcuni reperti di (probabile) origine cristiana risalenti alla tarda antichità li citano ancora come facenti parte di un insieme<sup>112</sup>.

---

princes and called alternatively as Sariel or Phanuel’ “; v. Charlesworth, *The Old Test. Pseud.* Vol. 2 1985 a pag. 708.

Per quanto riguarda il nome Phanuel (Fanuele), faccio solo notare che essendo Uriele l’angelo il cui posto è di fronte al Signore, accettando l’equazione Phanuel = ‘[uno che sta] di fronte a Dio’, si deduce che questi due nomi denotino naturalmente lo stesso angelo.

<sup>111</sup> Charlesworth, pagg. 935 e segg.

<sup>112</sup> L’elenco riportato in *Cult of Saints in Late Antiquity*, [The Cult of Saints \(ox.ac.uk\)](http://www.ox.ac.uk), contiene solo tre luoghi in cui i quattro arcangeli sono nominati insieme. In un’iscrizione greca trovata nel territorio di Hierapolis (Frigia), Uriele è sostituito da *Istrael*, un nome che si ritrova in qualche documento, ma non altrove in CSLA. I nomi degli angeli sono spesso uniti a quelli di Maria, profeti (anche Enoch), santi, martiri, ecc. Le citazioni più numerose sono quelle di Michele, moltissime delle quali no-

I Sette Arcangeli sono scarsamente presenti nei testi apocrifi<sup>113</sup> (la loro citazione in 1En 20 è dubbia per il numero – in molte versioni il loro numero è sei – e per le funzioni loro attribuite; v. il cap. su 1 Enoch (III)).

È generalmente ammesso, tra gli studiosi del settore, che il contenuto dei testi apocrifi abbia notevolmente influenzato gli sviluppi dell'ebraismo e del cristianesimo. Sembra che un ruolo dominante debba assegnarsi a 1 Enoch, per le funzioni che assegna agli angeli come mediatori tra cielo e terra, e come

---

minano lui solo; provenienza: Asia minore, Egitto, isole egee in prevalenza. Età: alto medioevo, tarda antichità.

U. F. Kopp in *Palaeographia critica – Pars tertia* MDCCCXXIX, § 158, pag. 165, riferisce di un'iscrizione incisa su una lamina d'oro trovata nella tomba di Maria moglie di Onorio (+407): sepulcrum Mariae, Honorii uxoris, quo inter alia continebatur lamella aurea inscripta nominibus ΜΙΧΑΗΛ. ΓΑΒΡΙΗΛ. ΡΑΦΑΗΛ. ΟΥΡΙΗΛ.

<sup>113</sup> Il primo riferimento scritturale ai sette è nel deuterocanonico *Libro di Tobia* 12:15 “Ego enim sum Raphael angelus, unus ex septem qui adstamus ante Dominum”. In Zac 3: 9 troviamo “...super lapidem unum septem oculi sunt...” e in 4:10 leggiamo “...et videbunt lapidem stagneum in manu Zorobabel septem isti oculi Domini qui discurrunt in universa terra”; potrebbe essere che questo passo abbia ispirato 1En 20, che enumera i *Guardiani celesti* i quali sono tutti ‘santi angeli’ e che, in alcune versioni, sono sette. Ma tutto il cap. 4 di Zaccaria è intriso del numero 7: “septem lucernae eius super illud septem et septem infusoria lucernis (4:2); ‘70’ e ‘settimo’ ricorrono nel suo libro. Nell’Apocalisse di Giovanni sette angeli stanno di fronte a Dio, ai quali vengono date sette trombe, e sette *Spiriti* (Πνεύματα) che sono sette lampade ardenti stanno davanti al trono.

Vi sono centinaia di occorrenze del numero ‘7’ in tutta la Bibbia (Vecchio e Nuovo Test.), che ne fanno un numero ‘biblico’ per eccellenza, superando quelle del ‘12’ che comunque sono ben più di un centinaio.

protagonisti del culto celeste per la loro vicinanza a Dio, per le suggestioni in esso contenute sull'oltretomba, per una componente sapienziale e mistica non chiaramente distinguibile ancora dalla finalità messianica del testo, e per l'idea che all'uomo – per ora, solo Enoch – è possibile ascendere fino al più alto dei cieli. Rovesciando il paradigma dell'A.T. per cui Dio si manifesta in diversi luoghi e forme secondo i Suoi disegni, si afferma la possibilità dell'attuarsi di un processo inverso, per cui all'uomo (non qualsiasi, ma ben preparato a ciò) è aperta la strada verso il più alto dei cieli. Da 1 Enoch parte un percorso che giungerà alla mistica del Carro; i segni di questo sviluppo si possono cogliere nell'affinità tra le rispettive angelologie<sup>114</sup>e, forse, in rappresentazioni come la dimora di Dio, apparentemente fatta di due costruzioni una interna all'altra, “probabilmente un'anticipazione dell'idea dei sette palazzi celesti concentrici che troviamo nei testi della Merkabah (3En 1:1-2)”<sup>115</sup>

#### INDICE

---

<sup>114</sup> V. l'Introduzione a 3 Enoch di P. Alexander in Charlesworth, pag. 247.

<sup>115</sup> *Ibid.*

## I TESTI APOCRIFI

Riporto un elenco di testi, giudaici e cristiano-giudaici, contenenti occorrenze di Michele.

### APOCRIFI GIUDAICI

I tre libri di Enoch

Libro di Noè<sup>116</sup>

Manoscritti del Mar Morto

Ascensione di Mosè<sup>117</sup> / Vita di Mosè

Apocalisse di Zorobabele

Apocalisse ebraica di Elia

Libro di Gad il Veggente

Apocalisse di Abramo

### APOCRIFI CRISTIANO-GIUDAICI

Apocalisse di Mosè

Vita di Adamo ed Eva (*Vita Adae et Evae*, ecc<sup>118</sup>.)

Scoperta delle tavole di Seth (Appendice alla Vita)

---

<sup>116</sup> Non pervenutoci se non attraverso sue parti incluse in 1 Enoch, e nei manoscritti del Mar Morto; è citato nel *Libro dei Giubilei*.

<sup>117</sup> Non ci è pervenuto l'originale greco; la *Vita di Mosè* ne è la versione slavonica.

<sup>118</sup> La più antica leggenda su Adamo ed Eva dopo la cacciata dall'Eden si trova nelle redazioni greca (l'Apocalisse di Mosè), latina (la *Vita*), armena (la *Penitenza di Adamo*, forse una traduzione dal Greco di un'altra versione della leggenda), slavonica con un maggior numero di interpolazioni cristiane, georgiana (il *Libro di Adamo*). V. Charlesworth, *Old Test....* Vol 2 pag. 250, nn 8-9; trad. in inglese in [Rejected Scriptures – Books of Adam and Eve](#).

Testamento di Abramo: versioni lunga e breve  
Testamento di Isacco  
Testamento di Giacobbe  
Apocalisse greca di Esdra  
Visione di Esdra  
Apocalisse di Sedrach  
Terzo libro di Baruch  
Apocrifo di Geremia sulla cattività babilonese  
Secondo libro degli Oracoli Sibillini  
Storia di Giuseppe e Aseneth (?)

L'elenco proposto è assai eterogeneo. Tra gli apocrifi giudaici, l'Apocalisse di Abramo e Gad il Veggente riportano una sola occorrenza; l'Ap. Ebr. di Elia due. L'Ascensione di Mosè è citata nella *Lettera di Giuda*; vi è narrata la contesa tra Michele e Satana per il corpo di Mosè. È difficile riconoscere nei testi citati un tema comune, per cui si può supporre che l'autorità di Michele fosse ammessa al di sopra degli scopi e dei messaggi dei singoli scritti. In particolare, i MMSS del Mar morto ritrovati a Qumrân ne fanno un capo militare e politico sopra tutte le nazioni (nei *Rotoli della Guerra*), mentre in 3 Enoch è insediato su 'Aravôth, il settimo cielo anche secondo i rabbini. In entrambi la sua dimensione è quella gerarchica, come anche in 2 Enoch, dove però acquista una funzione sacerdotale e, negli ultimi capitoli, salvifica e psicagogica. Unendo Daniele, tutto Enoch, l'Apocalisse di Mosè (per quello che ne resta) e Qumrân si ottiene quasi tutto di Michele, eccetto il guaritore, in una forma molto vicina all'attuale figurazione nelle varie confessioni cristiane.

I testi cristiano-giudaici – che innestano temi del cristianesimo su un precedente scritto ebraico – generalmente ampliano aspetti particolari, come quello di angelo che fa da guida e da assistente nel Testamento di Abramo (tema, questo, ripreso dalla tradizione cristiana insieme a quello di difensore dall’attacco di Satana) e da mediatore, istruttore<sup>119</sup> e intercessore nelle varie Vite di Adamo ed Eva. Questi due scritti sono quelli che ne contengono il maggior numero di occorrenze, conferendogli quella funzione di protettore che verosimilmente è alla base della qualità di guaritore, ruolo che ricoprì in Oriente nei primi secoli dell’era cristiana<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> Questa funzione in particolare sarebbe da assegnare a Uriele, come sembra dalla tradizione enochica. I testi extrabiblici non attribuiscono funzioni costanti a un dato nome, ma sembrano preferire la conservazione nel tempo del nome piuttosto che l’associazione ad esso di un compito o aspetto specifico. Ciò farebbe supporre una credenza diffusa nell’efficacia del nome, forse per il legame di questo con invocazioni ed evocazioni, e spiega la varietà delle funzioni assegnabili ad un solo angelo, il che rende facile l’adattamento a nuovi ruoli e la sostituzione di vecchie divinità a questi precedentemente associati. In certi casi si nota la persistenza di una associazione tra un nome e una valenza p. es. negativa, senza che si abbia una precisa correlazione con una funzione specifica; è il caso di *Uzzah*, uno spirito avverso a Israele, che in 3 En è uno degli angeli che s’oppongono all’angelificazione di Enoch, e nella leggenda è l’angelo protettore dell’Egitto (v. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* Vol. 3). *Aza’el*, *Azazel* è un angelo decaduto o un nome del diavolo, ma in 3 En figura insieme a *Uzzah* e *Azzah* come uno dei ministranti avversi all’uomo. Personalizzazione e trasmissione del nome vanno di pari passo.

<sup>120</sup> Michele come guaritore prese il posto di divinità pagane a partire da alcune località dell’Anatolia e presso il Bosforo, presumibilmente per il prestigio di cui già avrebbe goduto tra le comunità cristiane, o anche

---

per somiglianze con divinità precedenti come *Attis* o *Men*; v. P. Niewöhner, *Healing Springs of Anatolia: St. Michael and the Problem of the Pagan Legacy* 2018 pubbl. *on line* su Academia.edu: "...that saint [Michele] was a particularly popular patron of healing waters in Anatolia... As it turns out, Michael's popularity appears to have been based on pre-Christian traditions, i.e., on his origins among pagan and Jewish angels. This made Michael a credible personification of healing waters that had been converted from pagan to Christian use and seems to have appealed to a population that had undergone the same conversion", *ibid.* pag. 99.

V. anche T. Canella, *L'Impero costantiniano e i luoghi sacri* 2016 sul *Michaelion* a Sosthenion e sul ruolo dell'imperatore Costantino, anche su Academia.edu.

## 1 ENOCH (I)

Dio in 1 Enoch – complessità di 1 Enoch – punti di contrasto con le tradizioni ebraica e cristiana: angeli e origine del male – iniziativa salvifica degli arcangeli – conflitto col Genesi in merito alla caduta degli angeli e all’origine del male – possibili motivazioni per l’esclusione dai canoni – questioni cronologiche – il Libro di Noè - escatologia messianica e viaggio celeste – le funzioni degli angeli.

Quasi tutto ciò che è stato detto sugli angeli tra cristiani ed ebrei deriva dall’ A.T., da 1 Enoch, dal Libro di Daniele e dall’Apocalisse di Giovanni. Si sono poi aggiunti gli apporti *aggadici*, fantasie neoplatoniche attribuite a Dionigi l’Areopagita, speculazioni di vario tipo, visioni, leggende, preghiere, ma niente di importante, salvo i *papiri magici* e cose simili, che dicono qualcosa intorno alle ‘idee popolari’; ma l’origine documentata della scienza degli angeli sta in quelle quattro fonti<sup>121</sup>.

Tralascio di riportare informazioni preliminari su 1 Enoch. L’argomento è lungo, complesso e su questo esiste una vasta e profonda letteratura, paradiso dei filologi e degli esoteristi.

Per comprendere sia pure solo in parte 1 Enoch, bisogna anzitutto capire come Dio vi è raffigurato. È una rappresentazione dai contorni oggettivi e concreti, come fosse il ritratto di un potentissimo sovrano nel suo palazzo, o meglio nel suo regno, del

---

<sup>121</sup> Si obietterà che trascuro la letteratura hekhalotica. Ma la pletora di angeli in 3 Enoch non trova altri riscontri, e sembra frutto di fantasia.

cui aspetto si danno alcuni cenni. Però, come i massimi tra i sovrani, regna ma non governa direttamente il mondo. Si affida soprattutto agli angeli, cui conferisce talvolta incarichi speciali, e a cui talvolta lascia una notevole libertà a loro discrezione. Non esercita uno stretto controllo dei suoi ministri, un po' come lo Zar di Russia, del quale il popolo diceva che era ingannato dai suoi cortigiani. In questo caso sembra che il modello fosse quello dei sovrani Achemenidi, specie gli ultimi, che lasciavano molta autonomia ai loro satrapi. Dio comanda ma accoglie consigli e informazioni. Infatti non sorveglia 'di persona' gli accadimenti del mondo. Questa non è proprio una novità; anche nell'A.T. il Signore invia i suoi ministri per sapere cosa succede veramente, come nel caso di Sodoma, e accetta e anzi chiede consiglio, come fece per rovinare Achab; peraltro gli si attribuiscono sentimenti umani e non rifiuta il dialogo. Non è una divinità trascendente nel senso che non ha nulla in comune con le qualità umane, anche se non è mai rappresentato con immagini concrete come statue, idoli ecc. Inoltre mantiene un equilibrio tra la giustizia e la misericordia, che sono i suoi attributi principali. Il primo polo si affida alla memoria, che è conservata da Enoch, lo 'scriba di Giustizia' – il custode di ciò che è accaduto e che non passa del tutto, perché bisogna rispondere dei propri atti quando verrà il giorno; il secondo ha il suo principale riferimento nell'Arcangelo Michele, appunto 'misericordioso e pazientissimo' finché gli viene concesso.

Sotto certi aspetti 1 Enoch è una composizione strana. Non solo perché è difficilmente definibile. All'inizio, Enoch, il pro-

feta-veggente cui tutto sarebbe stato rivelato, proclama che in un lontano futuro il Santo uscirà fuori dalla Sua dimora, ogni cosa sarà scossa dal terrore, e i Guardiani tremeranno, vi saranno grande paura e tremore fino ai confini della terra. Alte montagne saranno smosse, le alture abbassate (forse, allusione ai re e ai potenti della terra); perirà ogni cosa sulla terra, e vi sarà il Giudizio Universale. Ma con i giusti Dio farà pace, e da allora in poi apparterranno a Lui. Il Diluvio Universale e vicende connesse sono l'antefatto di vicende future.

Eppure, 1 Enoch non è un testo solo escatologico, apocalittico nel senso comune del termine. Grandissima parte del testo descrive il male del mondo, il castigo dei responsabili, ma anche il mondo celeste, ed Enoch penetra i misteri del cosmo, vede l'Eletto (il Messia) e vi è pure una sezione dedicata all'astronomia. Sembrerebbe una miscellanea di molti soggetti, che essenzialmente si riducono a tre: la vicenda dei *Vigilanti* o 'Guardiani', la parte 'sapienziale' della visione del cosmo, e la visione di Dio, della Sua dimora con la rivelazione dell'Eletto, il Figlio dell'Uomo. Ma vi sono punti in cui dissente dalla tradizione ebraica, e non per niente fu escluso dai canoni, ebraico e cristiano.

Le aree di contrasto sono più d'una. Sono almeno la vicenda stessa dei *Vigilanti* che tradirono la fiducia loro accordata, e il ruolo degli angeli. Cominciamo da questo, forse l'aspetto più delicato.

L' A.T. destina agli angeli la funzione di ministri del Signore. Ammesso che non siano solo Sue manifestazioni, non hanno

personalità e al più sono definiti dall'incarico loro assegnato, come l'*angelo sterminatore* del Libro dell'Esodo; soprattutto non hanno nomi, forse per evitare che fossero invocati o evocati in opere di magia. Di solito non hanno iniziativa, anche se qualche traccia di ciò si trova nella figura dell'*avversario* di Israele che induce Daniele a indire il censimento, o mette alla prova Giobbe, o accusa il gran sacerdote Giosuè. Ma in 1 Enoch prendono l'iniziativa, e addirittura Michele critica una sentenza divina manifestando sentimenti di indignazione assai poco consoni in un angelo. Gli angeli di 1 Enoch non sono quelli che incontriamo di solito nella lettura della Bibbia, sono piuttosto semidei o dèi subordinati, il che fa supporre che il loro modello – se non i nomi – sia stato importato dal di fuori. Vengono in mente i Caldei, ma la cosa non è così semplice, come vedremo tra poco. Che questi angeli si permettano azioni che attirano l'attenzione si vede subito.

1 Enoch presenta un'angelologia definita, con compiti ben individuati. Tra questi vi è la sorveglianza di ciò che accade nel mondo, ma gli angeli a ciò preposti, innamoratisi delle donne, si unirono a queste, dando origine a una generazione di *giganti* che aumentarono il disordine sulla terra<sup>122</sup>, già turbata dalle

---

<sup>122</sup> Nell'ambito della tradizione ebraica fanno riferimento alla caduta degli angeli e ai Giganti Giuseppe Flavio (Ant. Giud. 1.3.1) e Filone (De gig. 1,2), salvo che Filone si produce quasi all'inizio in una digressione sulla natura degli angeli: "Quegli esseri, che altri filosofi chiamano demoni, Mosè di solito chiama angeli; e sono anime che volteggiano nell'aria. [...] È quindi necessario che anche l'aria sia piena di esseri viventi. E questi esseri ci sono invisibili, in quanto l'aria stessa non è visibile alla vista dei mortali."

loro malefatte e dai loro perniciosi insegnamenti. Ci vien detto infatti che hanno mostrato agli uomini la scrittura con carta e inchiostro, la fabbricazione di armi, gli incantesimi, e ‘tutti i segreti del loro [gli angeli] sapere’, presumo arti e tecniche di fabbricazione di manufatti, e forse qualcosa d’altro.

Il racconto di 1 Enoch ricorda da vicino quello del Genesi<sup>123</sup>; ma vi è un problema con 1 Enoch, e non piccolo, perché la Scrittura procede come segue: “<sup>5</sup>Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male.<sup>6</sup>E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo.<sup>7</sup>Il Signore disse: «Sterminerò dalla terra l'uomo che ho creato: con l'uomo anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito d'averli fatti». <sup>8</sup>Ma Noè trovò grazia agli occhi del Signore”. La Bibbia non deplora il comportamento dei ‘Figli di Dio’ che non sembrano affatto siano gli ‘angeli messaggeri’; le rispettive denominazioni in ebraico differiscono. I ‘giganti’ già c’erano, e da queste unioni nascono gli *eroi* antichi<sup>124</sup>, ‘uomini famosi’. Con invero assai scarsa coerenza, passa a quello degli uomini, malvagio a tal punto da indurre Dio a inviare il Diluvio sulla terra; il peccato degli uomini è in

---

<sup>123</sup> Gen 6:2: “I figli di Dio videro che le figlie degli uomini erano belle e ne presero per mogli quante ne vollero” e Gen 6:4: “C'erano sulla terra i giganti a quei tempi - e anche dopo - quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli: sono questi gli eroi dell'antichità, uomini famosi”. Le donne generarono gli ‘eroi’, non i ‘giganti’. Però nel mito classico eroi e giganti hanno entrambi origine divina e umana.

<sup>124</sup> Romolo e Remo erano figli di Marte, Eracle di Zeus ecc.

effetti un *leitmotiv* nella Bibbia, ma non c'è indicazione *esplicita* che fosse conseguenza né di una trasgressione da parte degli 'angeli', e nemmeno di quello di Adamo.

Invece, in 1 Enoch 9:1 e segg. sono i quattro arcangeli a mostrare al Signore quanto succede sulla terra, e a invitarlo ad intervenire rimproverandolo per la sua inazione: "Osservano la devastazione portata sulla terra dagli angeli caduti e dai loro figli, e a loro si rivolgono le anime degli uomini perché portino la loro causa davanti all'Altissimo. Gli arcangeli, i grandi e santi Vigilanti rivelano alla presenza di Dio la strage che si sta consumando in terra a causa delle malvagie azioni degli angeli seguaci di *Azâzêl* e *Semjâzâ* [gli istigatori alla disobbedienza], 'al quale Tu hai dato il potere d'esser capo di quanti a lui si sono associati (allo scopo di intraprendere empie azioni). Guarda ciò che *Azâzêl* ha fatto, come egli ha insegnato ogni iniquità sulla terra e rivelato i segreti eterni<sup>125</sup> che erano stati fatti in cielo (e che sarebbero dovuti rimanere tali). E *Semjâzâ* ha fatto conoscere incantesimi [...]. E Tu conosci ogni cosa prima ancora che accada, e Tu conosci questi fatti e le loro circostanze, e ancora Tu non ci parli. Che cosa dobbiamo fare?" (9:1-7).

1 Enoch attribuisce all'opera degli angeli disobbedienti la causa primaria del male nel mondo, il che contrasta in modo stridente con la diagnosi che ne fa la Bibbia. "L'uomo non è la causa principale del male che può commettere. La causa di

---

<sup>125</sup> Non sembra si riferisca alla fabbricazione di manufatti ecc.; forse, a nozioni di astronomia o astrologia; non chiaro.

ogni peccato è Azâzêl (10:8)”<sup>126</sup>, ma questa spiegazione vale per la generazione precedente il Diluvio. L’umanità intera e la terra furono rigenerate. I *Vigilanti* ci dice che accadrà alle generazioni future ciò che accadde un tempo; il giudizio del Signore s’abbatterà su di loro e l’umanità sarà rigenerata. Si può dedurre che 1 Enoch accolga tracce importanti di tradizioni in sé incompatibili con la tradizione ebraica nella forma in cui è stata stabilita. Il Genesi non fa cenno ad un “peccato” o “caduta” degli angeli. Nella sua discussione con Giustino Martire, Trifone Ebreo afferma che sia una bestemmia l’asserire che gli angeli peccarono e si ribellarono a Dio<sup>127</sup>. L’Apocalisse di San Paolo, al cap. 3, afferma che tra tutte le creature solo l’uomo pecca. Il contrasto su questo punto e sulle cause del male nel mondo<sup>128</sup> potrebbe essere una delle ragioni per le quali 1 Enoch fu escluso dal canone ebraico e da quello cristiano.

---

<sup>126</sup> P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell’Antico Testamento*. U.T.E.T., Torino, 1981 e 2006.

<sup>127</sup> Giustino Martire, *Dialogo con Trifone* 79.1, trad. inglese di A. Lukyn Williams 1930. Tuttavia, la tradizione rabbinica non esclude rigorosamente che gli angeli possano errare; v. Gen. R. I., LXVIII, e quella cristiana afferma esplicitamente che molti angeli seguirono Lucifero.

<sup>128</sup> Il dubbio sembra persistere anche in certa letteratura apocriфа cristiana. P.es. nel terzo cap. dell’*Institutio Michaelis* (testo assai rilevante nello sviluppo della Chiesa Copta) S. Pietro chiede a Gesù se la causa di violenze, oppressioni, falsi giuramenti ecc. sia l’uomo o *Mastêma* ovvero il Diavolo, ottenendo come risposta il racconto della caduta dell’angelo primo creato e di Adamo. La domanda stessa pone la scelta fra cause interne alla volontà dell’uomo e agenti esterni. L’idea di una fonte esterna sorgente di traviamiento non è mai scomparsa neanche nel cristianesimo.

Ma forse il vero motivo è che 1 Enoch fu il veicolo di una tradizione profetica che pretendeva di risalire a ben prima di Mosè. Infatti Enoch è uno dei patriarchi antediluviani, e la sua sapienza è superiore a quella di Mosè. Simbolicamente, Enoch-Meṭātrōn è posto almeno alla pari di Michele e Gabriele, i due protettori di Israele, dei quali è testimone il profeta Daniele. I rabbini, e forse prima di loro alcuni maestri, possono aver visto in 1 Enoch la fonte di una corrente pericolosa per l'unità degli ebrei; ma siamo nel campo della speculazione astratta. Inoltre – e questo è forse il vero motivo – 1 Enoch è, secondo il lessico attuale, *divisivo*. La sua visione messianica è violentemente polemica verso re e potenti, livellatrice e pericolosa per l'ordine sociale, come pure lo era il cristianesimo; ma l'approccio di quest'ultimo – specie a causa della sua diffusione interclassista in tutto l'impero – fu graduale e prudente, e di fatto alternativo alle intenzioni manifestate da questo apocrifo. Per quanto riguarda l'ebraismo dei rabbini, a costoro poteva interessare solo ciò che avrebbe consentito di mantenere l'unità delle comunità giudaiche intorno alla Legge, non certo le illusioni palingenetiche stroncate tra il 70 e il 135 d.C.

È assai improbabile che 1 Enoch sia l'opera di un solo scrittore, o di una cerchia ristretta, che non abbia almeno in parte messo per iscritto e riordinato idee, racconti, leggende precedenti. Eppure, contiene elementi nuovi rispetto alla Scrittura, in particolare l'angelologia, la quale è specialmente ciò che ci interessa. Diversamente dall'A.T. dove gli angeli non sono mai indicati da un nome esclusi Daniele e Tobia (quest'ultimo non

fa parte del canone ebraico), gli angeli in 1 Enoch hanno dei nomi e, nel caso di Michele, una qualche personalità, ma non è stato possibile determinare con chiarezza se questi nomi derivino da quelli di numi babilonesi, iranici, fenici ecc. L'unica cosa certa è che i loro nomi alludono a qualità di Dio, come se queste siano state personificate e idealizzate in esseri dotati di esistenza e volontà proprie. Inoltre, non sappiamo se esistesse già da prima una tradizione 'enochica' che rivendicasse la propria discendenza dal patriarca.

In compenso, il dissenso sull'epoca di redazione attualmente è minore che in altri casi. 1 Enoch si compone di diversi libri; precisamente *dei Vigilanti* (capp. 1 - 36), *delle Parabole* (capp. 37 - 71), *dell'Astronomia* (72 - 82), *dei Sogni* (83 - 90) e, infine, la *Lettera di Enoch* (91 - 104), scritti in epoche diverse. Il Sacchi, discusse le tesi proposte sulla datazione, afferma che il *Libro dei Vigilanti* sarebbe anteriore al 200 a.C. in base a considerazioni sui tempi di stesura dell'opera; ma soprattutto vi è concordanza tra quanto si può desumere confrontando l'*Ecclesiaste* con *Vigilanti* sul tema dell'immortalità dell'anima<sup>129</sup>, me-

<sup>129</sup> "Qohelet [è il termine ebraico per l'*Ecclesiaste*] non avrebbe ironizzato su chi crede nell'immortalità dell'anima, se certe idee non avessero circolato con insistenza nel suo ambiente. Finora potevamo pensare che Qohelet ce l'avesse in maniera generica con coloro che stavano accettando idee di matrice ellenistica, provenienti da Alessandria, dove si andava sviluppando la religione del Serapide, che crede appunto nell'immortalità dell'anima. Ma è molto verisimile che egli combattesse idee così diffuse e quindi ritenute pericolose, perché già da tempo inseritesi nel connettivo della società giudaica. Ora il *Libro dei Vigilanti* crede nell'immortalità dell'anima e non nella resurrezione dei corpi, come le apocalissi più tarde". P. Sacchi, *cit.* a pag. 439-40.

todo che fissa un *terminus ante quem* nella seconda metà del III sec. a.C, epoca alla quale risalirebbe la redazione dell’Ecclesiaste, e i risultati delle indagini paleografiche condotte sui manoscritti scoperti a Qumrân riportati da F. M. Cross<sup>130</sup> (1961), che fissano per i più antichi un termine non anteriore al 250 a.C. Il Sacchi però propone di anticipare, e non di poco, il *terminus ante quem* al 400 a.C<sup>131</sup>, almeno per la sezione più antica dei *Vigilanti* (che corrisponderebbe ai capp. 6 – 11), quella che contiene la parte dove i quattro Arcangeli si rivolgono a Dio perché riporti l’ordine sulla terra. La questione importante non è a quando risale un reperto fisico, ma il contenuto da esso riportato, che può essere di molto anteriore. Spingere addietro nel tempo la redazione dei *Vigilanti* implica anticipare il mito dei Quattro Arcangeli fin verso l’era dell’esilio babilonese, o comunque suggerirne almeno l’origine in Babilonia, in accordo con l’osservazione di R. Šim’ôn ben Laqîš nel commentare la visita dei tre angeli ad Abramo secondo la quale, oltre ai nomi

---

<sup>130</sup> F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* 1961.

<sup>131</sup> “Se prendiamo la sezione LV<sub>1</sub> [la parte ritenuta più antica dei *Vigilanti*], vediamo che il suo racconto sulla caduta degli angeli e sul diluvio si fonda sulla sezione jahwista e non su quella sacerdotale del racconto biblico, perché ignora qualsiasi accenno al patto di Noè [v. Gen 9:8-17, *N.d.A.*]. In altri termini il *terminus post quem* di questa sezione sono le tradizioni jahwiste non ancora fuse con il sacerdotale. Poiché la redazione finale delle fonti avvenne in Babilonia, da dove venne importata in Palestina solo da Ezra (circa 400 a.C), ne consegue che il 400 a.C. deve essere considerato un *terminus ante quem*, almeno per LV<sub>1</sub>”. P. Sacchi, pag. 440.

dei mesi, vennero agli Ebrei anche i nomi degli angeli, Michele, Raffaele e Gabriele<sup>132</sup>.

È generalmente accettato che il nucleo più antico dei *Vigilanti* fosse un *Libro di Noè* andato perduto, ma della cui esistenza vi sarebbero testimonianze da parte degli antichi<sup>133</sup>. Si è tentato di identificare i passi di 1 Enoch che conterrebbero frammenti del

<sup>132</sup> *Gen. Rab.(Vayera)* XLVIII.9.

<sup>133</sup> *Giub* 10:13-14: “E Noè scrisse tutto in un libro secondo quanto l’abbiamo istruito al riguardo di ogni tipo di medicine. Così fu impedito agli spiriti maligni di recar danno ai figli di Noè” – si fa riferimento a un testo dove si spiega come curare con le erbe i disturbi che vengono attribuiti a demoni.

*Giub* 21:10. Si riferisce alle modalità con cui eseguire i sacrifici, e mangiare ciò che viene scartato dall’offerta, che Abramo spiega a Isacco. Vi è contenuta la seguente frase: “ho trovato tutto questo scritto nei libri dei miei antenati, e nelle parole di Enoch, e nelle parole di Noè”. Entrambe le citazioni fanno parte della versione inglese del Charles in *The Apochrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* 1913.

È difficile vedere nei due passi riportati una connessione diretta con le parti di un ‘Libro di Noè’ che si presumono incluse in 1 Enoch. Semmai, questo presenta analogie con il racconto delle azioni dei ‘Guardiani’ nei versetti di Giubilei che precedono 10:13, a partire da *Giub* 10:1. In *Giub* 21:10, Abramo cita libri e *parole*; può essere che questa distinzione serva solo ad evidenziare specialmente quanto, negli scritti, avesse l’autorità che ad esso derivava da Enoch e Noè, dato che infine gli scritti contengono ‘parole’; ma può anche essere che secondo Giubilei Abramo facesse riferimento a tradizioni *orali* e forse solo orali che si facevano risalire miticamente a Enoch e a Noè. Quindi *Giub* 21 non contiene alcuna prova che l’autore o gli autori di Giubilei credessero all’esistenza di un ‘Libro di Noè’; al più, potrebbe essere considerato un buon indizio.

Faccio notare in margine che le argomentazioni di quanti si occupano di studi sulle antiche scritture, bibliche o pseudepigrafiche, anche se

‘Libro di Noè’; questi sarebbero: i capp. 6 – 11; 54.7 – 55.2; 60; 65 – 69.25; 106, 107<sup>134</sup>, databili come “pre-maccabaici al più tardi” – ma il problema della datazione, abbiamo visto, è stato reimpostato nel senso di un arretramento nel tempo.

Si è voluto vedere in 1 Enoch una specie di trattato sul problema dell’origine del male. Il problema è che il ‘male’ nell’ A.T.

---

logicamente consequenziali, non sempre sono convincenti; anzi molto spesso sono respinte o confutate. Nel caso dei due passi di Giubilei, tuttavia, l’ipotesi di un ‘Libro di Noè’ appare assai poco solida. E ancor meno sono gli appoggi che si possono trovare in proposito presso scrittori dell’antichità, che presumibilmente si sono basati su fonti incerte o di cui è incerta l’interpretazione. Esempi a questo riguardo ne fornisce lo stesso Sacchi, *cit.*, quando discute le tesi del Milik (in *Books of Enoch*) su una presunta origine cristiana del *Libro delle Parabole*, a pagg. 436-37. “Gli argomenti del Milik non sono convincenti”, afferma il Sacchi; e in effetti, leggendo il Sacchi, possiamo essere noi stessi convinti che non lo siano. Ma neppure il Sacchi è del tutto convincente quando, poche righe dopo, afferma che “*Enoc* doveva interessare [i teologi cristiani] *esclusivamente* per il problema dell’origine del male”; ma escludere che vi fossero altri punti delicati come oggetto di riflessione sembra alquanto azzardato. Per es., tutta la vicenda dei ‘Vigilanti’ si nutre di demoni oltre che di angeli, spiriti che nel mondo operano, e che forse hanno qualcosa a che vedere con gli sviluppi dello gnosticismo, e nel sincretismo magico-teurgico del tardo ellenismo; senza contare che il Cristo Gesù è molto più che il Figlio dell’Uomo delle *Parabole*. Possiamo convenire col Sacchi che l’origine del male in 1 Enoch si riporti interamente alle conseguenze delle imprese dei ‘Vigilanti’. Ma l’affermazione per la quale “La caduta degli angeli” – continua il Sacchi – “destinata a diventare patrimonio della tradizione della Chiesa, era narrata solo nel *LV* in maniera conforme alla dottrina cristiana” ecc. è almeno una grossa semplificazione. La dottrina cristiana ha al riguardo altre radici, p.es. le *Vite di Adamo ed Eva* che collegano il ‘serpente’ biblico al Diavolo e l’Apocalisse di Giovanni, e pone il peccato d’origine

è prima di tutto la violazione dei comandamenti, e del patto con Dio, e ciò che ne consegue. La sua origine è nel libero arbitrio, che Dio concesse all'uomo e alle Sue creature. Il Serpente di sua iniziativa sedusse Eva, Adamo peccò pur sapendo di peccare, ecc. C'è poi un'altra causa, personalizzata in quel *Satana* che induce Davide a far censire gli Ebrei, o che perseguita Giobbe, o che accusa Giosuè il gran sacerdote, un nemico dell'uomo cui però è consentito di mescolarsi con i 'Figli di Dio' come dice il Libro di Giobbe. Ma l'intero cosmo è contaminato, e deve essere ricomposto secondo il disegno divino. La letteratura apocalittica di questo si occupa, e lo fa in due modi,

---

all'inizio della storia; inoltre – e soprattutto – differisce fundamentalmente da 1 En sulla natura del peccato, sulla salvezza, e quindi sul ruolo degli angeli caduti nella storia umana. Il Michele dell'Apocalisse non corrisponde a quello di 1 Enoch. Quello condusse una guerra in Cielo, cosa che non c'è in 1 Enoch, e neppure nell'Antico Testamento. Infine, la figura dell'Eletto in tutto 1 Enoch, giudice vendicatore contro i potenti, non s'accorda bene con quella del Cristo salvatore. Non vi è l'idea di un sacrificio salvifico e redentore. In poche parole, il rapporto della tradizione cristiana con quella enochica coinvolge molti aspetti, con tratti di affinità (la comune matrice giudaica) ma anche di distinzione (peccato, redenzione, la duplice natura di Cristo...).

<sup>134</sup> Cito in particolare R. H. Charles. *The Book of Enoch* 1917. Stranamente, W. O. E. Oesterley, che ne scrisse l'Introduzione, assegnò scarsa importanza ai frammenti noachici, che invece per primi avrebbero testimoniato il ruolo dei grandi Arcangeli. Questa sottovalutazione sembra da ascrivere alla *forma mentis* degli studiosi, specialmente quelli dei secoli precedenti l'attuale, che sottoponevano testi antichissimi all'esame della speculazione teologica ignorando ciò che all'epoca era ritenuto importante, cioè la conoscenza dei disegni divini attraverso i Suoi angeli, i mediatori, nonostante la frequenza con cui gli angeli sono citati e nominati negli scritti dell'era del Secondo Tempio.

attraverso l'escatologia messianica, che è strettamente connessa con il programma politico di instaurazione del regno messianico sulla terra, o attraverso la conoscenza del mondo superiore, simboleggiato dal 'viaggio celeste' nel quale il veggente deve avere una guida. Il primo programma non sembra aver bisogno di angeli in modo speciale, ma il viaggio celeste sì. Dobbiamo accettare come ipotesi verosimile che la figura dell'angelo come guida celeste emerge insieme a quella del veggente. È verosimile anche che il veggente, reale o presunto, si affermasse presso la comunità (forse, un circolo ristretto di adepti) come conseguenza dell'indebolirsi dell'influenza delle scuole profetiche; in effetti nell'antico Israele i profeti avevano uno *status* definito, come possiamo vedere quando Achab ne consulta un'assemblea di quattrocento, smentiti da Michea che non viene creduto. Generalmente in quasi tutte le culture il veggente 'vede' e sente uno spirito, una personalità sovrumana con cui comunica e dal quale ottiene rivelazioni.

Quanto detto non riguarda la funzione principale degli angeli nella mentalità d'allora; l'emergere della letteratura apocalittica esige che gli angeli ci siano già, solo ne amplia il campo d'azione. Per comprenderne bene la funzione, bisogna cercare di penetrare per quanto ciò sia possibile la mentalità antica, specie quella dell'uomo comune, non particolarmente istruito. In quella *forma mentis* l'universo è animato da forze ignote, benigne o maligne, che governano gli astri, provocano malattie, possono essere impiegate negli incantesimi; insomma l'universo intero non è autosufficiente nella sua apparenza materiale.

Nei *Vigilanti*, Dio regna ma non governa. Lo stesso concetto è illustrato in Giubilei<sup>135</sup>, ma non è così nell' A.T. In questo, generalmente, prevale il rapporto diretto tra l'uomo e Dio, specie nei primi libri come il Genesi e l'Esodo; il passaggio all'importanza della funzione degli angeli avviene attraverso l'esilio a

---

<sup>135</sup> È notevole come Giubilei si ponga rispetto alla Bibbia e a 1 Enoch. In un certo senso, è a metà strada. I singoli angeli non vi sono nominati, e il racconto della caduta degli angeli, pur diverso da entrambi, rassomiglia piuttosto a quello di 1 Enoch. Questo racconto comincia in Giub 5:1-4, dove gli angeli inviati a istruire gli uomini seducono le donne, portando disordine e depravazione sulla terra. 1 Enoch e Giubilei concordano nello spiegare in questo modo la diffusione del male nel mondo prima del Diluvio, col quale Dio rimediò alla catastrofe che ne seguì. In 1 Enoch, il Diluvio è deciso subito dopo che Dio seppe ciò che stava accadendo sulla terra, per distruggere ogni cosa vi si trovi, e Dio ordina a Raffaele di legare mani e piedi *Azâzêl*; sarà poi la volta di *Semjâzâ*. Diversamente da 1 Enoch, in Giub 4.22-23 proprio Enoch testimoniò contro i Guardiani, e dopo che fu sottratto agli uomini e portato nel giardino di Eden, scrisse il giudizio di condanna del mondo. In conseguenza di ciò Dio portò le acque del diluvio sopra la terra di Eden. Ma Giub 5:1-6 si esprime diversamente: dalle unioni degli angeli con le donne nacquero i Giganti (la Bibbia dice "C'erano allora giganti sulla terra, e anche dopo, quando i Figli di Dio si univano alle figlie degli uomini", Gen 6:4) e Dio gettò lo sguardo sulla terra e vide quanto fosse corrotta. Giubilei (diversamente da 1 Enoch, che non scende in questi particolari) in 7:21 e segg. nomina *Naphidim*, *Giganti*, *Naphim*, *Eljo*; tutta progenie delle unioni dei Guardiani con le donne. Sia 1 Enoch che Giubilei concordano sulle conseguenze disastrose del peccato degli angeli, ampliandone la portata rispetto alla Bibbia. Il Diluvio sembrerebbe essere piuttosto un rimedio per salvare ciò che restava di buono della Creazione. Sembra che i passi in cui Giubilei narra il peccato degli angeli (nei capp. 4, 5, 7) non concordino perfettamente tra di loro; potrebbero essere tre versioni della stessa leggenda, che l'autore (o gli autori) assemblarono nel-

Babilonia.<sup>136</sup> Su tutte le potenze che intervengono nella sfera umana, gli arcangeli esercitano una qualche forma di potere e controllo; ma si direbbe che questa loro posizione, evidente nei *Vigilanti*, si trasformi nelle *Parabole* in quella di custodi dell'alto dei Cieli, come se la residenza stessa di Dio debba essere difesa dalle Sue schiere<sup>137</sup>. Il Michele dell'Apocalisse giovannea forse si ricollega a questa tipologia, in una posizione

---

lo stesso testo.

Il libro dei Vigilanti è quindi un estratto da una leggenda che inizia prima di 1En 9:1 e non termina con il giudizio su Semjâzâ e Azâzêl. Giub 7:26-38 è una sorta di 'Testamento di Noè'. I capp. 8 e 9 narrano le vicende della discendenza di Noè.

<sup>136</sup> Forse non è semplice coincidenza che il Libro di Daniele, il primo dell'A.T. che cita Gabriele e Michele, sia ambientato in Babilonia; vedi il giudizio di Šim'ôn ben Laqîš sull'origine dei nomi degli angeli.

<sup>137</sup> La separazione tra Dio e il mondo implicita nella rappresentazione di un Dio circondato da infinite schiere osannanti è talvolta intesa come atto ad esaltarne la *trascendenza*, segnando una drammatica lontananza dall'immagine di Yahweh che colloquia con Mosè nella 'Tenda del Convegno'. Ma può forse essere intesa come una raffigurazione della peculiarità ed alterità di Israele nel contesto dei rapporti con il resto del genere umano attraverso l'esaltazione del suo Dio al di sopra di tutte le potenze. Il messianismo ebraico è indubbiamente un'espressione di tale coscienza della propria specificità nazionale. Anche la formazione di gruppi che si autoproclamano 'separati' (i Farisei) e la costituzione di comunità come gli Esseni fa pensare a tendenze che potremmo definire 'isolazionistiche' aventi lo scopo di preservare l'osservanza della Legge e l'essenza dell'identità nazionale. Se l'immaginario religioso-morale riflette intenzioni e percezioni diffuse, gli angeli che circondano Dio preservano i Cieli dalla contaminazione, così come fanno i maestri in Israele, dei quali sono la controparte celeste. Infatti, Michele e Gabriele saranno accettati specialmente come protettori di Israele, oltre a Raffaele e Uriele.

più elevata e isolata rispetto al gruppo degli Arcangeli di Enoch. E in effetti gli angeli possono essere guide nel viaggio celeste, ma anche i guardiani dei cancelli sulla strada che porta alla Presenza (letteratura hekhalotica, ma anche 3 Baruch a proposito di Michele) o a presidio delle porte del Paradiso.

Gli angeli, come potenze superiori, guide e intimi con Dio, oltre che insegnanti degli uomini e ministri di Dio, compaiono di continuo in 1 Enoch; è difficile trovare non dico un capitolo, ma anche una sezione più piccola, dove siano assenti. In nessun libro dell'intera Scrittura la loro presenza è così ossessiva. In Giubilei fanno la loro comparsa più volte; se sommiamo le occorrenze di 'angelo/i' e 'spirito/i' nella traduzione del Charles, arriviamo a ca. novanta, ma non vi sono mai nominati personalmente. Sono però classificati, in Giub 2:2, contestualmente all'esposizione del primo giorno della Creazione.

#### INDICE

---

Una interpretazione più intimistica, interiorizzante, può vedere in Dio il fondamento dell'anima, il centro e origine della coscienza personale. Questo centro, o piuttosto la sua manifestazione come obbedienza alla volontà divina, deve essere difeso contro influssi maligni; gli angeli personificano questa barriera, nella forma dei Quattro Arcangeli 'fanno quadrato' a protezione dell'anima.

## 1 ENOCH (II)

I raggruppamenti degli angeli – i frammenti da Qumrân – Sariel o Uriel – il viaggio celeste – funzione degli angeli in 1 Enoch – Dio e la corte celeste nella prima parabola – funzioni dei quattro arcangeli – Dio e la corte celeste nella terza parabola; il Figlio dell’Uomo.

La struttura dell’angelologia di 1 Enoch consta di due schemi: i Quattro Arcangeli e i Sei / Sette Arcangeli.

Il primo raggruppamento, quello dei quattro, è il predominante. I loro nomi variano, a seconda delle recensioni; traduttori diversi hanno utilizzato manoscritti diversi. Di 1 Enoch esistono versioni etiopiche, greche e, in aramaico, i frammenti trovati a Qumrân. Questi ultimi sono i reperti fisicamente esistenti più antichi e contengono molte lacune. Il primo codice in assoluto che li cita è il 4QEn<sup>a</sup>, al frammento 4QEn<sup>a</sup> I iv 6-7 che corrisponde<sup>138</sup> a 1En 9:1. Anche nella seconda copia vi è un passo,

---

<sup>138</sup> La sigla 4QEn<sup>a</sup> denota la copia del Libro di Enoch proveniente dalla grotta numerata come ‘4’, identificata dalla lettera ‘a’ in apice. Il numero seguente indica il rotolo, seguono la colonna (il testo è distribuito su colonne) e il numero d’ordine del frammento. Quindi, 4QEn<sup>a</sup> I iii.6 significa il sesto frammento nella terza colonna del primo rotolo della ‘prima’ copia di Enoch trovato nella grotta n. 4. I frammenti sono separati da lacune più o meno estese, e il testo va completato con quello etiopico. Analogamente 4QEn<sup>b</sup> denota una seconda copia, ecc.

4QEn<sup>a</sup> risale – secondo il Milik – alla prima metà del II sec. a.C. Se accettiamo questa data, è all’incirca contemporaneo di Daniele; ma abbiamo visto che il Sacchi propone di anticipare. 4QEn<sup>b</sup> sarebbe da ascrivere a ca. la metà del II sec. a.C., un po’ dopo 4QEn<sup>a</sup>. In totale vi sono

4QEn<sup>b</sup> I iii 7, corrispondente a 1En 9:1, anch'esso incompleto se confrontato col testo etiopico<sup>139</sup> (l'unico pervenutoci nella sua interezza). Le rispettive traduzioni del Milik<sup>140</sup> sono: “Micha’el [and Šari’el and ] Rapha’el and Gabri’el looked down from the sanctuary” per 4QEn<sup>a</sup> I iv 6-7 e “Micha’el and Šari’el [ and Rapha’el and ] Gabri’el [ looked down, ecc. ]” per

---

undici MMSS che riportano parti di 1 Enoch, da 4QEn<sup>a</sup> a 4QEn<sup>g</sup> più quattro che riguardano il Libro dell'Astronomia. Le loro date – sempre secondo il Milik – si distribuiscono nel I e II sec. a.C. Per quanto riguarda il Libro dei Vigilanti, esattamente il cinquanta per cento del testo è coperto dai frammenti aramaici; il trenta per cento per il Libro dell'Astronomia; il ventisei, per il Libro dei Sogni; il diciotto, per l'Epistola di Enoch. Nessuna parte del Libro delle Parabole (capp. 37 – 71) è stata identificata ne MMSS del Mar Morto.

“Le date dei nostri manoscritti di 4Q ci consentono di stabilire che dalla prima metà del II sec. a.C. in avanti il Libro dei Vigilanti ha avuto la stessa forma in cui è noto attraverso le versioni greca ed etiopica”, sempre secondo Milik. “Possiamo accettare...che l'autore del Libro dei Vigilanti incorporò senza grandi cambiamenti un'antica fonte scritta nel proprio lavoro...ai quattro arcangeli menzionati in 9:1, 10:1 e 4 e 11 egli ne sostituì sette (En. 20)...La descrizione del viaggio del patriarca (En 17-19) fu rielaborata nei capp. 21-25. Il resto [ del Libro dei Vigilanti ], En 1-5 e 25-36, deve essere attribuito esclusivamente all'autore del libro esistente”.

<sup>139</sup> Lo studio e la traduzione inglese dall'originale aramaico è dovuto al Milik, 1976. Knibb (1978) pubblicò una traduzione basata essenzialmente su un manoscritto etiopico, ma tenendo conto del materiale fornito dai MMSS del Mar Morto. Fino ai lavori di Milik e Knibb, i codici utilizzati erano prevalentemente quelli etiopici, redatti in *Ge'ez*, una lingua del ceppo semitico affine ai dialetti della parte meridionale della penisola arabica, tuttora in uso nella liturgia della Chiesa Etiope. Vi sono codici greci di 1 Enoch, che però lo riportano solo in parte.

4QEn<sup>b</sup> I iii 7 , dove [ ] delimita le lacune che riempie con integrazioni.

Se uniamo i due frammenti, abbiamo che i Quattro Arcangeli vigilanti sono Michele, Sariele, Raffaele e Gabriele; il Milik afferma: “almeno a partire dal periodo persiano, [ gli / alcuni?] Israeliti credevano nell’esistenza di quattro arcangeli i cui nomi in ordine erano: *Mika’el*, *Šari’el* (‘Principe di Dio’), *Rafa’el*, *Gabri’el*. I codici greci<sup>141</sup> riportano *Michael*, *Uriel*, *Raphael*, *Gabriel*; Milik giustifica la sostituzione di Sariele con Uriele in più punti di 1 Enoch<sup>142</sup> in base a considerazioni sulle funzioni di Uriele<sup>143</sup>. Sembra doversi escludere che *Šari’el* si identifichi con *Šûri’el*<sup>144</sup> e ancor meno che questi possa esser confuso con Uriele per la somiglianza (nelle lingue europee), date le molte traduzioni moderne dell’Enoch Etiope che ben distinguono tra

---

Fino al XVIII secolo si sapeva dell’esistenza di un ‘Enoch Etiope’, ma le prime tre copie (tuttora esistenti) in *ge’ez* giunsero in Europa nel 1773, portatevi da James Bruce (1730-94), un viaggiatore ed esploratore scozzese. Si ritiene che la versione etiopica sia una traduzione da copie redatte in greco, a loro volta traduzioni dall’aramaico e, forse, dall’ebraico.

Per una storia delle edizioni e traduzioni precedenti il 1978, v. M. A. Knibb con la consulenza di E. Ullendorff, *The Ethiopic Book of Enoch* 1978. Dopo, abbiamo la traduzione di Luigi Fusella in Italiano, pubbl. in P. Sacchi, *cit.* a partire dal testo *ge’ez* del Dillmann; di E. Isaac, in Charlesworth *cit.* 1983.

<sup>140</sup> J. T. Milik, *The Books of Enoch* 1976.

<sup>141</sup> M. A. Knibb, *cit.* p. 84.

<sup>142</sup> In ‘General index’ a p. 438.

<sup>143</sup> Milik, *cit.* p. 173.

<sup>144</sup> *Ibid.*

*Suriele* e *Uriele*<sup>145</sup>. La questione non ha poi molta importanza, essendo invece di maggior interesse comprendere bene la funzione degli angeli, e di questi quattro specialmente.

Vi sono diversi approcci possibili, ma verosimilmente sarebbe un grave errore considerare la questione come se fosse solo letteratura. Anche se 1 Enoch fosse solo il resoconto di leggende e

---

<sup>145</sup> Così Knibb, *cit.* Li riportano il rev. Schodde e il Charles (nella forma *Surjân* e *Urjân*), il Fusella, tutti i traduttori che hanno lavorato sul testo pubblicato nel 1851 dal Dillmann, che avrebbe utilizzato solo cinque MMSS etiopici; v. Knibb. Il Charles, nella sua traduzione del 1893 basata sull'edizione di Dillmann del testo etiopico, a proposito dei nomi degli arcangeli in 9:1 osserva: "Surjan and Urjan are variants of Suriel and Uriel. Suriel is not mentioned again in this book, but is known in later Judaism in Talmud Berachoth, fol, 51. a, as Dln.[Dillmann] points out. It is probable, however, that instead of Surjan we should read Raphael in accordance with the Greek". Flemming e Radermacher (1901) e Charles (1912) riportano nell'ordine Michele, Uriele, Raffaele e Gabriele, così come fanno i codici greci pervenuti. Invece Isaac (in Charlesworth *cit.*) nomina solo tre angeli, Michele, *Surafel* e Gabriele. Isaac ha tradotto da un manoscritto del XV sec. Non mi è chiaro a chi si riferisca il nome 'Surafel', forse è una variante di *Seraphiel*, ma designa collettivamente i serafini che presso gli Etiopi, al pari dei quattro arcangeli e con i cherubini, proteggono quanti sono loro specialmente fedeli.

L'angelo 'Sariele' è nominato nei *Rotoli della Guerra*, esattamente al posto di Uriele e secondo la stessa disposizione degli angeli intorno al Trono di Dio (Michele alla destra, Gabriele a sin., Uriele di fronte, e Raffaele dietro) secondo la tradizione cabalistica medievale; il Milik asserisce che Uriele sarebbe comparso nella 'speculazione giudaica' sotto l'influenza cristiana; v. *The Books of Enoch* p. 173. I nomi dei quattro arcangeli si trovano in diversi monumenti di età bizantina, *ibid.*

L'ordine in cui i nomi sono riportati non sembra coincidere con il grado di importanza loro assegnato nella tradizione rabbinica, che privilegia Michele e Gabriele come protettori di Israele; né i passi successivi in 1

fantasie, esso fa riferimento a fenomeni concreti e considerati reali in tutte le culture, comprese quelle attuale, nei quali un essere superiore fa rivelazioni a un veggente. L'interpretazione del fenomeno e le modalità del suo manifestarsi dipendono dalla cultura nella quale s'è sviluppata la *forma mentis* del veggente, e gli scrittori antichi in generale non dubitavano che visioni o sogni mettessero in contatto con i cieli o con gli inferi. Un'angelologia strutturata – per quanto possa essere frutto d'immaginazione – dovrebbe essere intesa come segno di una gerarchia o almeno una differenziazione delle forme di contatto col 'sopranaturale', termine di uso moderno, che non descrive molto bene l'immaginario degli antichi al riguardo. Sicuramente, l'immaginazione degli antichi attribuiva ad effetto di agenti incorporei (non esseri viventi) molti fenomeni o eventi di cui oggi abbiamo spiegazioni 'razionali', e apparizioni di un certo tipo (come quelle che si manifestavano a Swedenborg, a Bernadette Soubirous, e moltissime altre di cui abbiamo descrizioni dettagliate) potevano essere intese e interpretate come angeli; anzi si presentavano da sé in una forma riconoscibile. Così, a Muhammad apparve Gabriele, come anche a Maria nell'Annunciazione. Ma l'apocalittica apocrifa insiste particolarmente sul *viaggio celeste* e, più in generale, sulla visione dell'oltremondo, inferi compresi. Il soggetto di questa forma

---

Enoch definiscono una gerarchia rigorosamente definita, anche se è chiaro che a Michele spetta una certa preminenza.

letteraria è esattamente identico a quello della Divina Commedia di Dante, fatte le dovute differenze culturali; ma l'intento è lo stesso. Generalmente, il veggente è *rapito* da un angelo ed è da questi guidato. Gli si rivela un universo popolato, organizzato, che sembra porsi tra lui e Dio, cui bisogna avvicinarsi per gradi.

Se la credenza pressoché universale in spiriti di vario tipo non stupisce proprio per la sua generalità, l'angelologia dell'epoca del Secondo Tempio e poi della letteratura hekhalotica sembra di più difficile comprensione. Può essere che le idee dominanti dell'epoca prefigurassero la forma di ciò che il veggente percepiva; detto altrimenti, se gli Israeliti s'immaginavano che vi fosse un angelo supremo, poniamo Michele, l'esperienza del visionario si adeguava a questa convinzione, e se un certo angelo, poniamo Uriele, era pensato come governatore dei movimenti degli astri, questa sua qualità poteva dare forma ad alcuni 'viaggi'. Di queste connessioni tra idee ed esperienze 'abnormi' in realtà non sappiamo nulla di preciso, salvo che probabilmente non erano considerate così abnormi come il punto di vista 'scientifico' assume.

Il viaggio nell'oltremondo era un tema interessante parte della comunità ebraica. Si direbbe che questo soggetto si sia affermato nell'era del Secondo Tempio, ma perché? Le ragioni possono essere molte, ma può esservene una in particolare, suggerita dalla mistica della *merkavah*. La salita verso l'alto dei cieli consiste di diversi passaggi; per i Farisei, questi erano i passi dello studio della Legge; per altri, era la ricerca della conoscen-

za diretta. Non è detto che questa dovesse conseguirsi attraverso rivelazioni per il tramite di sogni e visioni. Forse per qualcuno poteva anche essere un' esplorazione della Scrittura alla ricerca di significati profondi, che richiedono un lungo lavoro di analisi e di riflessione, o l' introspezione, fatta nelle dovute forme; d'altronde questi metodi non si escludono rigorosamente a vicenda. Gli angeli – lo testimoniano la letteratura hekhalotica e 1 Enoch<sup>146</sup> – sono in relazione strettissima con questi itinerari di conoscenza, che possiamo definire come mistico-sapenziali. La struttura dell' angelologia dovrebbe avere fondamento nella gradualità e complessità di questi percorsi, che *costruivano* un universo ripercorrendo al contrario il processo di creazione del mondo stesso. 1 Enoch è in larghissima misura un testo sapienziale.

Una indicazione viene dalla storia del profetismo in Israele. D. Rops<sup>147</sup> osserva che l' inizio del ministero di Giovanni il Battista impressionò le folle anche perché da cinquecento anni non si sentiva più la voce viva di un profeta; le rivelazioni dei veggenti presero il posto di quelle dei profeti, soprattutto in quanto proiettate verso gli ultimi tempi. Gli angeli guidano il veggente nel suo viaggio oltremondano.

Infatti in 1 Enoch la presenza degli angeli è continua. In un certo senso questo assemblaggio di testi è un' enciclopedia de-

---

<sup>146</sup> Sulla dimensione 'sapienziale' di 1 Enoch e il rapporto con la mistica ebraica v. C. Tretti, *Enoch e la sapienza celeste. Alle origini della mistica ebraica*, 2007.

<sup>147</sup> *Op. cit.* pag. 67.

gli angeli, oltre che una successione di rivelazioni. Gli angeli insegnano e spiegano, e nel loro insegnamento consiste la rivelazione. In questa prospettiva, i Quattro Arcangeli svolgono funzioni diverse. Nella prima parte del Libro dei Vigilanti, essi fan parte di un mito recepito in 1 Enoch, ma che non ne è la parte più significativa. Se procediamo, ci accorgiamo che le imprese di Semjâzâ e Azâzêl rimangono inscritte nei Vigilanti, e si passa oltre. In effetti, l'unico interesse del Libro dei Vigilanti è che contiene la prima citazione dei Quattro Arcangeli; il resto è demonologia<sup>148</sup>.

È indubbio che il loro numero è uno schema preformante sintesi di molte realtà: le quattro direzioni, i quattro venti, le quattro colonne che reggono il cielo, le quattro stagioni, le quattro fasi della Luna, e forse anche altro. Anche in geometria, il qua-

---

<sup>148</sup> Il Libro dei Vigilanti, dal cap. 12 al 36, descrive Enoch come mediatore tra Dio e gli angeli 'caduti', Semjâzâ e Azâzêl. Nella parte precedente (capp. 3 – 11) Enoch non compare. In 12:1-2 leggiamo: "Prima di questi avvenimenti [la corruzione degli angeli] Enoch fu nascosto [agli uomini]...le sue attività avevano a che fare con i Vigilanti e i suoi giorni erano con i santi. Ad Enoch, come fosse un funzionario di un sovrano, viene ordinato di informare gli angeli corrotti della sentenza di Dio su di loro, e questi a loro volta – tramite Enoch – si rivolgono a Dio per aver clemenza. La prosecuzione naturale della vicenda sarebbe il Diluvio e le vicende di Noè, come in Giubilei dove la storia procede linearmente e, se accettiamo che Giubilei sia posteriore ai Vigilanti, sembrerebbe che sia stato redatto allo scopo di metter ordine nell'esposizione della storia sacra, forse in contrapposizione proprio con 1 Enoch. In effetti 1 Enoch si inserisce nella storia principale, riprendendola nel cap. 65 e successive parti 'noachiche', ma queste sembrano affatto secondarie e accessorie, di fronte al contenuto apocalittico dell'insieme, che ha un evidente carattere di novità ed estraneità rispetto alla vicenda di Noè.

drato è una figura fondamentale, come il triangolo. Le due metà del quadrato sono triangoli rettangoli e isosceli. Le facce del cubo – uno dei poliedri regolari più semplici – sono quadrati, il tetraedro regolare ha quattro facce. La tassellatura con quadrati – come quella con esagoni – è la più semplice. Inoltre, il numero quattro è connesso all’idea di stabilità, di resistenza, cui allude l’aggettivo ‘tetragono’, ‘figura con quattro angoli’. Fenomeni naturali costanti, geometria, architettura, fanno del quattro un segno di stabilità, di *conservazione*. E infatti i quattro arcangeli aiutano Dio e l’uomo nella conservazione del creato; questa è la loro parte nei Vigilanti, ma cambia leggermente nel seguito, nel *Libro delle Parabole* (capp. 37 – 71) che costituisce la parte più significativa per la descrizione della figura di Michele in 1 Enoch. Dobbiamo tener sempre presente che questi in alcuni casi opera individualmente, di solito come esecutore di un mandato preciso; altrove (in 1 Enoch) manifesta personalità propria, ma è parte di gruppi omogenei di angeli, cui è affidata una funzione e una posizione precisa.

La prima Parabola (37-44) ci offre la visione della corte celeste, dove sono i giusti che continuamente cantano le lodi del *Signore degli Spiriti* e – a Lui vicinissimi – i Quattro Arcangeli, circondati da innumerevoli coorti angeliche. Vi si trova la prima menzione dell’*Eletto*<sup>149</sup>. In questa sezione Enoch apprende molti segreti celesti. Così Enoch nel cap. 40 descrive i Quattro Arcangeli<sup>150</sup>: “E dopo che ebbi visto migliaia di migliaia e diecimila volte diecimila [spiriti, o angeli], vidi un’innumerevole

<sup>149</sup> Uno dei quattro personaggi dell’escatologia delle Parabole, oltre al ‘Figlio dell’Uomo’, al ‘Giusto’ e all’‘Unto’ il quale ultimo sarebbe il Messia.

moltitudine schierata davanti alla gloria del Signore degli spiriti<sup>151</sup>. Io guardai, e ai quattro lati del Signore degli spiriti io [Enoch] vidi quattro figure (presenze), differenti da quelli che erano schierati (che non dormono [mai])<sup>152</sup>, e io imparai i loro nomi, perché l'angelo che mi accompagnava me li fece conoscere...E io udii le voci di quelle quattro figure (presenze) come

---

<sup>150</sup> Riporto la versione di Knibb, *cit.* Tra parentesi ( ) quella del Charles (1917), se differente.

<sup>151</sup> La scena sembra piuttosto una finzione letteraria per esaltare il Sovrano celeste rispetto a quelli che regnano sulla terra. 1 Enoch ha un'idea molto negativa dei potenti e privilegiati in generale (46:7, 94:8, 96:4, 97:8-10, 100:6 contro gli abbienti; 38:5, 46:4-6, 48:8, 53:5 e altri contro i potenti).

L'appellativo 'Signore degli spiriti' è caratteristico e forse peculiare del Libro delle Parabole, a partire da 37:2 fino a 71:17, a riprova – se pure ce n'era bisogno – dell'alterità di questo testo rispetto alla parte restante. L'opinione del Milik era che il Libro delle Parabole avesse sostituito un 'Libro dei Giganti' che avrebbe meglio costituito il proseguimento dei Vigilanti: "This pentateuchal collection [1 Enoch] was to be altered during the Christian era by the elimination of the Book of Giants and the insertion of the Book of the Parables", *cit.* Contro si pronuncia il Sacchi, *cit.*

L'espressione 'Signore degli spiriti' può avere due interpretazioni diverse. La parola ebraica meglio corrispondente al significato attuale di 'spirito' nelle lingue occidentali è רוּחַ , *ruach* che però originariamente significa 'soffio' ed è associata al respiro, alla vita. Potrebbe quindi essere inteso come il 'Signore di tutto ciò che vive' come anche è descritto in Lc 20:38: "Dio non è Dio dei morti, ma dei vivi; perché tutti vivono per lui"; Gesù in risposta ai Sadducei. Oppure, 'il Signore dei vivi spiritualmente', secondo Mt 8:22: "Lascia che i morti [spiritualmente] seppelliscano i loro morti". In alternativa, potrebbe alludere ai *Sette Spiriti del Signore* in Is 15:2-3 e ai quali forse alludono Zac 3:9 e Zac 4:10. La corrispondenza migliore è con l'Apocalisse di Giovanni, in 1:4, 3:1, 4:5

esse levavano lodi davanti al Signore di gloria. La prima voce benedice il Signore degli spiriti per sempre e sempre. E la seconda voce udii benedire l'Eletto e gli eletti *che dipendono*<sup>153</sup> dal Signore degli spiriti. E la terza voce io udii come di postulanti e quelli che pregano (pregare e intercedere) a nome di coloro che abitano sulla terra asciutta e supplicano nel nome del Signore degli spiriti<sup>154</sup>. E la quarta voce io udii che allontanava *i satana* [gli avversari, ostili a Israele e agli uomini], non consentendo loro di venire davanti al Signore degli spiriti per accusare quelli che abitano sulla terra asciutta". Interrogato in proposito, l'*angelo della pace* che guidava Enoch risponde: "Il primo è S. Michele, il misericordioso e pazientissimo [cfr. Es 34:6, riferito a Dio; e Num 14:18, Ps 86:15, Gioe 2:13, Is 30:18 ecc.]; e il secondo, che è incaricato [di curare] tutti i malanni e

---

e 5:6, e con i sei / sette arcangeli in 1 Enoch 20.

<sup>152</sup> Ap. di Giovanni, cap. 4: "4Attorno al trono [di Dio], poi, c'erano ventiquattro seggi e sui seggi stavano seduti ventiquattro vegliardi avvolti in candide vesti con corone d'oro sul capo. 5Dal trono uscivano lampi, voci e tuoni; sette lampade accese ardevano davanti al trono, simbolo dei sette spiriti di Dio. 6Davanti al trono vi era come un mare trasparente simile a cristallo. In mezzo al trono e intorno al trono vi erano quattro esseri viventi pieni d'occhi davanti e di dietro. 7Il primo vivente era simile a un leone, il secondo essere vivente aveva l'aspetto di un vitello, il terzo vivente aveva l'aspetto d'uomo, il quarto vivente era simile a un'aquila mentre vola. 8I quattro esseri viventi hanno ciascuno sei ali, intorno e dentro sono costellati di occhi". Sono evidentemente rappresentazioni differenti.

<sup>153</sup> Non ha senso. Forse da intendersi 'secondo la volontà' [del Signore]. Comunque Knibb e Charles concordano.

<sup>154</sup> In base a quanto detto poco dopo, quest'ufficio spetterebbe a Gabriele e non a Michele, in contrasto con il cap. 68.

le ferite degli uomini, è Raffaele; e il terzo, che è incaricato [di sovrintendere] su tutte le potenze<sup>155</sup>, è S. Gabriele; e il quarto, che è incaricato del pentimento che conduce alla speranza di coloro che ereditano la vita eterna, è Fanuele<sup>156</sup>.

È chiaro che gli angeli, pur descritti come esseri spirituali dotati di personalità, quasi fossero semidei, erano intesi anche come ispiratori di aspetti dell'esistenza umana e virtù umane, anche se non erano rappresentati esplicitamente come realtà inferiori, o, se vogliamo, fungevano da mediatori tra la natura umana e quella divina, o erano manifestazioni della presenza divina nella vita umana<sup>157</sup>. In un certo senso, gli angeli sostituiscono i profeti dell' Antico Testamento.

Più oltre (54:69) gli stessi Quattro Arcangeli si impadroniranno degli angeli corrotti 'in quel gran giorno' (del giudizio finale<sup>158</sup>), e li getteranno nella fornace del fuoco ardente "perché di-

---

<sup>155</sup> Termine che designa tutte le 'cause seconde' personificate che interessano il genere umano; gr. Δυνάμεις.

<sup>156</sup> Questo nome compare solo nel Libro delle Parabole.

<sup>157</sup> Tutto ciò non corrisponde ad una visione ottimistica della natura umana. Al contrario, 1 Enoch è pervaso dal pessimismo per cui, alla fine, pochi si salvano. Si prenda il cap. 42: "La sapienza non trovò posto dove avrebbe potuto abitare, e la sua dimora fu in cielo. La sapienza venne fuori per abitare tra gli uomini, ma non trovò dove abitare; la sapienza tornò al suo posto e pose la sua sede in mezzo agli angeli [la vicenda di Enoch è un simbolo di questa verità]. E iniquità venne fuori dalle sue camere [allusione agli insegnamenti degli angeli corrotti]; quelli che non cercava ella trovò, e abitò tra di loro, come pioggia nel deserto, e come rugiada sulla terra riarsa".

<sup>158</sup> Così sembra, in base a ciò che viene detto prima di 54:6 compreso; i vv. seguenti alludono chiaramente al Diluvio.

vennero servi di Satana”; l’immagine richiama quella dell’inferno cristiano. Anche il ‘Satana’ qui nominato sembra corrispondere all’idea presente nel cristianesimo<sup>159</sup>. Non vi è però nessun accenno alla guerra in cielo, e in nessun punto di 1 Enoch Michele o qualche altro angelo è a capo di un esercito che combatte contro quello di Satana, né Satana dispone di un esercito. Gli angeli eminenti sono quattro, o sei / sette; ma gli angeli vicinissimi a Dio sono quattro, Michele, Raffaele, Gabriele e Fanuele. I primi tre sono sempre gli stessi, in questo stesso ordine nelle *Parabole* e anche nei *Vigilanti*, ma con l’inserimento di Sariele o Uriele<sup>160</sup> al secondo posto, e sono quelli che vengono menzionati nella Bibbia compreso il Libro

---

<sup>159</sup> Milik sostenne che le ‘Parabole’ risentissero dell’influenza cristiana.

<sup>160</sup> La decisione di limitare il culto a tre angeli, con esclusione di Uriele, risale al concilio Romano II (locale) tenuto da Papa Zaccaria nel 745 d.C, con un ristretto numero di partecipanti per giudicare il caso di un vescovo Adalberto, reo di aver invocato in un’orazione, letta nel detto concilio, angeli ignoti con formule improprie, di sospetta natura magica: “Supplico vos Angelus Vriel, Angelus Raguel, Angelus Tubuel, Angelus Michael, Angelus Adimis y Angelus Tubúas, Angelus Sabaotb, Angelus Simichel”. Il concilio sentenziò che “Octo nomina Angelorum, quae in sua oratione Adalbertus invocavit, non angelorum, praeterquam Michaelis, sed magis daemones nomina sunt quae ad prestandum auxilium invocavit. Nos autem, ut a vostro Sancto Apostolatu edocemur, et Divina tradit auctoritas, non plusquam trium Angelorum nomina agnoscimus, idest Michael, Gabriel, Raphael”; v. C. Alvino, *Il grande mistero delle due varianti del Sinodo Romano II sotto Zaccaria del 745 e*, dello stesso A., *L’abbassamento di Sant’Uriele Arcangelo*. Inoltre il Concilio proibì il quarto Libro di Esdra, dove Uriele vi è nominato. Non vi sono preclusioni nei suoi confronti nelle Chiese orientali e in quella anglicana, nella quale è il quarto arcangelo.

di Tobia (non incluso nel testo masoretico e non canonico secondo i Protestanti) e quindi ‘accettati’ dalla Chiesa Cattolica.

Dopo una parentesi, nella quale il racconto ritorna alla vicenda degli angeli corrotti (la gran parte di 1 Enoch è un intrecciarsi, un sovrapporsi della storia degli angeli caduti – con riferimenti al Giudizio finale e al Diluvio – alle visioni di Enoch della corte celeste, di Dio stesso, e dei personaggi che appariranno alla fine dei tempi, in particolare l’*Eletto* e il *Figlio dell’Uomo*), di nuovo Enoch ha una visione di Dio e degli angeli che lo circondano, nella terza parabola, al cap. 71.<sup>161</sup> “Io vidi i figli degli angeli [intendi: gli angeli] camminare sulle fiamme, i loro bianchi indumenti, e il loro abbigliamento, e la luce dei loro volti come la neve...E caddi a faccia in giù davanti al Signore degli spiriti. E l’angelo Michele, uno degli *arcangeli*<sup>162</sup>, mi prese per la mia mano destra, e mi condusse fuori [per conoscere] tutti i segreti della *giustizia e della misericordia* [cioè Dio, di cui in 1 Enoch questi sono appellativi; perciò ‘Enoch scriba di giustizia’ può intendersi come ‘Enoch scriba di Dio’]. Qui Michele è lo spirito della conoscenza suprema, ma una parte spetta anche ad altri, come p. es. Uriele, che è la gui-

---

<sup>161</sup> Salvo diverso avviso, seguo la versione di Knibb (1978).

<sup>162</sup> Lett. ‘capo angeli’; in tutte le versioni che ho esaminato questo è il solo passo di 1 Enoch nel quale questo termine compare. La parola ‘arcangeli’ di solito è impiegata per designare i ‘santi angeli’, che evidentemente denota tra di loro i più vicini a Dio, come nella *Chronographia* di Giorgio Sincello nella quale leggiamo οἱ τέσσαρες μεγάλοι ἀρχάγγελοι Μιχαήλ ecc. all’inizio di 9:1. Questa terminologia rispecchia una gerarchizzazione degli angeli più sistematizzata che in 1 Enoch. In molti apocrifi Michele è appellato ἀρχιστράτηγος.

da nel *Libro dell'Astronomia*; può essere però che all'epoca nella quale sorse la tradizione enochica, o almeno quando le *Parabole* furono messe per iscritto nella forma pervenutaci, avesse già una posizione più elevata rispetto agli altri angeli, per cui a lui spetta di guidare il veggente nei misteri più profondi.

Nel più alto dei cieli Enoch vede la residenza di Dio, “in mezzo a quella luce io vidi qualcosa come costruito di pietre di cristallo, e in mezzo a quelle pietre delle lingue di fuoco vivente” (71:5); quella ‘casa’ era tutta circondata dal fuoco, e torrenti di ‘fuoco vivente’ ne uscivano da tutti i lati<sup>163</sup>. Alla guardia del Trono vi sono serafini, cherubini e gli *ophannim*; ”questi sono coloro che non dormono [mai]” (71:7); cfr. 39:12-13, dove però non si dice a quale gerarchia appartengano, e nei Vigilanti 14:9-23. “E Michele e Raffaele e Gabriele e Fanuele, e molti santi angeli innumerevoli, venivano fuori da quella casa; e con

---

<sup>163</sup> In molti passi biblici Dio è associato al fuoco: Es 13:21, cui si ispirano diversi altri versetti (Neemia, Salmi ecc.); Es 40:8; Es 19:18; Deut 4:12, 4:15, 4:33, e ancora in vv. seguenti e poi, nel N.T. Ma soprattutto Dan 7:9-10 assomiglia moltissimo alle immagini delle *Parabole*: “Io continuai a guardare e vidi collocare dei troni, e un vegliardo sedersi. La sua veste era bianca come la neve e i capelli del suo capo erano simili a lana pura; fiamme di fuoco erano il suo trono, che aveva ruote di fuoco ardente.<sup>10</sup>Un fiume di fuoco scaturiva e scendeva dalla sua presenza; mille migliaia lo servivano, diecimila miriadi gli stavano davanti”. Altre associazioni costanti sono il colore bianco e la luce.

loro il Capo dei Giorni<sup>164</sup> [l'Inizio dei tempi, il Creatore<sup>165</sup>], il suo capo bianco e puro come lana, e i suoi indumenti indescrivibili" (71:9-10). Non vi sono altre citazioni dei Quattro Arcangeli nella parte restante di 1 Enoch.

#### INDICE

---

<sup>164</sup> È così che il Signore viene chiamato nel capitolo finale delle Parabole, e in qualche occorrenza precedente. È peculiare di questo libro, e ricorda l'Antico di Giorni di Daniele; anche quest'ultimo è caratteristico di Daniele.

Le affinità tra Daniele e 1 Enoch sono numerose; per quanto riguarda Michele, in entrambi è a capo di Israele, entrambi profetizzano la venuta del *Figlio dell'Uomo*. "Guardando ancora nelle visioni notturne, ecco apparire, sulle nubi del cielo, uno, simile ad un figlio di uomo; giunse fino al vegliardo e fu presentato a lui,<sup>14</sup> che gli diede potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano; il suo potere è un potere eterno" ecc., Dan 7:13-14.

Proprio con lo svelamento del 'Figlio dell'Uomo', il Giusto, l'Eletto concepito sin dall'inizio e preesistente al tempo in cui si manifesterà, si conclude il Libro delle Parabole (71:14 e segg.). Secondo la versione di Knibb, è Enoch stesso; così anche intendono Fusella, Charles (1893), Loisy (1943), Nickelsburg-VanderKam (2004), mentre Charles (1912 e 1917), Schodde (1911), Isaac (1983) non lo identificano con Enoch.

<sup>165</sup> Isaac traduce 'Antecedent of Time'.

## 1 ENOCH (III)

Il cap. 20: sei o sette arcangeli – loro nomi e funzioni – carattere di Michele – scarsa attendibilità del cap. 20.

Il cap. 20 riporta i nomi dei “santi angeli che fanno la guardia”, vale a dire che sorvegliano il mondo. Alcune versioni ne contengono sei, altre sette, perché vi aggiungono un altro angelo senza cambiare i primi sei. Forse è solo una questione di versioni, di codici ricopiati più o meno esattamente; ma l’incertezza è collegata al numero *sette*, con tutte le valenze simboliche e i rimandi che questo numero implica. Insomma, anche se potrebbe sembrare una questione di lana caprina a chi non è esperto di angelologia e di simbolismi, queste stesse implicazioni sono di per sé importanti, pur non avendo attinenza immediata al racconto che 1 Enoch svolge. Ma anche il *sei* significa e può significare qualcosa, e non è poco, come vedremo.

È ben noto che il numero ‘sette’ ha, per così dire, una ‘presenza’ assai maggiore del ‘sei’. I pianeti (compresi il Sole e la Luna) sono sette, come i giorni della settimana (connessi al calendario lunare; i 28 giorni del mese lunare si ripartiscono in quattro settimane), i *giubilei* constano di  $7 \times 7$  cioè 49 anni, e poi abbiamo le settanta settimane del profeta Daniele, le 70 nazioni, la Bibbia dei Settanta, sette e sette volte sette si incontrano nella Scrittura e non solo. La Grecia antica venerava i suoi Sette Sapianti. Enoch non sfugge alla regola; è il settimo, a partire da Adamo. Posso aggiungere che il Gran Carro e il Piccolo Carro, che nel cielo ruotano vicini al polo celeste, hanno sette

stelle, quattro nel carro vero e proprio, tre nel timone. E ancora, le sette note della musica occidentale, i sette mari ecc. ne testimoniano la forza di attrazione.

Ma anche il sei ha la sua importanza. I giorni della creazione sono sei; il settimo, Dio riposa. Il completamento a sette è immediato nel caso degli angeli sorveglianti, è sufficiente aggiungergli Dio; questo però può non andar bene, perché significherebbe che è sullo stesso piano dei sei angeli. Per portarli al numero perfetto 7, mantenendo la distanza da Dio, bisogna aggiungerne uno. È questa la questione, se l'ultimo sia stato aggiunto proprio solo in virtù della forza del numero 7, numero della completezza e della perfezione, superiore al 6, numero dell'incompletezza, che ha come fattore il due, numero della divisione, posto tra l'unità origine di tutto e il tre, altro numero perfetto che ricomponi l'unità rotta dal due. Il sei ha dalla sua l'essere il numero degli *Aməša Spənta*, gli 'aspetti' o qualità personificate di *Ahurā Mazdā*, il creatore nella religione iranica durante l'età del Secondo Tempio, e anche prima e dopo; il quale, è vero, è una divinità straniera, ma non è detto che la religione dei persiani non abbia lasciato tracce nell'ebraismo, in primo luogo perché è monoteistica, in secondo luogo perché i persiani costituivano un impero che comprendeva la Mesopotamia e la Siria fino al Mediterraneo, l'Anatolia e l'Egitto, al cui interno gli Ebrei vennero a trovarsi in seguito alla conquista di Babilonia da parte di Ciro ( 539 a.C.) e fino all'invasione greco-macedone di Alessandro il Grande (331 a.C.) e, infine, i

re persiani consentirono e anzi incoraggiarono gli Ebrei a ritornare in Gerusalemme e a riedificare il Tempio.

L'idea di una connessione trova forza dal fatto che gli angeli hanno nomi che vengono da Babilonia, e che rappresentano qualità di Dio (fatta eccezione proprio per Michele<sup>166</sup>) al pari degli *Aməša Spənta*. I sei angeli sono<sup>167</sup> *Uriele*, “uno dei santi angeli, ossia (l'angelo) del tuono e dei terremoti<sup>168</sup>”; *Raffaele*, “uno dei santi angeli (Io sono tutti i nominati), (l'angelo) degli spiriti degli uomini (il testo amarico dice: “quello preposto alle ferite degli uomini”, che darebbe un chiaro senso a una definizione assai vaga, conforme alla tradizione che vede in Raffaele il guaritore per eccellenza<sup>169</sup>); *Raguele*, “che amministra la giu-

---

<sup>166</sup> Sulla particolarità del nome di Michele e su influenze straniere sulla religione degli Ebrei, v. E.F. Scriptor, *L'Arcangelo Michele nei libri di Enoch e Le origini remote del culto di S. Michele* pubbl. on line su superzeko.net, [SuperZeko | Oriente e occidente | Ricerca arte spiritualità](http://www.superzeko.net).

<sup>167</sup> Seguo la versione di Knibb, *cit.*

<sup>168</sup> Etimologicamente, 'Ūrī'ēl significa 'luce' o 'fiamma' di Dio, e questo può spiegare l'associazione con i tuoni, se interpretiamo naturalisticamente la folgore come luce e fiamma. Meno chiara sarebbe quella con i terremoti. La versione del Knibb deriva da quasi tutti i codici etiopici; il *C. Panopolitanus*, greco, dice che “è incaricato del mondo e del Tartaro”, v. Knibb p.106, ed essendo il Tartaro collocato ben all'interno della Terra si giustifica che governi i terremoti. Ciò non sembra coerente con l'essere la guida di Enoch nel Libro dell'Astronomia. L'angelo che mostra Sheol a Enoch non è Uriele, ma Raffaele. Comunque i Vigilanti e l'Astronomia sono tra di loro indipendenti.

<sup>169</sup> Una traduzione in amarico (lingua ufficiale dell'Etiopia) è stata effettuata nel 1960-61 e alcuni passi sono riportati nelle note dell'edizione Sacchi, *cit.* come confronto con il testo ge'ez e sua integrazione. La chiosa su Raffaele è a pag. 497, nota 2. Un commento a tale versione è nella

stizia sul mondo e sulle *luci*<sup>170</sup> [il Sole, la Luna, i corpi celesti (?)]; *Michele*. Vi è più di una versione; Knibb propone “quello che è responsabile della parte migliore del genere umano, della nazione [ebraica]” – lasciando chiaramente intendere che Israele sia il meglio dell’umanità; Charles (1912, 1917) “alla saggezza / buon senso<sup>171</sup>, egli che è posto sopra la parte migliore del genere umano e sul caos”<sup>172</sup>; Charles (1893) e Schodde

---

‘Introduzione del traduttore’ alle pagg. 417-19. Il testo amarico è reperibile su *Archive*, [ጳጳሐር ሂዮክ : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](http://www.archive.org/details/Amharic%20Script%20Free%20Download%20Borrow%20and%20Streaming%20Internet%20Archive).

<sup>170</sup> Forse il passo attribuisce a Raguele l’incarico di governare il funzionamento dell’universo sul piano fisico, materiale. Dato che agli astri era attribuita la capacità di influenzare i destini umani, e non era chiara la loro costituzione puramente materiale, poteva essere naturale pensare che la loro condotta dovesse essere sorvegliata da uno spirito.

Ho reso con ‘amministrare la giustizia’ la frase ‘to take vengeance’ impiegata dai traduttori in lingua inglese; il Fusella preferisce la versione letterale nella forma “il vendicatore del mondo e delle luci” in Sacchi, *cit.*

<sup>171</sup> ‘To wit’.

<sup>172</sup> Non molto coerente. Nell’ed. 1912, il Charles spiega: “Michael is the guardian angel of Israel...and likewise universally: see Weber, *Jüden Theol.* 170 : according to this verse Michael is the right speaker in 24-27” ecc.; il riferimento al *chaos* viene dall’aver utilizzato la vers. Greca scoperta ad Akhmim; in effetti, vi leggiamo *μχαρηλ...ο επι του λαου αγαθων τεταγμενος και επι τω χαω*, v. U. Bouriant, *Fragments grecs du Livre d’Énoch* 1892, Ch. XX pag. 148. La frase nel complesso non ha senso, *a meno che* non si facesse riferimento alla parola greca *χάιος* o anche *χαός* che significa ‘buono’, ‘vero’; in tal caso avremmo “Michele, posto a tutela della gente buona e di ciò che è buono”, che ha senso compiuto ma non denota chiaramente una qualche relazione con Israele (che però era data come scontata) e concorda con l’interpretazione della traduzione in amarico considerata dal Fusella, in P. Sacchi *cit.*

(1911) sul testo del Dillmann: “posto sulla parte migliore del genere umano, sul popolo” (? può essere Israele, o la gente comune, che in 1 Enoch è vista come oppressa, dato ciò che pensa di ricchi e potenti; quindi Michele protegge contro l’oppressione e le ingiustizie commesse contro i migliori); infine L. Fusselsa (1981): “che era comandato sulla bontà degli uomini, sul popolo” che, se rinunciamo ad una traduzione troppo letterale, significa che a Michele specialmente era assegnato il compito di proteggere quanti non potevano aver protezione da chi deteneva il potere. Questo sembra essere il senso che meglio riassume l’interpretazione della maggioranza dei traduttori, e che è il germe di molti sviluppi, a seconda di chi fosse l’oppressore, o il nemico: nel periodo in cui Israele, o almeno la parte di esso che non intendeva scendere a compromessi con la potenza dominante (i seleucidi, poi i romani) e conservare la propria cultura, Michele era il protettore di Israele, o almeno della parte ‘nazionalista’ che spesso si identificava con i messianici e fautori della guerra santa; e in ciò vi sarebbe oggettiva concordanza con Daniele, che per la verità si esprime in modo ancor più esplicito in tal senso. Ma si può intravedere anche un altro senso, meno legato al tema della lotta nazionale e più attento a ciò che oggi definiremmo *problema* o *questione sociale* e che, all’epoca, era inteso come questione etica, quindi religiosa, assimilabile alla realizzazione della volontà divina e inseparabile dalla tensione verso la reintegrazione dell’uomo verso la sua realtà originaria, ormai percepita lontanissima. Tracce di questo punto di vista, e forse più, troviamo nella predicazione di Gesù. In seguito, quando la Chiesa si afferma politicamente, la prote-

zione deve essere rivolta verso i nemici della Chiesa, eretici infedeli ecc. e a Michele viene attribuito un ruolo più battagliero; poi abbiamo *Sarachiele*, “responsabile degli *spiriti di uomini*”<sup>173</sup> che spingono gli spiriti a peccare<sup>174</sup>; *Gabriele*, “responsabile dei *serpenti* e del Giardino e dei cherubini”. Charles (1917) traduce “che è [posto] sopra il Paradiso e i serpenti e i Cherubini” e così altri<sup>175</sup>.

---

<sup>173</sup> Il corsivo è nel testo originale del Knibb. Charles (1917) traduce “è posto sopra gli spiriti, che peccano nello spirito”. Il Fusella traduce “sugli spiriti degli uomini che fanno errare (i propri) spiriti”, un giro di parole che indicherebbe gli erranti, coloro che traggono in errore se stessi; ma si potrebbe anche intendere, semplicemente, coloro che inducono altri a peccare. Un senso possibile è che Sarachiele vigili sulle anime dei defunti (‘spiriti degli uomini’), in modo che non inducano in peccato; il passo alluderebbe a pratiche necromantiche, o a sogni e visioni di defunti.

<sup>174</sup> Knibb suppone che questo nome sia una corruzione, p. es. di Sariele.

<sup>175</sup> Stranamente, sembra che i commentatori e traduttori che hanno lavorato su 1 Enoch non si siano chiesti cosa facciano i *serpenti* in Paradiso e in compagnia dei cherubini, eccetto il Charles, che (1893) li identifica con i serafini. La risposta più naturale è che si parli di *serafini*, idea che trova conferma tra alcuni studiosi: “, the seraphim originally were serpents, as the name implies. Among many peoples of antiquity serpents played an important part in myth and folk-lore”, v. la voce ‘Seraphim’ in Jewish Encyclopedia.com. Il termine *śârâf* (serafino), al plurale *śerâfîm*, denota anche i serpenti velenosi che afflissero gli Israeliti in Num 21:6. Vedi M. A. Rodríguez, “*Serpents and Seraphim*”, pubbl. online della Seventh-day Adventist Church - Biblical Center Institute, e la voce “saraph” in Bible Hub: Online Bible Study Suite.

I serpenti erano oggetto di considerazione, se non di venerazione, nelle epoche più antiche. Mosè fece erigere nel deserto un serpente di bronzo (Num 21:8: E il Signore disse a Mosè: "Fatti un serpente di fuoco [a indicarne il colore], e mettilo su un'asta; e avverrà che chiunque

Anche a prima vista, l'elenco del ventesimo capitolo di 1 Enoch non può non lasciarci perplessi. “Questo capitolo costituisce una sezione a sé stante”, afferma il Fusella. Non fa parte dei frammenti aramaici, e ha tutta l'apparenza di un'interpolazione<sup>176</sup>, che avrebbe dovuto chiarire chi erano i ‘santi angeli’ incaricati di vigilare sul Creato. Non è nemmeno chiaro che fossero – in 1 Enoch e nelle intenzioni dell'interpolatore – gli angeli supremi; in 1 Enoch questi sono i Quattro Arcangeli, senza dubbio. Il testo greco li presenta come *αγγελοι τω δυναμεων*, ‘angeli delle *potenze*’ intendendo con quest'ultimo termine le *Potestà*, il sesto coro procedendo dall'alto verso il basso, il cui compito è servire le *Virtù* contrastando il male; collocazione, questa, correttissima se consideriamo l'ufficio proprio dei Vigilanti, ma riconducibile all'angelologia cristiana medioevale. Il redattore della chiosa inserita ‘di forza’ in 1 Enoch ha, di fatto,

---

sarà morso, quando lo vedrà, vivrà”, come antidoto ai morsi dei serpenti). Secondo il Ricciotti (*La religione d'Israele in Storia delle Religioni* 1949, pag. 230), il re Ezechia, nella lotta al sincretismo religioso all'epoca assai diffuso, “infranse il serpente di rame che Mosè aveva fatto, giacché fino a quei giorni gl'Israeliti gli bruciavano incensi...”

<sup>176</sup> Questa è anche l'opinione del rev. Schodde (1911), secondo il quale “The number six (the same number in Past. Hermae Vis, 3, 4, 1) does not harmonize with the rest of this book, for the writer, when he does have occasion to speak of the number of angels, always chooses one of the sacred figures, three or seven, cf. 90 : 21, 22 ; 81:5; 90:31. In the number (six), but not in the names, the statements here agree with *Targ. Jerush.* on Deut. xxxiv., and Philo, *ζητημ.* on Ex. xxv. 22. Another reason to doubt the authenticity of this chapter are the strange functions assigned to these angels”. Rev. G. H. Schodde, *The Book of Enoch* 1911.

declassato i quattro arcangeli prossimi a Dio ad esecutori di compiti di sorveglianza<sup>177</sup>.

I passi di 1 Enoch dove si parla di sette angeli si riducono a uno solo<sup>178</sup>, nel *Libro dei Sogni*: 91:21-22.

#### INDICE

---

<sup>177</sup> La scarsa attendibilità del cap. 20 ci assolve dal compito – che sarebbe ingrattissimo – di disquisire sull’importanza che gli arcangeli – o gli angeli delle potenze – di 1 Enoch siano sei o sette; ciò dipende dal codice, o dai codici se più d’uno, che lo studioso ha tradotto. A titolo di curiosità, Knibb, Isaac, Fusella, Charles (1893), Schodde ne elencano sei, ma Knibb nota che il *C. Panopolitanus*, “probabilmente correttamente” ne aggiunge un settimo, ρεμειηλ, in una sezione posta in capo al primo frammento; il secondo ha solo sei nomi.

<sup>178</sup> Se qualcosa colpisce nell’angelologia di 1 Enoch nella versione in *ge’ez* è proprio l’incertezza sul numero dei supremi angeli, specie se si osserva che anche in questa collezione di testi, tenuta insieme dal riferimento al profeta Enoch, il numero 7 è dominante. Vi incontriamo le sette montagne di pietre preziose, le sette stelle imprigionate, la luce del sole sette volte più brillante della luna, sette alte montagne, sette fiumi, sette isole ecc. Se – come sembra – i ‘santi angeli’ del cap. 20 vengono da qualche altra parte, e comunque sono sei, se l’aggiunta del settimo è greca e quindi tarda, l’immaginario del mondo di Enoch è, per quanto riguarda gli angeli, ben distinto da quello dei sette arcangeli, e anche da quello dei tre. I sette vengono da qualche altra parte, e i tre dalla necessità di rispettare la Scrittura.

## 1 ENOCH (IV)

La formazione della tradizione di Michele – le sue occorrenze in 1 Enoch – non condivide la sentenza divina – il cap. 69.

Il mito di Michele è in parte inserito nei raggruppamenti dei due arcangeli (lui e Gabriele, come protettori d'Israele), dei tre (i due già citati più Raffaele, nominati nella Bibbia), dei quattro (1 Enoch, con propaggini importanti nell'ebraismo e nel cristianesimo), e infine dei sette, sulla cui origine e sviluppo pesa il sospetto di una matrice astrologica, cioè caldea, o iranica. Ma evidentemente ciò che individua una figura come eminente non è l'appartenenza ad un gruppo. È difficile identificare in 1 Enoch un tratto specifico che giustifichi la popolarità di Michele. Nell'esaminarne i caratteri individuanti, emergono in 1 Enoch delle singolarità che ne fanno un personaggio notevole, ma è inutile chiedersi se quelle siano state possibili perché era popolare, o se sia divenuto tale per via di tali eccezionalità. Molto più probabilmente, il suo successo è legato al fatto che gli furono attribuite qualità salvifiche, non solo come guaritore, ma in più campi.

I caratteri e le azioni di Michele sono eccezionali solo in 1 Enoch, per quanto mi risulta; per il resto, è un ministro, forse il più importante, ma pur sempre un ministro. Possiamo quindi classificare le occorrenze di Michele in 1 Enoch come *normali* od *ordinarie*, e come *irrituali* o *straordinarie*. Contrariamente a ciò che si potrebbe pensare a prima vista, l'importanza di Michele non è dovuta alla seconda categoria; l'immaginario reli-

gioso ebraico è troppo centrato sull'unicità e onnipotenza di Dio per tollerare figure troppo forti. L'importanza dei tre o quattro arcangeli è legata al fatto che sono immaginati molto vicini a Dio, non essendo in nessun modo assimilabili a figure eroiche, che compiano imprese straordinarie, e simili. Per prima cosa, vediamo le imprese *ordinarie* di Michele in 1 Enoch, quelle che lo confermano nel ruolo di ministro di altissimo rango.

1. Vigila, con altri, sulle vicende del mondo in 9:1, 20:5.
2. Svolge le funzioni di messaggero in 10:11.
3. Fa da guida a Enoch in 24:6, 60:4, 60:5, 67:12, 71:3.
4. Benedice Dio per l'eternità in 40:4, entra ed esce dalla casa di Dio in 71:8,9,13.
5. Con gli altri tre arcangeli getta gli angeli corrotti nel fuoco eterno in 54:6.

Questo elenco dimostra come l'idea biblica dell'angelo come messaggero (gr. ἄγγελος) o ministro puramente esecutivo della volontà di Dio fosse decisamente superata nel mondo di 1 Enoch. La novità principale è la guida nel viaggio celeste, che fa dell'angelo un istruttore, un mediatore indispensabile per accedere e comprendere i misteri celesti. Attraverso di lui il veggente acquisisce una conoscenza differente da quella della lettura e riflessione dei testi sacri e della Legge. Ma gli angeli diventano attivi, sono loro a sollecitare l'intervento di Dio in 9:1 per iniziativa propria. È impossibile stabilire fino a che punto idee del genere si siano fatte strada prima tra la gente comune,

eventualmente come sviluppo della superstizione, sempre presente, e poi presso gruppi di persone istruite o sette, fornendo materiale all'immaginazione dei veggenti, o se al contrario, siano derivate da costoro in quanto sostituti dei profeti per diffondersi infine nella massa; i due processi potevano benissimo coesistere. Sembra ragionevole supporre che il confluire di idee popolari sull'efficacia di preghiere, invocazioni, evocazioni con leggende, elaborazioni, riflessioni, forzature dell'immaginazione, visioni anche provocate, abbia contribuito all'affermarsi dell'angelo potente e presente nel mondo, aggirando il rigido monoteismo propugnato nella Scrittura. Questa attività o capacità di iniziativa dei più eminenti angeli è peculiare di 1 Enoch; non si troverà in testi successivi che pure amplieranno ulteriormente l'angelologia.

Vi sono poi le imprese straordinarie, solo due, ma meritevoli di attenzione, pur nella loro marginalità rispetto alla costituzione della successiva tradizione micaelica. La prima sono le rimostranze di Michele nei confronti della sentenza divina contro gli uomini corrotti. Sono i vv. 68:2-5; ne riporto un estratto<sup>179</sup>: “<sup>2</sup>La potenza dello spirito [intendo: ‘la forza della mia volontà, della mia vita interiore, della mia stessa natura’, che è la stessa energia e intenzione che Dio ha infuso in Michele] mi trascina e mi fa tremare a causa del giudizio dei segreti [gli angeli corrotti avrebbero rivelato o violato ‘segreti’], il giudizio degli angeli; chi può sopportare l’esecuzione di [quella] severa sentenza...<sup>3</sup>Chi non si ammorbidierebbe nel [suo] cuore a riguardo di

---

<sup>179</sup> Ho usato la trad. del Charles (1912).

tutto questo, e non sarebbe scosso fin nelle sue interiora<sup>180</sup> da questa sentenza contro di loro [gli uomini travati dagli angeli] a causa di quelli [gli angeli corrotti] che li sviarono?” Evidentemente, Michele esprime un senso della giustizia in contrasto con i decreti divini, senza contare che manifesta sentimenti e sensazioni tipicamente *umani* distanti dalle gerarchie dei nove cori<sup>181</sup> ecc.

---

<sup>180</sup> “whose reins are not troubled”. *Reins*, *reni*, è un francesismo, introdotto nella KJV.

<sup>181</sup> Sembra che nel procedere di una tradizione religiosa si affermino, dopo un certo tempo, tendenze alla *sistematizzazione* che alla fine generano rappresentazioni lontane da sentimenti e sensazioni umane elementari, come se si volesse ‘ripulire’ o ‘purificare’ dalla natura umana, imperfetta e corrotta. Il risultato è rendere incomprensibile la religione, con l’inevitabile corollario di interpreti, che a loro volta vanno regolamentati e gerarchizzati. Questo deve essere successo anche alle idee sugli angeli, anticamente immaginati come assai concreti (sono descritti spesso come ‘uomini’, e l’episodio della lotta di Giacobbe è abbastanza probante in tal senso). In questo senso, l’intervento di Michele non avrebbe nulla di straordinario, anzi farebbe parte della natura di ‘mediatore’, come la stessa natura di Gesù umana e divina ci rivela; e inoltre, nel Genesi leggiamo che Dio creò l’uomo a sua immagine e somiglianza, e che l’uomo (non gli angeli) è il fine e il completamento della Creazione. Ma lo sviluppo della tradizione micaelica nel quadro della teologia cristiana, che tende a comprimere i caratteri contrastanti con l’idea che gli angeli siano ministri di Dio la cui natura è superiore a quella umana, e in quello della teologia ebraica, che però non si oppone all’idea che un uomo, per quanto eccezionale e a ciò prescelto da Dio stesso, diventasse l’angelo *Meṭāṭrōn*. Sarebbe il caso di indagare perché *Meṭāṭrōn* e non Michele, o Uriele, o qualche arcangelo già affermato come vicinissimo a Dio divenisse l’angelo principe dei cabalisti e seguaci della mistica della ‘merkavah’. Forse la spiegazione è proprio nell’istituzionalizzazione dei quattro arcangeli; vennero a far parte del

Molto più problematica, e intrigante, è l'occorrenza di Michele in 1En 69:13-15, alla luce dei vv. segg. dove sembra che abbia a che vedere con la creazione del mondo. Seguiamo la versione di Knibb, che mi sembra il più lucido nell'analisi di questo passo.

I vv. precedenti quelli problematici contengono un elenco di angeli caduti, con illustrazione dei relativi misfatti. Al 69:13<sup>182</sup> incontriamo il nome di *Kesbeel*, “il capo del giuramento, che mostrò [il giuramento, nell'interpretazione del Knibb]<sup>183</sup> ai santi quando abitava in alto in gloria, e il suo nome (è) Beqa” [può riferirsi tanto al giuramento quanto a Kesbeel]. “<sup>14</sup>E costui disse a S. Michele che egli avrebbe dovuto mostrare *a lui* il nome segreto, *che essi avrebbero potuto pronunciare nel giuramento* così che coloro che mostrassero agli uomini ogni cosa segreta tremassero davanti al nome e giuramento [intendo: l'autorità di quel nome obbligava i 'santi' a mantenere il segreto sul giuramento, o, meglio, a mantenere segreto quel giuramento]. <sup>15</sup>E questo (è) il potere di questo giuramento, perché esso è potente e forte; ed egli<sup>184</sup> pose questo giuramento Akae nelle mani di S. Michele” [intendo: fece Michele garante del

---

più alto dei cieli, e nell'immaginario di coloro che volevano accedere fino alla Presenza potevano apparire troppo astratti, lontani. Non dimentichiamo che nella tradizione enochica Enoch è l'eletto Figlio dell'Uomo, se interpretiamo in tal senso il cap. 71.

<sup>182</sup> E solo qui, in nessun altro luogo: Bibbia, apocrifi e pseudepigrifi, ecc.

<sup>183</sup> Parentesi e corsivi sono nel testo di Knibb.

<sup>184</sup> Kesbeel, si direbbe. Knibb suggerisce che il soggetto sia Dio stesso, ma perché non nominarlo esplicitamente?

giuramento]. Fino a questo punto, sembra si parli di qualche intrigo; non che la cosa sia di per sé strana, specialmente se si raffigurano eventi terreni ricorrendo a immagini celesti, e poi un giuramento c'era già, quello che legava tra di loro gli angeli corrotti e corruttori e con il loro capo Semjâzâ, ma ora si parla di Kesbeel e non si vede che c'entri Michele. Ma proseguendo leggiamo “<sup>16</sup>E questi sono i segreti di questo giuramento...ed essi sono forti per via di questo giuramento, e il cielo fu sospeso prima che il mondo fosse creato [forse, ‘il cielo rimase in attesa finché il mondo fu creato’ o, più banalmente, se si pensava che il cielo poggiasse sulla terra, che ancora non c’era, rimase ‘sospeso’ nel senso materiale del termine] e per sempre. <sup>17</sup>E per mezzo di esso [il giuramento] la terra fu fondata sull’acqua” ecc.

Questi passi hanno tutta l'apparenza di un commento di sapore gnostico nel quale la funzione del *demiurgo* è attribuita a Michele con i ‘santi’, nome che designerebbe gli angeli più alti di grado. Non hanno apparente relazione col rimanente, e i ‘segreti’ di cui si parla nella tradizione enochica sembrano alludere piuttosto agli eventi degli ultimi giorni, a quelli contemporanei intesi in chiave escatologica, e a ciò che accade in cielo.<sup>185</sup> La

---

<sup>185</sup> In 9:4, Azâzêl rivelò gli eterni segreti custoditi in cielo, cui gli uomini non dovevano accedere; in 65:6 la rovina degli abitanti della terra fu dovuta al fatto che avevano appreso tutti i segreti degli angeli, e tutte le violenze dei Satana, e tutti i loro poteri – quelli più segreti – e tutto il potere di quanti praticano le arti magiche ecc.; in 65:11 non vi è luogo di pentimento per coloro che hanno mostrato ciò che era nascosto. Questi sono i segreti cui allude Michele nel cap. 68, quando afferma di ritenere troppo severa la sentenza di Dio.

caduta di un grande angelo, l'ascesa di un altro che lo sostituisce, la creazione del mondo da parte di un demiurgo, il fraporsi tra l'uomo e Dio di forze intermedie, sono temi gnostici, o interpolati, od originari; l'isolamento dei relativi passi rispetto alla narrazione principale farebbe propendere per la prima ipotesi.

Il mondo in cui si afferma il mito di Michele è dominato da timori reali e immaginari, dalla sensazione di oppressione, da un rifiuto radicale e talvolta violento delle influenze esterne politiche e culturali, che sfocia in un pessimismo estremo che aspira ad una palingenesi radicale, distruttiva dell'ordine esistente e definitiva. Il mondo degli uomini è corrotto, guastato da coloro stessi che dovevano averne cura. Demoni e forze oscure riempiono l'aria, si crede che forze ancora superiori possano tenerli a freno. Dilagano stregonerie e arti magiche – lo dice 1 Enoch, che esagera, ma molti probabilmente vi ricorrevano. In ambito ebraico, i Farisei cercavano la salvezza attraverso lo studio della Legge; altri si dedicavano alle fantasie apocalittiche, altri ancora preparavano la guerra santa. Una figura al contempo misericordiosa e capo nazionale colpiva facilmente l'immaginazione. I più pessimisti, o semplicemente più fantasiosi, giunsero a pensare che vi fossero così tante fasi intermedie tra cielo e terra da giustificare l'oscurità che regnava in basso. 1 Enoch appartiene alla fase di formazione di questo processo di moltiplicazione delle potenze che culminerà nello gnosticismo, ma anche nella letteratura dei Palazzi, con la differenza non da poco che il primo lascia spazio ai demoni, mentre la seconda moltiplica il numero degli angeli. L'idea di un angelo caduto con il suo seguito,

ma capace di far male sulla terra, e di fraporsi tra l'uomo e Dio, non è molto diversa da quella gnostica del 'principe di questo mondo'. Ma anche Michele, l'oppositore di Satana e avversario dell'avversario, è il principe di questo mondo. Se Michele si afferma nell'era del Secondo Tempio come arcangelo, prosegue poi come una potenza dalla tipologia gnostica al servizio di Dio, contro altri potentati. Quando lo gnosticismo declinò, questo carattere perse importanza, e gli angeli tornarono (secondo la Chiesa) alla loro funzioni di ministri, avendo però il loro carattere assorbito molto di ciò che avevano acquistato a partire dall'epoca del Secondo Tempio; in particolare, le gerarchie.

INDICE

## 1 ENOCH (V)

Ambiguità di 1 Enoch – suo carattere religioso-politico – giuramenti e tradimenti.

Vi è una difficoltà in cui, credo, si imbatta chiunque voglia ricondurre ad una personalità definita un nome che da più di duemila anni si incontra nelle religioni ebraica e cristiana. Il problema non sta tanto nei caratteri attribuitigli, che sono perduranti o poco variati per tutto questo periodo, ma in ciò che effettivamente poteva rappresentare nell'era antica, specificamente, i due – tre secoli precedenti le catastrofi degli anni dal 70 al 135 d.C. La storia di Michele non è solo verticale, cioè nella dimensione temporale; vi è anche quella orizzontale, rispetto allo spazio, e soprattutto quella ambientale. Un'analisi anche non approfondita di 1 Enoch evidenzia che vi coesistono (nel senso che fanno parte della stessa raccolta) il viaggio celeste e la fine dei tempi. Il *trait d'union* è il Figlio dell'Uomo, l'Eletto, il Giusto, termini che rimandano a Daniele il primo, al Testamento di Abramo il terzo. Ma il Figlio dell'Uomo può essere il prescelto che guiderà Israele alla riscossa, o l'Uomo Ideale, l'Adamo dell'inizio, prima della caduta. O Metātrōn, come esplicitamente affermato dalla tradizione enochica di 2 e 3 Enoch, ammesso che 1 Enoch stabilisca che il Figlio dell'Uomo sia Enoch, e 2 Enoch che Metātrōn è Enoch 'angelificato'.<sup>186</sup>

---

<sup>186</sup> 1 Enoch non finisce di stupire, per quanto riguarda le diramazioni che da esso sembrano dipartirsi. Angelologia, gnosticismo, mistica dei Palazzi, esoterismo, ascesa al cielo, ultimi giorni e – forse – alchimia vi

1 Enoch non è solo letteratura; fu scritto e letto in un periodo di gravi tensioni politiche interne, manifestatesi dopo la guerra contro Antioco IV, che toccarono specialmente la carica del sommo sacerdote. È impensabile che un testo escatologico-messianico quale 1 Enoch afferma di essere non contenga traccia di queste convulsioni, che riguardavano la direzione della nazione. In effetti, in quell'epoca vi furono inganni e tradimenti<sup>187</sup>, e gran parte di 1 Enoch parla del tradimento degli angeli

---

sono connessi. Per quest'ultima, si deve tener presente che ha come scopo la trasformazione dei metalli in oro e la pietra filosofale. Esiste un'interpretazione 'esoterica', per cui la trasformazione riguarda l'essere umano, fisica e spirituale. Peraltro, il tema della trasformazione è universale, sia pure nella varietà degli intendimenti. Ne è un esempio la trasfigurazione di Cristo, così come è narrata nel Vangelo.

<sup>187</sup> Dopo la morte di Alessandro Magno, in assenza di uno Stato nazionale indipendente, la carica di sommo sacerdote assunse grande importanza; Giuseppe Flavio, *Ant.*, riporta la corrispondenza tra Tolomeo e il gran sacerdote Eleazar, e non manca di citare i nomi dei grandi sacerdoti. Contrasti per questa carica sorsero già prima della presa di Gerusalemme da parte di Antioco IV. Morto questi, il successore, anch'egli di nome Antioco, per ingraziarsi gli Ebrei, fece giustiziare il sommo sacerdote Onias (o Menelao, secondo il costume di ellenizzare i nomi) a loro inviso, e lo stesso fece col successore, Alcimo, al quale peraltro – secondo Giuseppe Flavio – la carica non sarebbe spettata. Questi si alleò con Demetrio – succeduto ad Antioco V, che regnò solo due anni – contro Giuda Maccabeo e i suoi fratelli. Sembra che costui avesse promesso sotto giuramento – insieme a Bacchide, luogotenente di Demetrio – di rispettare la vita degli *Asidei* che avevano accettato di negoziare con lui e il governo seleucide, ma l'impegno giurato non fu rispettato (secondo G. F. per colpa di Bacchide); in 1Mac 7:13-16 leggiamo <sup>13</sup>Gli *Asidei* furono i primi tra gli Israeliti a chieder loro la pace.<sup>14</sup> Dicevano infatti: «Un uomo della stirpe di Aronne è venuto con i soldati, non ci farà certo del male». <sup>15</sup>Egli [Alcimo] usò con loro parole di pace e

(di solito si pone l'accento sulla 'corruzione', ma si tratta del non rispetto del compito assegnato). Abbiamo visto che si parla di un giuramento (uno o due), di segreti violati. In qualche modo nel giuramento che sarebbe stato violato è coinvolto 'Michele'. Ma proprio il confuso cap. 69 dice, al v. 15, che a Michele fu consegnato il *nome* (da chi? Il testo suggerisce un an-

---

giurò loro: «Non faremo alcun male né a voi né ai vostri amici». <sup>16</sup>E quelli credettero. Ma egli prese sessanta di loro e li uccise in un sol giorno», ecc. Le due versioni, di G. F. e Macc. non concordano, ma la violazione di un giuramento da parte di un gran sacerdote, o almeno aspirante tale, doveva aver lasciato qualche traccia: il commento di Mac 7:18 è "Allora la paura e il terrore si sparsero per tutto il popolo, perché tutti dicevano: «Non c'è in loro verità né giustizia, perché hanno trasgredito l'alleanza e il giuramento prestato»." Non sappiamo nulla di certo sul rapporto che gli Esseni avevano con gli Asidei (plur. di *Ḥasīd*, 'pio'), ma gli studiosi sono propensi a collegarli ai Farisei; v. p. es. J. C. Henriques, *The Identity of the Hasideans of 1 and 2 Maccabees* 2005. Giuseppe Flavio non ne fa menzione.

Un'altra crisi, dai contorni poco chiari, è stata ravvisata nell'interregno del gran sacerdozio dalla morte di Alcimo (159 a.C.) e l'assunzione a questa carica di Gionata Maccabeo nel 152. È stata avanzata l'ipotesi che la carica fosse in realtà stata coperta da un gran sacerdote legittimo, forse il *Maestro di Giustizia* degli Esseni, un sacerdote della linea di Zadok (potevano essere gran sacerdoti solo i discendenti di Aronne e di Zadok), la cui carica sarebbe stata usurpata da Gionata, il minore dei cinque figli di Mattatia. Questa ricostruzione poggia sulla figura dell'*Empio Sacerdote* più volte menzionata nei MMSS di Qumrân, presentato come avversario del Maestro di Giustizia; Gionata è ritenuto il più probabile, ma non l'unico, e non è detto che questo appellativo si riferisca d una sola persona. Tuttavia, G. F. accetta la versione maccaica, per cui la carica fosse rimasta vacante per alcuni anni.

La setta cui apparteneva il materiale trovato a Qumrân – compreso 1 Enoch – era in dissenso con il sacerdozio stabilito, e le vicende politiche

gelo ribelle). Ora, tutto il senso – se pur c'è – di questo racconto sta nell'idea che il 'nome' fosse il Nome impronunciabile, noto al sommo sacerdote, e questo basta ad asserire che Michele è, in 1 Enoch, sommo sacerdote (celeste). Ora, è difficile sostenere che gli Israeliti che leggevano 1 Enoch fossero disposti a credere che Michele e i 'santi' angeli creassero il mondo perché un angelo-demonio aveva affidato il Nome (il potere creatore) allo stesso Michele. Può ben essere che *poi* qualche gnostico, o edotto di cose gnostiche, *non capendo nulla di ciò che si voleva dire* perché il testo si riferiva ad eventi ormai lontani nel tempo e forse nello spazio – non dimentichiamo che 1 Enoch è testo accettato nella Chiesa etiopica, e agli etiopi poteva pur mancare ogni nozione degli intrighi giudaici del II sec. a.C. – abbia voluto vedere nello strano cap. 69 una versione della creazione alquanto diversa da quella biblica. Quindi, *1 Enoch accenna ad eventi politici concernenti il sommo sacerdozio*<sup>188</sup> e

---

del II sec. a.C. erano facilmente interpretabili come i tempi d'angoscia che precedono gli ultimi giorni. Resta da capire come 69:13-15 si colleghi a tutto ciò. Se ha un senso coerente con la parte precedente, sembrerebbe che 'qualcuno' in posizione molto elevata avesse tradito un patto siglato in nome di Dio, forse garantito dal gran sacerdote, che dava forza ai giurati; qualcuno il cui nome è accostato a quello di altri demoni. Qui però dobbiamo fermarci.

<sup>188</sup> L'importanza di questo tema in rapporto alla produzione apocalittica è ben evidenziata in A. Duff, *The First & Second Books of Esdras* MCMIII; Introduction - The Origin of Esdra II, pag. xviii e segg. L'entusiasmo per l'instaurazione del nuovo Stato indipendente sotto gli Asmonei indusse il 'popolo' a conferire a Simone, quarto dei Maccabei, e ai suoi discendenti la dignità regale congiunta al sommo sacerdozio (141 a.C.). L'atto era illegittimo agli occhi dei *Devoti* amanti della dinastia di Davide e della gerarchia sacerdotale di Aronne. I dissenzienti furono detti 'Fari-

Michele vi compare – in questo caso – come sommo sacerdote celeste.

Se questa interpretazione è corretta, potremmo concludere che nell'epoca del II Tempio (o forse già prima; in tal caso gli eventi politici verificatisi a partire dal confronto con l'ellenismo avrebbero amplificato tendenze già esistenti) le crisi legate alla distruzione del Tempio (di Salomone), alle vicende riguardanti la legittimità di quanti si trovarono ad occupare la carica di sommo sacerdote, alla precarietà dell'indipendenza politica, e gli effetti della stessa dispersione tra i Gentili abbiano favorito se non provocato il trasferimento della funzione regale e sacerdotale dalla dimensione terrena a quella celeste, riunendole nella figura dell' Arcangelo.

INDICE

---

sei' e i lealisti 'Sadducei'. I primi si riempiono sempre più di speranze di imminente restaurazione del reale Governo di Dio, sotto lo scettro di un vero Figlio dell'Uomo, che avrebbe ricevuto l'Unzione Nascosta e sarebbe diventato il *Mashiah* o Cristo, rappresentante di Dio; ecc.

160

*E.F. Scriptor – Testi giudaici all'origine della tradizione micaelica*

<http://www.superzeko.net>

## 2 ENOCH

Confronto con 1 Enoch – 2 Enoch è composto di due parti – data di redazione – la trasformazione di Enoch – Enoch è il maestro dell’umanità - i sette cieli – Gabriele e Michele – Michele è *archistratig* – tratti gnostici e alchemici – gli angeli di 2 Enoch – ermetismo – possibile interpolazione medioevale.

L’interpretazione di 2 Enoch è estremamente difficile ed incerta, ben oltre le oscurità di 1 Enoch. Sembra un rifacimento-correzione di 1 Enoch, con l’eliminazione di molte parti e l’ampliamento di altre, e l’aggiunta della trasformazione di Enoch in un angelo e della rivelazione di ‘segreti’ a lui fatta direttamente da Dio. Per un verso, l’Enoch *slavonico* (come anche è conosciuto, dato che tutte le copie pervenuteci sono in slavonico antico, o anche *Libro dei Segreti di Enoch*) segna esplicitamente un taglio netto nei confronti di 1 Enoch, eliminando tutta la parte messianica e lasciando solo una componente sapienziale<sup>189</sup>. Per un altro verso, associa a Michele la funzione sacerdotale, che apparentemente è ignorata o taciuta in 1 Enoch, o comunque la sua connessione con il sacerdozio<sup>190</sup>. Il testo consta di due parti, una contenente l’apocalisse vera e propria (fino al cap. 68) che culmina con l’incontro diretto con Dio (in 1 Enoch il veggente non riceveva insegnamenti da Dio direttamente, ma era intro-

---

<sup>189</sup> Non escludo che i capp. finali contengano un messaggio politico.

<sup>190</sup> “Or in quel tempo sorgerà Michele”, Dan 12:1; l’insurrezione maccabaica fu iniziata dal sacerdote Mattatia. Tuttavia sembra che 2 Enoch prenda le distanze dalle questioni politiche che, *forse*, potevano aver lasciato tracce in 1 Enoch.

dotto dagli angeli ai ‘misteri della giustizia e della misericordia’), e quella finale (capp. 69-73) riservata alle vicende di Nir, Melchisedec e alla figura di Matusalemme. La prima descrive la trasformazione di Enoch e si colloca logicamente tra 1 Enoch e la mistica dei Palazzi (3 Enoch in particolare), e se la cronologia concorda con la logica, il termine *ante quem* è la data

di redazione di 3 Enoch<sup>191</sup>; la seconda parte riguarda il sacerdozio<sup>192</sup>.

Seguirò un'interpretazione di tipo sapienziale, per cui i cieli raffigurano simbolicamente gli stadi del percorso che conduce alla visione beatifica, raggiunta la quale la persona umana ab-

---

<sup>191</sup> Questa è una valutazione personale. Per quanto riguarda la lingua originale e la data di composizione, v. Charlesworth, *cit.*, pagg. 94-95 (nessuna conclusione intorno alla data, ma è posta al tardo I sec. d.C a pag. vi, nell'indice e a pag. 91, nell'introduzione a 2 Enoch; non è escluso che tragga origine da tradizioni enochiche parallele a 1 Enoch, e di pari antichità); R. H. Charles, nella pref. a W. R. Morfill, *The Secret Book of Enoch* 1892 ("L'Enoch slavonico nella sua forma attuale fu scritto intorno all'inizio dell'era cristiana. Il suo autore o editore finale era un ebreo ellenizzato, e il luogo della composizione era l'Egitto."); R. H. Charles, *The Book of the Secrets of Enoch* 1896 ("vi sono indubbie indicazioni del suo uso nell'Apocalisse di Paolo", e forse in S. Agostino; vi sono evidenze della sua esistenza nel secondo secolo e agli inizi del terzo, e sembra non manchino testimonianze della sua esistenza negli anni dal 50 al 100 d.C.); R. Gottheil e E. Littmann in *Jewish Encyclopedia* (scritto in Greco, *terminus ante quem* il 70 d.C, perché non vi è nominata la distruzione del Tempio, *post quem* 50 a.C; "sembra essere un tentativo di condurre tutte le tradizioni intorno a Enoch in un sistema definito" e deriverebbe da un solo autore, "probabilmente un ebreo che viveva in Egitto"); più recentemente, G. Scholem, in *Jewish Gnosticism ecc.* 1960 e 1965 a pag. 23 (accetta l'idea che l'autore fosse un ebreo ellenizzato che scriveva nella seconda metà del I secolo d.C.), I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* 1980 a pag. 48 ("è del tutto plausibile che la sua data di composizione coincida con gli eventi che terminarono nella distruzione di Gerusalemme").

Più prudentemente, A. A. Orlov, *The Origin of the Name «Meṭātrōn» ecc.* 2000, osserva che "The history of scholarship on Slavonic Apocalypse of Enoch has produced no real consensus concerning the possible provenience of this apocalypse. Rather, there are numerous scholarly

bandonati gli ‘abiti’ terreni, è stata trasformata, ‘angelificata’ secondo la rappresentazione offerta in 2 Enoch e confermata in 3 Enoch. Nelle ‘Parabole’, forse la rivelazione culminava nel riconoscimento di essere il ‘Figlio dell’Uomo’, cioè l’Uomo così come era in origine, Adamo prima della caduta. Ma l’interpretazione poteva non essere univoca, legata com’era all’idea del ‘Figlio dell’Uomo’ come Messia purificatore del mondo pure ben presente in 1 Enoch. In 2 Enoch non vi è ambiguità, non vi sono nominati né il Figlio dell’Uomo, né l’Eletto, né il Giusto, e nemmeno il Cristo. È evidente che l’ascensione di Enoch descrive un percorso spirituale<sup>193</sup> culminante nella sua *trasformazione*, l’accesso alla vita eterna, ma avente il fine d’istruire gli uomini su ciò che aveva visto e appreso dai libri conservati in cielo e udito dalla viva voce di Dio stesso.

Questa metamorfosi è narrata<sup>194</sup> nel cap. 22. Enoch (che parla in prima persona, come da esperienza vissuta) non compie il viaggio celeste di sua propria volontà, ma vi è condotto da due

---

positions” ecc.

Ma soprattutto si è pronunciato contro la datazione accettata dalla maggioranza degli studiosi J. T. Milik, *The Books of Enoch ecc.* 1976, pagg. 107-12, che ritiene l’autore greco (le versioni slavoniche derivano da un testo greco) un monaco “senza dubbio” (pag. 109), forse uno *studita* (pag. 112), vissuto nel IX o anche nel X sec.

<sup>192</sup> Non tutti i manoscritti la riportano interamente, ma “non c’è evidenza che la seconda parte [capp. 69-73] sia mai esistita separatamente”; Charlesworth *cit.* a pag. 92.

<sup>193</sup> V. G. Scholem, *cit.* a pag. 23.

<sup>194</sup> Seguo la recensione ‘breve’. Vi è anche una recensione ‘lunga’, nella quale il cielo più alto è il decimo.

‘uomini’ che, di cielo in cielo, lo sollevano fino al settimo, il più alto; “Là vidi una grande luce e tutte le milizie di fuoco degli angeli incorporati e gli *Ofanim* che stavano brillanti ed ebbi paura e tremai” (20:1); “Mi mostrarono da lontano il Signore seduto sul suo trono” (20:3); “Tutte le milizie dei Cherubini (stavano) davanti al suo trono, senza scostarsi, e (gli angeli) con sei ali<sup>195</sup> coprivano il suo trono, cantando davanti al trono del Signore” (21:1). A questo punto i due accompagnatori lasciano Enoch da solo, e il Signore gli invia Gabriele “uno dei suoi Gloriosi” (21:3). “Gabriele mi sollevò come una foglia alzata dal vento e mi trascinò e mi pose davanti al volto del Signore” (21:5); “Vidi il Signore, il suo volto potente e gloriosissimo e terribile” (22:1); “Il Signore mi chiamò con la sua bocca: ‘Coraggio, Enoch, non temere, alzati e stai davanti al mio volto nei secoli’<sup>196</sup>” (22:5).

A questo punto avviene la trasformazione: “<sup>6</sup>Michele il grande arcangelo del Signore mi rialzò [Enoch era caduto a faccia in giù per il terrore] e mi condusse davanti al volto del Signore. Il Signore mise alla prova i suoi *servi* e disse loro: ‘Enoch salga per stare davanti al mio volto nei secoli’.<sup>7</sup>I Gloriosi s’inchinarono e dissero: ‘Salga!’.”

I vv. 6-7 del cap. 22 evocano molte cose. Se uniamo 22:6 al v. 71:14 di 1 Enoch, otteniamo che quanti accettavano la tradizio-

---

<sup>195</sup> Serafini; Is 6:1-3.

<sup>196</sup> Questo passo sembra di stile cristiano ascetico. Per accedere al Paradiso, Enoch deve essere spogliato della sua natura terrena.

ne enochica forse identificavano in Enoch il Messia<sup>197</sup>, e nei vv. seguenti quelli sopra citati Michele ungerà Enoch. In 1 Enoch il Figlio dell'Uomo sembra<sup>198</sup> essere il giudice il giorno del Giudizio finale, così come il Cristo; 1 En 45:3: "In quel giorno il Mio Eletto sarà assiso sul trono di gloria e giudicherà le loro opere" ecc. e 46:2-3: "Questo è il Figlio dell'Uomo che ha giustizia ('dirittura'), con il quale la giustizia abita... Perché il Signore degli spiriti lo ha scelto... Questo Figlio dell'Uomo... è colui che rimuoverà i re e i potenti dai loro confortevoli seggi" ecc.; unendo questi due passi, si deduce<sup>199</sup> che il Figlio dell'Uomo è l'Eletto che a tempo debito sarà il Giudice. In 3 Enoch si afferma che Metātrōn era Enoch, per cui sembra che attraverso quest'ultimo un filo conduca dal Figlio dell'Uomo a

---

<sup>197</sup> מִשְׁחָה (māshîhā, messia), 'Cristo' = 'Unto', consacrato.

<sup>198</sup> La rivelazione che Enoch è il Figlio dell'Uomo sarebbe il culmine dell'apocalisse enochica, ma può essere inteso in senso escatologico-messianico, o mistico. Tutte queste considerazioni si fondano su basi fragili. Anche ammesso che gli angeli rivelino ad Enoch di essere il Figlio dell'Uomo (e si può concedere, v. Knibb-Ullendorff, *cit.* Nickel-sburg-VanderKam 2004 *et al.*, ma non tutti gli studiosi che hanno tradotto 1 En sono d'accordo; il Charles, p.es., intese diversamente e così Isaac, per ragioni grammaticali; v. Charlesworth Vol. 1, pag. 50 n. 's'), resta che nelle *Parabole* compaiono quattro importanti figure di significato escatologico, il Figlio dell'Uomo appunto, l'*Eletto*, il *Giusto*, il *Cristo*. Che coincidano è ragionevole, per dare un senso compiuto ad una narrazione altrimenti frammentaria, ma il 'Cristo' (l'Unto) è nominato due volte soltanto. In quanto al ruolo di giudice, il Figlio dell'Uomo è raffigurato piuttosto come un giustiziere, un purificatore del mondo dai peccatori. Il 'giudice' di Azâzêl nel cap. 55 è l'*Eletto* assiso sul trono di gloria, ma la sentenza di condanna era già decisa.

<sup>199</sup> Charles 1917, *cit.*, pag. 8.

Metātrōn, dal Messia rinnovatore dell'umanità all'angelo più vicino a Dio.

Per quanto riguarda Michele, in 2 Enoch 22:6 ha chiaramente la preminenza su tutti compreso Gabriele, sia per il titolo attribuitogli<sup>200</sup> che lo pone più in alto in una gerarchia più organizzata che in 1 Enoch e, sembra, anche rispetto a Daniele; si direbbe che il compito che gli viene assegnato gli spetti in quanto angelo supremo, e che viceversa questa posizione gli derivi dalla funzione sacerdotale; questa sovrapposizione rifletterebbe perfettamente la situazione reale nell'Israele del II – I sec. a.C, quando la carica di sommo sacerdote si fuse con quella del capo politico, e anche dopo fino al 70 d.C. In sintesi, Michele è capo delle schiere celesti (e tutore della nazione) in quanto sommo sacerdote celeste e viceversa, è capo 'spirituale' in quanto *archistratig*. Se Michele in quanto 'archistratig' simboleggia l'elevata posizione del tutore della nazione tutta intera, allora il messaggio pubblico di 2 Enoch sarebbe che la nazione stessa (o la sua parte 'migliore') riconosceva o avrebbe dovuto riconoscere in 'Enoch' – di fatto, la comunità o corrente che a lui si ispirava - la propria guida, spirituale e forse anche politica; messaggio questo chiaramente di matrice settaria, come dimostrato a sufficienza dall'insistenza sui 'segreti'. Ma Michele già in 1 Enoch è, insieme agli altri angeli, la guida del veggente nell'esplorazione dei più alti misteri; anzi nelle *Parabole* è piuttosto questa la sua funzione preminente. Se pure la corrente enochica aveva avuto aspirazioni alla guida dell'ebraismo, ad

---

<sup>200</sup> Slav. 'archistratig'. V. Charlesworth, *cit.*, pag. 128 nota 'i'.

un certo punto si volse ad approfondire l'aspetto mistico – o confluì nei circoli mistici. La trasformazione di Enoch rappresenterebbe simbolicamente questo passaggio.

La frase “Il Signore mise alla prova i suoi servi” allude verosimilmente al concetto ebraico, per cui l’Uomo (prima della caduta) è il centro e il fine della Creazione<sup>201</sup>. Ciò che è descritto come una trasformazione è in realtà un ritorno a ciò che si era, o, meglio, a ciò che si dovrebbe essere, una ricostituzione, una riscoperta della ‘vera’ natura dell’essere umano, espressa più chiaramente rispetto a 1 Enoch. Questa lettura presuppone che 1 En 71:14 sia la rivelazione che Enoch è il Figlio dell’Uomo. Le divergenze dal cristianesimo sono notevoli; Enoch non giunge nell’alto dei cieli per forza e neppure per volontà propria, anzi è sopraffatto dal timore, ma in virtù della grazia divina. Il ruolo dell’Arcangelo Michele è quello del mediatore (assieme a Gabriele), nel senso che è lo strumento della trasformazione. In questo senso però lui stesso ricoprirebbe il ruolo che ha il Cristo nelle tradizioni cristiane, mentre Enoch è l’Uomo perfetto, con la differenza rispetto al cristianesimo che l’ingres-

---

<sup>201</sup> Nella *Vita di Adamo ed Eva* l’angelo che divenne il diavolo fu cacciato dal Paradiso per aver ricusato di adorare Adamo. Stesso concetto nella *Institutio Michaelis* e nel Corano. Non vi è l’equivalente nelle leggende ebraiche; però “L’uomo è il capolavoro della Creazione” e “Tramite l’emulazione della Divinità, al meglio delle proprie capacità, uno può e deve diventare come Dio”, Rabbi N. Wernick, *Man, the Pinnacle of Creation* 1969; “Io ho detto: ‘Voi siete dèi, siete tutti figli dell’Altissimo’”, Ps 81:6, ripreso da Gesù contro i Farisei in Gv 10:34-36; “Il sabato è stato fatto per l’uomo e non l’uomo per il sabato! Perciò il Figlio dell’uomo è signore anche del sabato”, Mc 2:27-28.

so nel Paradiso sembra riservato ai pochi che conoscono i segreti, che hanno accesso alla conoscenza di Enoch.

“Il Signore disse a Michele: ‘Prendi Enoch e spoglialo delle vesti terrene e ungiolo di olio benedetto e rivestilo di vesti di gloria’” (22:8).

“Michele mi spogliò delle mie vesti e mi unse di olio benedetto. L'aspetto dell'olio era più (splendido) di una grande luce, il suo unguento (era) come una rugiada benefica, il suo profumo come di mirra e i suoi raggi come quelli del sole” (22:9).

“Guardai me stesso e fui come uno dei Gloriosi e non c'era differenza d'aspetto...” (22:10).

Il resto del libro non coinvolge Michele fino al cap. 33<sup>202</sup>, e poi dal 71 in avanti.

Forse, il valore di questo libro è proprio nell'idea in quanto tale dell'*angelificazione*, del cambiamento di stato, non ancora così chiaramente esplicito in 1 Enoch; c'è qualcosa di non terminato in 1 Enoch, descritto come uomo tra gli angeli, e solo in un punto (dubbio) è identificato col Figlio dell'Uomo; si rimane in sospeso tra l'aspetto messianico conclamato e le immagi-

---

<sup>202</sup> Forse, l'aspetto che più colpisce noi moderni è la materialità delle rappresentazioni, in stridente contrasto con l'idea stessa della trasformazione, che – secondo quanto dovremmo attenderci – implica un cambiamento di natura, non descrivibile certamente, ma che in qualche modo il racconto potrebbe rendere. Invece l'immaginazione dell'autore è invero assai scarsa, e vi è da dubitare che la sua narrazione si riferisca a qualche esperienza estatica, o a qualche intensa esperienza interiore. Non mancano espressioni poetiche, ma la differenza con le impressioni suscitate dall'Apocalisse di Giovanni, o dalle visioni di Ezechiele, o anche di 1 Enoch è notevole.

ni da visionario delle *Parabole*, e forse erano in sospenso anche i seguaci della setta (Esseni, sembra) che lo leggevano. Allo stesso modo, sembra, era in sospenso anche l'immagine di Michele, come tutore degli Ebrei in Daniele, e guida celeste in 1 Enoch. Forse, l'affermarsi della prima funzione attestata dai maestri di Israele lasciò spazio alla figura di Metātrōn.

Ma la metamorfosi da uomo ad angelo – ammesso che 2 Enoch risalga ai primi tempi dell'era cristiana – ci conduce a considerazioni che ci porterebbero lontano<sup>203</sup>. Il tema fa parte di un immaginario assai diffuso; richiama storie di 'deificazione' ed evoca personaggi mitici che hanno raggiunto l'immortalità. Vi è una qualche risonanza con passi del Vangelo: con le parole che Gesù rivolge a Nicodemo sulla 'seconda nascita' in Gv 3:1 e vv. segg. (ma nello stesso luogo, al v. 13, avverte: "Eppure nessuno è mai salito al cielo, fuorché il Figlio dell'uomo che è disceso dal cielo", il che esclude qualsiasi commistione con una qualche tradizione o sapienza enochica.<sup>204</sup> Meglio associabile alla trasformazione è la trasfigurazione di Gesù, che è una rivelazione della sua natura divina, come anche la metamorfosi di Enoch, se vediamo questa come una sorta di *purificazione* di tutto l'essere umano, che ne lascia l'essenza. Un'altra conferma

---

<sup>203</sup> Rispetto al fine generale del libro, che rappresenta Enoch come il Maestro degli uomini prima del Diluvio e depositario di tutto il sapere, la metamorfosi sembra affatto estranea, e nemmeno necessaria per giungere a Dio.

<sup>204</sup> Ciò non esclude che i capp. seguenti il 40 – dove Enoch insegna alla sua generazione – siano in qualche misura ispirati anche alla predicazione cristiana, o che vi sia un sostrato comune.

di un'affinità con la predicazione di Gesù è nella frase "Voi siete dei" rivolta ai Farisei sempre in Giovanni, e nella parabola della moglie e dei sei mariti: "Quando risorgeranno dai morti, infatti, non prenderanno né moglie né marito, ma saranno come angeli nei cieli", in Matteo, Marco e Luca.

Tuttavia, la metamorfosi di 2 Enoch ha la traccia di qualcosa di estraneo al senso della predicazione di Gesù<sup>205</sup>. La forma in cui è descritta ha un che di alchemico, dove l'olio con cui Michele unge Enoch svolge le funzioni della *pietra filosofale*; Michele fu associato al *mercurio*, il che suggerisce una possibile commistione con idee di matrice ermetica – neoplatonica<sup>206</sup>, e

<sup>205</sup> In realtà tutta la 'tradizione enochica' le è estranea, anche se vi è un collegamento mediato dalla figura del 'Figlio dell'uomo'. Il contenuto di 1 Enoch ha un carattere sapienziale e un fanatismo messianico affatto estranei allo spirito dei Vangeli. Il messaggio è settario, rivolto a pochi; la predicazione cristiana è rivolta a tutti e non promette la salvezza attraverso una speciale conoscenza. Molto meno lontano è 2 Enoch, v. capp. 42 segg; 49:1 = Mt 5:34, ecc.

<sup>206</sup> Sicuramente gnostica, per quanto riguarda il segreto della Creazione narrato da Dio in persona nei capp. 25 – 26.

La teologia è improntata a un rigoroso monoteismo; le spiegazioni del Signore hanno un colore filosofico: Egli ha creato dal non essere all'essere e dall'invisibile al visibile. "Neppure ai miei angeli ho spiegato il mio segreto, né ho raccontato loro la loro composizione né hanno conosciuto la mia creazione infinita e inconoscibile e io a te la spiego oggi". Riporto la versione di A. Orlov (*Adoil Outside the Cosmos* ecc. 2013) del cap. 25 nella recensione corta: "Io comandai alle cose più in basso: 'Che una delle cose invisibili venga fuori visibile!' E discese *Adail*, estremamente grande...nel ventre portava un secolo [un'età del mondo, un'era cosmica]. E io dissi: 'Adail, disintegrati, e divenga visibile ciò che da te è stato disintegrato'. Egli si disintegrò, e da lui venne fuori il grande secolo [o piuttosto 'la grande luce', secondo Andersen in Char-

forse neo-pitagorica, là dove si osservi che la trasformazione è descritta come liberazione dal corpo terreno secondo l'equazione pitagorica corpo fisico = tomba (dell'anima).<sup>207</sup> Dopo la purificazione-consacrazione, Enoch accede alla conoscenza universale; infatti leggiamo dal v. 22:10 al 23:6:

---

lesworth, più coerente con il seguito]. Alla luce io dissi: 'Vai più in alto, diventa solida, e diventa il fondamento delle cose che stanno più in alto'. E non c'era nulla più in alto della luce, eccetto il nulla stesso". Secondo questo mito, esisteva qualcosa nella preesistenza del mondo, e la Creazione sembra essere lo svelamento di ciò che era nascosto. Orlov spiega che "Scholars have previously noted several parallels between the creational narrative found in the Slavonic apocalypse and some Hermetic and Gnostic cosmogonies. Further, the researchers often envisioned 2 Enoch's account as an important early testimony to the Jewish matrix of these later cosmogonic speculations".

"E io chiamai fuori una seconda volta nelle cose in basso, e dissi, 'Che una delle cose invisibili venga fuori solida e visibile'. Venne fuori *Arukhas*, solido e pesante e nerissimo. E io gli dissi: 'Vieni giù in basso e diventa solido!' [probabilmente nel senso di 'concreto', 'reale', quindi 'stabile', come anche per Adail] E diventa il fondamento delle cose che stanno in basso!...E nulla vi è al di sotto dell'oscurità, eccetto il nulla stesso' (cap. 26).

È chiaro che 2 Enoch respinge la mediazione degli angeli come maestri di Enoch; il segreto della creazione viene da Dio stesso, e in ciò la differenza con 1 Enoch è sensibile: la conoscenza ultima deriva da un'illuminazione diretta dalla divinità, per iniziativa della stessa. La separazione tra la luce e la tenebra è cosmica e originaria; richiama sul piano etico l'opposizione irriducibile tra la scelta del bene e del male che sembra precedere il libero arbitrio e ha riscontro in passi del Vangelo; "Ogni pianta che non è stata piantata dal mio Padre celeste sarà sradicata" Mt 15:13. L'idea della predestinazione era già diffusa in tutto il mondo antico; la troviamo in Romani 11:5, in connessione con la Grazia; la for-

“Il Signore chiamò *Vereveil* [o *Vrevoil* nella versione lunga ‘J’, Uriele] uno dei suoi arcangeli che era abile a scrivere tutte le opere del Signore.<sup>208 11</sup> Il Signore disse a Vereveil: ‘Prendi dei libri dai depositi e consegna un calamo a Enoc e dettagli i libri’. Vereveil si affrettò e mi portò dei libri screziati di smirnio

---

mulazione che sembra più vicina al mito di 2 Enoch è quella di Luria.

Tuttavia, sarebbe superficiale voler vedere nei segreti esposti da Dio una qualche idea ben definita di predestinazione. Non bisogna dimenticare che secondo il Genesi l’Uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio, per cui come la Creazione in 2 Enoch nasce da un atto di libera volontà divina che riordina la materia prima (idea di origine greca) già distinta nella sua natura, così la conoscenza superiore nasce con il discernimento tra le ‘cose nascoste’ che deve far emergere alla coscienza. La via prospettata da 2 Enoch è una via di conoscenza, come sarebbe anche in 1 Enoch, opportunamente depurato da idee e intenzioni d’altro genere.

Il mito di 2 Enoch sembra un’eco della cosmogonia arcaica delle nozze di Erebo con la Notte, dalle quali nacquero Etere, Emera, Ipno, Tanato, le Moire; il tono è dualistico (luce /tenebre, visibile / invisibile, essere / non essere).

<sup>207</sup> La connessione con l’ermetismo può sembrare azzardata, ma si tenga presente che in esso il tema della trasformazione è centrale, e che ad Ermete Trismegisto veniva attribuita una sapienza arcaica anteriore al Diluvio, esattamente come ad Enoch. I testi ermetici provenivano da Alessandria, ed Hermes – Thot era dio di saggezza e scriba. In alchimia, il mercurio ha significati e proprietà che ne fanno un elemento fondamentale per la realizzazione dell’Opera; è associato al dio e al pianeta omonimi, e Hermes – Mercurio fungeva da messaggero degli dèi e tramite tra mondo superiore e mondo inferiore. L’ Arcangelo Michele è stato collegato al pianeta Mercurio da alcuni autori cabalisti; v. *Jewish Encyclopedia* ma l’affinità con il dio Mercurio e con Thot (in quanto psicologo e pesatore delle anime) dovrebbe risalire alla tarda antichità.

[mirra<sup>209</sup>] e mi consegnò un calamo dalla sua mano. 23. Mi diceva tutte le opere del cielo e della terra e del mare e i movimenti e le vite di tutti gli elementi e il cambiamento degli anni e i movimenti e le modificazioni dei giorni e i comandamenti e le istruzioni e la dolce voce dei canti e le salite delle nubi e le uscite dei venti e ogni lingua dei canti delle milizie armate. Tutto ciò che conviene imparare Vereveil me l'espose in trenta giorni e in trenta notti e la sua bocca non tacque di parlare. Io non mi riposai trenta giorni e trenta notti, scrivendo tutti i segni e quando ebbi finito, Vereveil mi disse: 'Siediti, scrivi tutto ciò che ti ho esposto'. Mi sedetti il doppio di trenta giorni e trenta notti e scrissi (tutto) esattamente e composi 360 libri". Tutto ciò farebbe pensare a un sapere di tipo enciclopedico<sup>210</sup>, diverso dal sapere dello 'scriba di Dio' che si estendeva fino agli ultimi

---

<sup>208</sup> L'angelo sostituisce Enoch nelle sue funzioni di scriba celeste, il che conferma la sostanziale indipendenza di 2 Enoch da 1 Enoch.

<sup>209</sup> Ma su questo punto v. Milik, *cit.* a pag. 111.

<sup>210</sup> Questo vale solo per gli argomenti che l'autore cita o lascia intendere: astronomia / astrologia, geografia, meteorologia ecc; ma la sapienza di Enoch comprende la Creazione, segreto che Dio in persona gli rivela avendolo fatto accomodare al suo fianco, e le massime che raccomanda ai suoi ascoltatori, queste improntate a un tono e a un contenuto molto vicini alla predicazione di Gesù. Grande rispetto è dovuto all'uomo; "Chi oltraggia il volto dell'uomo, oltraggia il volto del Signore, chi ha ripugnanza del volto dell'uomo, ha ripugnanza del volto del Signore, chi disprezza il volto dell'uomo, disprezza il volto del Signore" (44:2); il giudizio finale non ha il carattere devastante che promana da 1 Enoch, ma nessuno si sottrarrà al giudizio che lo attende: "prima ancora che l'uomo fosse, é stato preparato per lui un luogo di giudizio e la bilancia e il peso secondo il quale l'uomo sarà esaminato, sono stati là preparati in anticipo" (49:2-3).

tempi. Dio stesso istruisce Enoch sul mistero della Creazione e sulla sua stessa natura<sup>211</sup> e lo invia di nuovo sulla terra, perché a sua volta porti a conoscenza degli uomini, prima del Diluvio, “tutto ciò che hai visto dal cielo più basso fino al mio trono” (33:6) che deve essere conservato “Poiché io ti darò un intercessore, Enoc, il mio arcistratega Michele; perché lo scritto della tua mano e lo scritto della mano dei tuoi padri, Adamo e Seth <sup>11</sup>non saranno distrutti fino al secolo ultimo”, ecc. (33:10-11). In questo passo Michele è destinato alla conservazione della rivelazione affidata ad Enoch, piuttosto che della *Torah*; come in 1 Enoch, la Legge degli scribi e farisei (“la vostra legge” secondo le parole di Gesù) sembra dover cedere la priorità ad un’altra rivelazione, riservata a pochi.

---

<sup>211</sup> Nel cap. 33 Dio parla di prima della Creazione, poi di se stesso: “Non c'è consigliere né continuatore, lo solo sono eterno, non creato con le mani; il mio pensiero immutabile è il mio consigliere, la mia parola è atto e i miei occhi contemplano tutto. Se guardo il tutto, allora [ il cosmo ] é stabile , ma se volgo via il mio volto, allora tutto si distrugge. Presta attenzione, Enoch, e conosci chi ti parla... Sono io che ho creato tutte le schiere [angeliche], non c'è chi si opponga a me o che non si sottometta e tutti si sottomettono alla mia autocrazia e servono il mio unico potere”.

Il carattere che la Bibbia attribuisce a Dio è alquanto diverso e più vicino a quello umano: Dio prende consiglio, ha intenzioni che vanno realizzate, la sua volontà è continuamente disattesa in Israele, ha ripensamenti, deve informarsi ed essere informato. È chiaro che 2 Enoch manifesta una riflessione teologica matura (“la mia parola è atto”).

Per quanto riguarda gli angeli, nella recensione breve<sup>212</sup> sono nominati collettivamente, in successione, i *signori degli ordini delle stelle* nel primo cielo; gli *apostati dal Signore* nel secondo; i *custodi del Paradiso e dell'inferno* (che è posto in cielo, a settentrione) nel terzo; quelli che tirano il carro del Sole nel quarto; i *Grigori*<sup>213</sup> ovvero gli angeli caduti di cui nei 'Vigilanti', dove però hanno sorte ben peggiore, nel quinto; i sette angeli che regolano il buon corso delle cose celesti<sup>214</sup>, angeli che sono sopra le stagioni e gli anni, angeli che si prendono cura dell'ambiente, della natura, della vita, angeli di tutti i popoli e sette Fenici, sette Cherubini e sette (angeli) con sei ali che risuonano l'un l'altro con una sola voce e cantano l'un l'altro, nel sesto; infine, quelli che potremmo definire 'adoranti' cioè Cherubini, Serafini, 'Ofannim'<sup>215</sup>, insieme alle schiere ardenti di tutti gli esseri incorporei, arcangeli, angeli nel settimo cielo. La recensione 'lunga' aggiunge tre cieli, dei quali cita i nomi ebraici: *Muzaloth*, *Kukhavim*<sup>216</sup> e infine il decimo e più alto di

<sup>212</sup> Secondo il Milik, *The Books of Enoch* 1976, A. Vaillant (*Le Livre des Secrets d'Hénoche* 1952) avrebbe provato "al di là di ogni dubbio" che la recensione breve sia il testo originale; ma v. Andersen in Charlesworth, *cit.* a pagg. 93–94.

<sup>213</sup> Gr. Γρήγοροι 'vigilanti', 'guardiani'. Nella versione 'lunga' sarebbero stati al seguito di *Satanail*.

<sup>214</sup> La versione 'lunga' precisa: "Questi sono gli arcangeli che sono [posti] sopra gli angeli; ed essi armonizzano tutto ciò che esiste, in cielo e in terra".

<sup>215</sup> Slav. 'otanim', corruzione dell'Ebr. 'ōpānīm, 'ruote', con riferimento alla visione del Carro di Ezechiele. Sono citati anche in 1 Enoch.

<sup>216</sup> Più esattamente, Mazzārōt̄ o Mazourōth (Μαζουρωθ nei LXX), termine che si trova in Gb 38:32 e riguarda le costellazioni, come i vv. precedenti.

tutti, *Aravoth*<sup>217</sup>. Oltre a Gabriele e Michele, sono nominati personalmente *Vereveil* cioè Uriele che conserva la funzione di ‘angelo istruttore’ già a lui propria in 1 Enoch (in particolare, nel Libro dell’Astronomia); i due ‘uomini’ accompagnatori *Se-meil e Rasuil*; e due angeli ‘custodi’ *Arioch e Marioch*<sup>218</sup> (cap. 33).

Giunti a questo punto, è opportuno fermarsi per esaminare quanto 2 Enoch ci dice sull’Arcangelo Michele. È definito *archistratig*, da ἀρχιστράτηγος, termine che nel tardo impero romano e dopo i cristiani di lingua greca attribuivano a Michele in quanto *comandante in capo* (delle schiere celesti); è attestato più volte nei LXX, in particolare in Gs 5:14 “ἐγὼ ἀρχιστράτηγος δυνάμεως Κυρίου”, dove il soggetto è stato dagli esegeti rabbini identificato in Michele. Non è chiaro quando l’appellativo di ‘comandante in capo’ sia stato attribuito a Michele; potrebbe essere in conseguenza del racconto dell’Apocalisse di Giovanni, come al contrario questa potrebbe riferirsi a un mito precedente, come suggerirebbe la *Guerra dei Figli della Luce contro i Figli delle Tenebre*. La trasformazione di Enoch, piuttosto, merita attenzione. Abbiamo già visto che è descritta come l’eliminazione di un impedimento, la ‘natura terre-

---

ti e successivo e come anche intende 2En 21:6 della recensione lunga, che fa riferimento allo zodiaco. ‘Kukhavim’ è plur. di *ko-kawb’* stella. L’aggiunta di tre cieli è un’integrazione medioevale, si direbbe d’ispirazione cabalistica, o cristiana, perché dieci corrisponde ai nove cori angelici più la dimora di Dio.

<sup>217</sup> Lett. ‘Deserti’.

<sup>218</sup> V. Milik *cit.* a pag. 110 e 112.

stre' di Enoch, un evidente tema della scuola pitagorica. In generale, la trasmutazione è effetto di un'operazione magica o alchemica; l'accostamento all'alchimia potrebbe essere una mera suggestione, se non fosse per il carattere sincretistico della cultura ebraico-ellenistica specie in Egitto, dove fattori di varia origine si fusero dando origine all'ermetismo. Ma ciò che può far pensare a qualcosa di più consistente di una mera affinità vaga e imprecisabile è il racconto stesso che Dio fa della creazione, taciuto persino agli angeli: "Dalle acque consolidai grandi pietre... Dalle pietre feci scaturire un gran fuoco e dal fuoco creai tutte le milizie incorporee e tutte le milizie delle stelle... Il mio occhio guardò verso la pietra dura e molto rude<sup>219</sup> e dal lampo del mio occhio la folgore ricevette una natura acquosa e fuoco nell'acqua e acqua nel fuoco" (dal cap. 33 *passim*). Il

<sup>219</sup> Questo passo, in particolare, è strano. Fa parte di un racconto di creazione mediante trasformazioni, e contiene un riferimento ai fulmini di Zeus. Nel mito classico, Zeus fulmina i nemici, quindi la folgore è un segno del supremo potere divino. Tuttavia, è anche connessa all'illuminazione improvvisa che trasforma l'uomo radicalmente. Si dice, di Paolo, che venne *folgorato* sulla via di Damasco. Ma la scena descritta, in particolare la frase "lo guardai verso la pietra" ecc. ricorda anche testimonianze di fenomeni d'illuminazione improvvisa causati da luce riflessa, come nel caso del mistico tedesco Böhme: "Nel 1600, all'età di venticinque anni, si sarebbe prodotta in lui la prima illuminazione intellettuale a causa di un riflesso solare di un semplice piatto di peltro"; D. Arecco (Univ. di Genova), *Misticismo e alchimia in Jacob Bohme*. Lo stesso Böhme cercò di esprimere la sua esperienza-intuizione con immagini che troviamo in 2 Enoch: Dio è *Ur-grund* 'senza fondamento' e nella Creazione si dimostra *Grund*, 'Fondamento'; inoltre, il 'Nulla che brama di divenir Qualcosa' (*das Nichts hungert nach dem Etwas*) ricorda 24:4: "Prima che fossero tutte le cose visibili, si aprì la luce e io in mezzo alla luce passavo come uno degli invisibili".

principio della generazione di una sostanza da un'altra rimanda a concezioni magico-alchemiche; la folgore può ben essere immagine dell'illuminazione divina, dell'intuizione sconvolgente immediata, e la commistione di acqua e fuoco un'immagine della compresenza degli opposti nel Creato. Gli arcangeli Michele e Gabriele sono associati ad acqua e fuoco, e questi elementi hanno grande importanza nell'alchimia. L'occorrenza di Michele rifletterebbe la sua funzione di *mediatore*, che lo accosta a Hermes-Mercurio che pure era messaggero degli Dei, cioè angelo; in Greco lo stesso termine (e la stessa funzione) si applica a entrambi. È ben noto che l'ermetismo, fondendo in Ermete Trismegisto le persone di Hermes e Thoth, operò una sintesi che includeva viaggio celeste, astrologia, alchimia e indicava nella sapienza la strada verso l'immortalità; tutti questi elementi potevano essere accettati dagli Ebrei aperti all'ellenismo, specie della Diaspora e dell'Egitto in particolare, meno soggetti all'influenza dei Farisei predominanti nella Giudea.

In sé, queste considerazioni non sono decisive per assegnare un'età precisa alla composizione di 2 Enoch. Formule chiaramente derivanti da attributi di Thoth furono associate a Hermes a partire già dal terzo secolo a.C. le tracce di ermetismo in 2 Enoch possono essere apporti più tardi, l'angelologia ancora lontanissima dagli sviluppi che troviamo in 3 Enoch può essere il nucleo che darà origine a sistemi più elaborati.

Il dualismo luce / tenebre può derivare da influenze iraniche, ma è attestato nei MMSS ritrovati a Qumrân, nei 'Rotoli della Guerra'; in ogni caso, ha una valenza simbolica tale dal punto

di vista ‘sapienziale’ e non solo, da imporsi anche senza dover assimilare modi di pensare propri di altre culture. I sette cieli sono generalmente ritenuti un apporto caldeo, ma nel contesto di 2 Enoch non si va oltre al numero, che è importante anche in altre culture<sup>220</sup>. Inoltre, non sono collegati ai pianeti e lo schema non è tolemaico, con reminiscenze di 1 Enoch (i “Grigori”) e neppure è quello rabbinico con l’altare celeste in *Zəbul*, e Michele che vi esercita le funzioni di gran sacerdote in alto, in corrispondenza al *Kohen Gadol* in basso.<sup>221</sup> Vi è invece corrispondenza con Paolo, quando in 2Cor 12:2 pone il Paradiso nel terzo cielo, come pure l’*Apocalisse di Mosè* 37:5 e 41:2. In conclusione: la (relativa) povertà dell’angelologia, non ordinata nelle forme cabalistiche o di Dionigi l’Areopagita; la struttura anch’essa primitiva dei cieli; elementi embrionali di alchimia / ermetismo sono compatibili con l’ipotesi che la data di composizione sia da collocarsi nei primi due secoli d.C.<sup>222</sup>,

<sup>220</sup> I sette Re di Roma che giace su sette colli; i *Sette Buoi* ovvero *septem triones*; i sette Sapianti dell’antica Grecia; i sette *chakra* ecc. In ambito ebraico: Enoch è il settimo dopo Adamo; i sette bracci della *menorah*, ecc

<sup>221</sup> Che è poi un’applicazione del principio ermetico ‘di corrispondenza’: come in alto, così in basso; e come in basso, così in alto.

<sup>222</sup> La data di redazione non è importante, se consideriamo solo il carattere di Michele; la questione è più complessa, se cerchiamo di individuare le fasi della sua ‘formazione’. In questo caso, è l’attribuzione della funzione di sacerdote celeste. Può essere una ‘proiezione’ in alto della funzione sacerdotale in basso come operazione psicologico-simbolica, facilitata da un modo di pensare influenzato dall’ermetismo, come potrebbe derivare dall’associazione, storicamente realizzata, tra rappresentanza politica e sacerdozio. Un 2 Enoch scritto prima del 70 d.C e ispirato a eventi ancora precedenti darebbe forza a questa secon-

ma questi ultimi, e soprattutto l'idea di una pietra trasformante, sono così tipici dell'alchimia europea medioevale da suggerire che – se pure il testo originario risaliva agli inizi dell'era cristiana – vi siano stati apporti molto più tardi, specie nel racconto della Creazione.

#### INDICE

---

da spiegazione; diversamente, sarebbe difficile coniugare l' ἄρχιστράτηγος o anche 'solo' la guida celeste, con il sacerdozio.

Possiamo chiederci perché 2 Enoch ci è giunto solo nelle versioni slavoniche, il che implica due problemi: perché fu apparentemente ignorato dagli Ebrei, e perché dovesse interessare gli Slavi. Sul primo punto, non trovo risposte assolutamente convincenti; potrebbe essere semplicemente che 2 Enoch risalga ad un periodo molto più tardo. Le caratteristiche di questo libro non ne definiscono con certezza la data di composizione. O potrebbe essere che fosse espressione di gruppi molto ristretti, poi confluiti nella mistica della *merkavah*.

Gli argomenti più pesanti a favore di una composizione tarda sono forniti da Milik, *cit.* pagg. 109-12.

## MICHELE E MELCHISEDEC IN 2 ENOCH

Ultimi capp. (69 – 73) di 2 Enoch – loro collegamento con la parte precedente – sacerdozio e politica in Israele – complessità di 2 Enoch – Melchisedec nella Bibbia – Melchisedec e Gesù – Matusalemme e Nir – la nascita di Melchisedec – un angelo lo porta in Eden – un altro Melchisedec - un sacerdozio non ereditario – significati del Bambino e della madre morta – possibile connessione con i fatti del 70 d.C. – la trasformazione come rinascita - i due Melchisedec – il ‘monaco’ di Milik – carattere misterico di 2 Enoch.

La sezione dal cap. 69 al 73 di 2 Enoch, dal contenuto quasi interamente affatto nuovo rispetto al racconto biblico, non compare in tutti i codici di 2 Enoch<sup>223</sup> e definisce una continuità stabilita con la consacrazione di Enoch che attraverso i suoi discendenti conduce a Melchisedec (מֶלְכִי־צֶדֶק, *Malkī-ṣedheq*), in alternativa alle linee sacerdotali riconosciute in Israele, che dovevano far capo ad Aronne e a Zadok<sup>224</sup>.

<sup>223</sup> Per la precisione, si tratta dei quattro codd. A, B, U, R; v. Charlesworth, *cit.*, a pag. 92.

<sup>224</sup> *Ṣādōq ha-Kōhēn*, a cui si riconduce il termine *Sadducei*, discendente di Aronne, ricoprì la carica di sommo sacerdote regnanti Davide e Salomone e officiò nel Tempio fatto costruire da questi. Solo i discendenti di Aronne avrebbero potuto essere sacerdoti, con ulteriori successive restrizioni, che riservavano la carica ai discendenti di *Pinchas*, nipote di Aronne, tra i quali era Zadok. I suoi discendenti mantennero la carica fino alla crisi prodottasi con l'attribuzione forzata della carica a Giasone, favorevole all'ellenizzazione e fratello minore del legittimo sacerdote in carica Onia III (175 a.C.), cui successe alla morte di questi. Il successore di questo Giasone, Menelao, non avrebbe avuto titolo per as-

Una domanda, a mio avviso assai naturale, è se la consacrazione di Enoch – che accompagna la sua trasformazione, e *ammesso che l'olio raffiguri una consacrazione* - unita all'*esaltazione di Melchisedec* che occupa gli ultimi cinque capitoli non abbia simbolicamente raffigurato la ripulsa della legittimità della classe sacerdotale tra il I sec. a.C. e il I d.C., come conse-

---

sumere la carica, non essendo discendente di Aronne. Secondo Giuseppe Flavio, Giasone sarebbe succeduto a Onia alla morte di questi; secondo 2Macc 4:26, fu invece fatto uccidere da Menelao, complice il governatore seleucide.

La politica ellenizzante di Menelao portò alla sollevazione dei Maccabei (167 a.C.). Il figlio di Onia III, Onia IV, deluso nelle sue speranze di ottenere la carica che nel 162 fu assegnata ad Alcimo, si ritirò in Egitto, allora in possesso dei Tolomei. Dieci anni dopo, Gionata Maccabeo riuscì a ottenere la carica di sommo sacerdote, e Onia edificò un altro tempio a Leontopoli qualche tempo dopo il 150 a.C., ritenendosi il depositario legittimo della carica. Il centro del culto rimase comunque a Gerusalemme e la successione passò agli Asmonei. Il tempio in Egitto fu chiuso da Vespasiano nel 73 d.C.

Sembra che la guida della setta che custodì i MMSS di Qumrân – noto come *Maestro di Giustizia* – fosse un sacerdote della linea di Zadok. È possibile quindi che nei libri ivi rinvenuti vi sia qualche traccia dei contrasti insorti più volte sull'assegnazione della carica di sommo sacerdote; a mio avviso, anche in 1 Enoch. Su questo punto, non si può dimostrare nulla; ma – se i Libri di Enoch risalivano a una setta in qualche modo coinvolta nelle lotte per le alte cariche, cosa in sé tutt'altro che improbabile – le tracce dovrebbero emergere là dove si parla di funzioni sacerdotali. In effetti i due Libri di Enoch narrano una storia diversa da quella biblica, il secondo ancor più del primo, per cui non stupisce che il secondo presenti una linea sacerdotale, alternativa a quella 'storica', al cui inizio vi è la consacrazione del capostipite da parte di Michele, forse in segno di distacco dalla politica se non di vera e propria opposizione, mascherata da forme religiose.

guenza della sua politica accomodante nei confronti dei Romani e delle influenze culturali esterne. La congettura sembra fondata, se si ammette l'origine settaria del testo e lo si colloca nella Palestina del I sec. d.C., tanto più considerando la figura di Melchisedec così come appare nei MMSS del Mar Morto. Tuttavia, il colore mistico – esoterico che pervade l'intero testo sembra indicare tutt'altre motivazioni, specialmente considerando la rivelazione offerta da Dio stesso, che implica una teologia svincolata dalla Legge e perciò stesso distinta da quella rabbinica, senza contaminazioni gnostiche, e un racconto della creazione che forse riecheggia temi ermetici. Sono evidenti apporti cristiano-orientali (il titolo di *archistratig* attribuito a Michele), ma potrebbero essere semplicemente artefatti di tardi copisti. Non è possibile dedurre nulla di definitivo solo dal testo di 2 Enoch; anche Daniele allude a fatti storici, se interpretato alla luce delle vicende illustrate dai Libri dei Maccabei. Se si prescinde dagli eventi politico-religiosi del II secolo a.C. e dagli eventuali strascichi che potevano aver prodotto fratture nella società giudaica, è difficile capire il senso di ciò che segue al cap. 68, dove si parla di sacerdozio, sia pure non in termini evidentemente connessi ai fatti dell'epoca (almeno, per noi). Le difficoltà interpretative nascono dall'essere questi testi – e 2 Enoch in particolare – dei conglomerati le cui parti parlano di tutto: gli angeli dei cieli, il paradiso e l'inferno, i peccatori, la creazione del mondo secondo non si sa bene chi, la teologia monoteista, i libri nei depositi, la sapienza consegnata agli uomini, le esortazioni di Enoch ai figli e progenie, la sua assun-

---

zione in cielo. È difficile capire cosa derivi da altre parti, da altri miti ebraici o ellenistici o caldei o egizi ecc., dalla fantasia, da esperienze visionarie od oniriche, da introspezione, intuizione illuminante ecc.; gli stessi scopi che l'autore (ammesso che sia uno, e comunque il testo è interpolato o riveduto) si propone sono poco chiari, lascio poi immaginarlo nel caso in cui i testi sono settari – che è il nostro. In un contesto letterario del genere non vi sarebbe nulla di strano nell'ammettere che vi siano allusioni, riferimenti nascosti. 'Apocrifo' vuol dire 'celato', 'nascosto' perché il contenuto non può e non deve essere rivelato a chiunque.

Prima di esaminare in dettaglio questa sezione, vediamo la parte di Melchisedec<sup>225</sup> nella Bibbia dove, a differenza di Michele, vi appare già nel Pentateuco. La prima citazione è in Gen 14:18 e segg.: “Intanto Melchisedec, re di Salem, offrì pane e vino. Egli era sacerdote (*Kohen*) dell'Iddio altissimo<sup>226</sup>.<sup>19</sup> Ed egli benedisse Abramo, dicendo: “Benedetto sia Abramo dall'Iddio altissimo, padrone dei cieli e della terra!”<sup>20</sup>E

---

<sup>225</sup> Mēl kīz' ə dek = *Re di Giustizia*. L'episodio farebbe parte di antiche tradizioni gerosolimitane; *Zedek* sarebbe un antico nome di Gerusalemme. V. I. Singer e Kauffmann Kohler, *Melchizedek in Jew. Enc.*

Secondo molte fonti (compreso Giuseppe Flavio) *Salem* sarebbe un'abbreviazione di Gerusalemme; cfr. Ps 75:2, “In Salem anche è il suo tabernacolo”. Sono state proposte altre località; v. la voce '*Salem*' in *Jew. Enc.*

<sup>226</sup> 'Ēl 'Elyōn. In nome suo, al v. 22, Abramo giura di non prendere nulla dal re di Sodoma. Ricompare in Ps 77:35 dove Dio è chiamato una volta 'Ē-lōhīm, la seconda 'Ēl 'Elyōn. In altri luoghi il nome 'Elyōn appare da solo.

benedetto sia l'Iddio altissimo, che ti ha dato in mano i tuoi nemici!”. E Abramo gli diede la decima di ogni cosa”. L’atteggiamento di Abramo manifesta l’identità della sua fede con quella di Melchisedec, e la diversità rispetto a quella del re di Sodoma, del quale rifiuta i doni.

La seconda è in Ps 109:4<sup>227</sup>: “Il Signore ha giurato e non cambierà idea: ’Tu sei sacerdote per sempre, nell’ordine di Melchisedec’.” Il Salmo assegna a Davide lo stesso rango di re-sacerdote che ebbe Melchisedec, per giuramento di Dio stesso; non si tratta del sacerdozio del Tempio, ma di una qualità superiore. Ma, nella Lettera agli Ebrei (attribuita a Paolo, ca. fine I sec. d.C.), l’autore intende dimostrare che Cristo è superiore al sacerdozio della linea di Aronne (Gesù non fu consacrato dai sacerdoti, perché la sua consacrazione veniva dall’alto) in quanto dello stesso rango di Melchisedec, che ne è una prefigurazione; soprattutto, l’ordine di Melchisedec è superiore a quello di Aronne perché (1) Melchisedec è superiore ad Abramo, padre di Levi, in quanto lo benedisse e ricevette da lui la decima<sup>228</sup>; (2) Davide predisse che l’ordine di Melchisedec avrebbe sostituito il sacerdozio dei Leviti, mostrandone l’imperfezione<sup>229</sup>;

---

<sup>227</sup> Secondo numerazione della C.E.I, altrimenti è il 110.

<sup>228</sup> Secondo l’interpretazione prevalente di Gen 14:20. In realtà, la frase “e gli diede la decima di tutto” ha soggetto sottinteso, e questo sembrerebbe essere Melchisedec e non Abramo.

<sup>229</sup> Nostro Signore discende da Giuda, e nessuno dalla tribù di Giuda ha mai servito all’altare. Mosè non ha mai fatto cenno a sacerdoti della tribù di Giuda. Era necessario che venisse un altro sacerdote, dell’ordine di Melchisedec e non di Aronne, perché quando si cambia la linea sacerdotale, si deve cambiare anche la Legge.

(3) Secondo il Salmo, il Signore s'è obbligato con giuramento e questo vale in eterno e (4) il sacerdozio di Gesù è per sempre, poiché Gesù vive per sempre.

Il Salmo ci guida a meglio comprendere la connessione tra la rivelazione attribuita a Enoch e il contenuto degli ultimi quattro capitoli. Questa relazione consta di due componenti: la discendenza terrena di Melchisedec da Enoch attraverso Matusalemme, che è apparente (Melchisedec non è veramente figlio di Nir), e una più sottile, congetturabile e forse percepita e accettata in gruppi ristretti, legata al significato esoterico di Enoch. Sappiamo da 1 Enoch che per qualcuno il patriarca era collegato al Figlio dell'Uomo. In 2 En 24:1 Dio fa sedere Enoch alla sua sinistra, insieme a Gabriele (la sinistra è il lato della giustizia, del rigore), in Ps 110:5 e segg. leggiamo: "Il Signore, alla tua destra schiaccerà dei re nel giorno della sua ira, <sup>6</sup>giudicherà le nazioni, e le riempirà di cadaveri" ecc. conformemente a molti punti escatologici di 1 Enoch. L'esser seduti a fianco del Signore è immagine assai rara nella Scrittura, e il Salmo riserva questo onore – secondo la tradizione – al Messia, re e sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec, ma alla Sua destra.<sup>230</sup> Enoch

---

Secondo gli Ebrei, sacerdozio e Legge mosaica erano strettamente connessi, in quanto quello era regolato da questa. La figura di Melchisedec, sia pure simbolicamente, assumeva un'impronta politico-religiosa. La citazione di Davide si riferisce a Ps 109:4.

<sup>230</sup> "In 2En 24:1 Enoch sits at God's left hand, next to Gabriel. No explanation is given of what he is doing there, or why he is on the left. Nothing is said about who is on the right-hand side.", Andersen in Charlesworth pag. 142 n. 24<sup>a</sup>. Appunto, forse in 2 Enoch è ovvio che alla destra vi è il Messia, o piuttosto qualcuno che non si vuol nominare espressamente.

quindi testimonia che Melchisedec è, per così dire, il ‘seme mitico’, originario, del Messia stesso.

La lettera di Paolo apostolo testimonia quanto una figura mitica, relegata in poche citazioni della Scrittura come Melchisedec, potesse valere come fonte di legittimità delle principali istituzioni ebraiche<sup>231</sup> e quale fosse la sua valenza simbolica sul piano politico. Sembra che l'autore della lettera agli Ebrei sfrutti l'idea, allora comune, di un 'vero sacerdozio' che si svolge fuori dalla linea dei Leviti e di Aronne. Assumendo che tale idea esprimesse una diffusa consapevolezza dell'insufficienza della classe sacerdotale, vuoi per la sua gestione degli affari, vuoi per motivazioni più alte, la leggenda di Melchisedec esposta in 2 Enoch avrebbe fornito il fondamento di qualsiasi ideologia o progetto di rinnovamento profondo della classe dirigente e della stessa Legge, la cui necessità è chiaramente espressa nello stesso Vangelo, e non solo: moltissima letteratura apocrifia fa riferimento a patriarchi o comunque a figure precedenti Mosè<sup>232</sup>: Enoch *in primis*, Abramo, i Dodici Patriarchi, e ora Melchisedec, inserito nella tradizione enochica. Se questa interpretazione è corretta, il mito enochico di Melchisedec potrebbe ri-

---

Pur nell'oscurità (o incompletezza) del testo, sembra difficile evitare il riferimento al Salmo, per l'evidente affinità delle immagini, per il ruolo che il sacerdozio e i suoi simboli hanno in 2 Enoch, per la presenza del Figlio dell'Uomo / Eletto / Messia in 1 Enoch.

<sup>231</sup> Su questi punti, e in generale su Melchisedec in 2 Enoch, v. il fondamentale studio di A. Orlov, *Melchisedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch* 2000.

<sup>232</sup> Il riferimento simbolico a quanti precedettero Mosè significava attestazione di superiorità rispetto alle sue istituzioni, sacerdozio e legge.

salire al I secolo, se non prima, data anche la presenza di Melchisedec in alcuni MMSS di Qumrân.

Dopo il rapimento di Enoch in cielo (cap. 67), “Matusalemme e i suoi fratelli, i figli di Enoch, si affrettarono e costruirono un altare nel luogo *Azuchan* di dove Enoch era stato preso” (68:5). Matusalemme – su richiesta degli anziani – prega perché Dio riveli un sacerdote al popolo<sup>233</sup>, e Dio rivela Matusalemme (cap. 69) che, nei capp. immediatamente seguenti, assume grandissimo rilievo: “M. da quel giorno stette a capo dell’altare e di tutto il popolo” (70:1); “Nel 1480 percorse tutta la terra” e “non si trovò un solo uomo che si allontanasse dal volto del Signore finché visse” (70:2). Gli vengono predetti il Diluvio a causa dei peccati degli uomini<sup>234</sup> (70:5-9) e il futuro della discendenza di Noè (“esisterà per sempre”, 70:10). Ma la novità, rispetto a tutte le tradizioni ebraiche, è l’apparizione di *Nir* (70:4) fratello di Noè in quanto secondo figlio di Lamech, cui il padre M. trasferirà il sacerdozio, di cui si parla solo in 2 Enoch. La moglie<sup>235</sup> di Nir, *Sopanim*, sterile già avanti negli anni (cfr.

---

<sup>233</sup> In questo punto vi è una evidente discontinuità. Michele aveva consacrato Enoch (22:8-9), per cui ci aspetteremmo che uno dei suoi figli – Matusalemme in particolare – sia sacerdote, per via discendente iniziatica da Michele. Invece l’investitura viene da Dio stesso. Presso gli Ebrei il sacerdozio era ereditario. Sembra che l’olio con cui Michele unge Enoch sia l’agente della sua metamorfosi piuttosto che il simbolo di una consacrazione.

<sup>234</sup> Non si fa nessun riferimento a cadute degli angeli, ma alla gioia dell’‘avversario’ in quei giorni precedenti il Diluvio.

<sup>235</sup> D’ora in poi seguo la trad. del codice ‘J’ (recensione molto lunga) di Andersen, salvo diverso avviso.

Sara, la moglie di Abramo), rimane incinta non da parte di Nir, e muore<sup>236</sup> mentre Nir la rimprovera proprio per questo (71:1-9). Dalla salma già sistemata nel sepolcro nasce un bambino, e “Noé e Nir si spaventarono molto: il fanciullo era infatti compiuto nel corpo, parlava con la sua bocca e benediceva il Signore”; “Ed ecco il sigillo del sacerdozio sul suo petto”; “Nir e Noé si affrettarono e lavarono il fanciullo e lo rivestirono delle vesti del sacerdozio. Nir gli diede i pani benedetti ed egli mangiò. E lo chiamarono col nome di Melchisedec” (71:17-21). Di nuovo, il conferimento del sacerdozio viene da Dio direttamente, sia pure all’interno di una linea che parte da Enoch, o piuttosto da Michele,<sup>237</sup> se teniamo conto della prima parte di 2 Enoch.

---

<sup>236</sup> Ciò avviene “trascorsi 282 giorni” [dal concepimento?]. Il numero 282 ha alcune proprietà specifiche (p.es. è palindromico nella base 10), ma l’unica interessante sembra essere  $2+8+2 = 12$ , forse un’allusione ai 12 apostoli.

<sup>237</sup> Questa storia contorta non è un’espansione del Pentateuco, cosa che non avrebbe senso, provenendo da fonti che pretendevano correggere, completare e infine superare la tradizione mosaica. Essa integra un mito enochico, una leggenda di Matusalemme e un mito di Melchisedec con l’idea di una linea sacerdotale stabilita da Dio (ne fa testimonianza il Ps 104) che fa capo a Michele. Se tutto ciò ha un senso unitario, potrebbe essere quello di conciliare Michele e Melchisedec inserendoli nella stessa linea di successione. Non ha nessun senso attribuire questa composizione ad autori medievali, ma ne avrebbe, forse, ipotizzare che alla radice vi fosse una *tradizione di Noè* centrata sul Diluvio, dalla quale si sviluppò una centrata su Enoch che lo precede ed è ancora più autorevole. Il mito di Melchisedec ne sarebbe affatto indipendente, ma converge con Enoch nella pretesa di superiorità rispetto alla tradizione mosaica.

Il destino del bambino viene rivelato a Nir da Dio stesso: “Ecco, io penso di far cadere in breve giù sulla terra una grande distruzione [il Diluvio]; <sup>28</sup>ma per il fanciullo non preoccuparti, Nir, poiché io tra poco manderò il mio arcangelo Michele e prenderà il fanciullo e lo deporrà nel paradiso dell'Eden. <sup>29</sup>Non perirà con quelli che devono perire e io l'ho mostrato e sarà il mio sacerdote dei sacerdoti nei secoli Melchisedec; io lo santificherò e lo trasformerò in un grande popolo che mi santificherà” (71:27-29); “Melchisedec sarà il capo dei 13 sacerdoti<sup>238</sup> che esisteranno prima<sup>239</sup>”(Nir, 71:33). Dio invia Michele<sup>240</sup> a prelevare Melchisedec per condurlo nel Paradiso; “Michele s'affrettò e giunse sulla terra di notte” [gli angeli si muovono come se avessero un corpo fisico e non potessero coprire istantaneamente una data distanza] (72:3). Nir non realizza subito chi è l'angelo a lui mandato, e allora Michele glielo rivela: “Non temere, Nir! Sono l'*archistratig* del Signore” e gli spiega lo scopo della sua missione, precisando che Melchisedec sarebbe rimasto per sempre nell'Eden<sup>241</sup>.

---

<sup>238</sup> ‘Capo’ nel senso di primo in ordine temporale, ma anche come autorità. Il mito di 2 Enoch lo rappresenta implicitamente come figlio di Dio. Tuttavia, questo Melchisedec rimarrà per sempre in Eden.

<sup>239</sup> “In un'altra stirpe” sec. il cod. ‘A’ (breve); intendo quella che abiterà la terra dopo il Diluvio.

<sup>240</sup> Nel codice ‘A’ l'angelo è Gabriele. V. Charlesworth, pag. 210 nota 72<sup>a</sup>.

<sup>241</sup> “Lo metterò nel paradiso di Edem, e lì sarà per sempre” in 72:5 nella trad. dell' Andersen del codice ‘J’, della famiglia delle recensioni di maggior lunghezza, mancante però del cap. 73 dove si narra del Diluvio. La versione ‘A’ omette “e lì sarà per sempre”. Questo strano racconto ha una certa somiglianza con quello evangelico del concepimento di

La continuità di questo racconto con la più lunga sezione che precede il cap. 69, e in particolare con l'unzione di Enoch, è assai dubbia, *specialmente se si cerca di mettere in relazione l'unzione di Enoch nel cap. 22 con la complessa vicenda di Melchisedec*. Non vi è apparentemente nulla in comune tra la sezione dedicata a Melchisedec e la parte precedente, salvo la connessione ravvisabile attraverso il Salmo 109 e il rapporto di parentela di Nir con Enoch; e neppure questo per Melchisedec<sup>242</sup>. Il rapporto con l'angelo (Michele o Gabriele, a seconda dei codici: quindi il racconto non implica una qualche qualità dell'angelo<sup>243</sup>) si limita all'assolvimento di un compito da parte di quello.

L'angelo funge da oracolo: “All'avvento della dodicesima generazione, passati 1070 anni, un 'uomo giusto' ispirato da Dio

---

Gesù, e con la fuga in Egitto, salvo le diverse circostanze all'origine dei due eventi. Il tema del bambino che viene salvato ed è destinato a grandi imprese si ritrova nella storia di Mosè, e – fuori dalle tradizioni ebraiche – nella vicenda di Romolo e Remo, anch'essi, tra l'altro, figli di un Dio generati da una vergine. Altro parallelo con la Bibbia, la storia di Roma inizia con un fratricidio.

<sup>242</sup> Charles, Morfill e altri pensavano che il tema di Melchisedec fosse un'appendice e non facesse parte del corpo principale del testo. Tuttavia, Vaillant avrebbe dimostrato che la leggenda di Melchisedec sarebbe parte integrante di 2 Enoch (Orlov, *Melchisedec Legend* ecc.); secondo l' Andersen, “There is continuity; and the references back to Enoch in the Melchizedek section, as well as the similarity of style, suggest an original and integral work”; Charlesworth, pag. 105 nota 1<sup>a</sup>.

<sup>243</sup> Forse, Gabriele sostituisce Michele in quanto è l'annunciatore in Luca. In tal caso sarebbe traccia di una revisione in chiave cristiana del testo. Il codice 'A' – dove l'angelo è Gabriele - però è uno di quelli che riporta una recensione breve, che secondo Vaillant precede quella lunga.

troverà un altro Melchisedec che “sarà il primo sacerdote e re nella città [il cui nome è] Salim nel segno di questo Melchisedec, il capostipite [celeste] dei sacerdoti<sup>244</sup>” (J 72:6). Non vi è continuità dinastica tra il re sacerdote cui Abramo offre la decima e i patriarchi; in 2 Enoch la funzione sacerdotale non avreb-

---

<sup>244</sup> Questa profezia rende ancora più misterioso il senso e la collocazione degli ultimi capitoli. Il bambino-Melchisedec rimanda al Bambino dell’immaginario cristiano, ma è una somiglianza molto vaga; v. Charlesworth pag. 204, nota 71<sup>c</sup>. Le sue facoltà prodigiose trovano riscontro in alcune leggende, *ibid.* pag. 206, n. 71<sup>1</sup>. La nascita dalla madre morta suggerisce l’idea che qualcosa deve morire perché qualcos’altro venga alla luce. Sembra che in alcuni punti simboli alchemici siano nascosti in un contesto che integra e riscrive in parte la Bibbia. Il racconto è illogico; non vi è nessun raccordo tra il Melchisedec re di Salem e questo Bambino, non si comprende in base a cosa questi debba essere sacerdote celeste, né vi è un raccordo con le vicende dei patriarchi, e neppure con la consacrazione (?) di Enoch, dato che Matusalemme è scelto da Dio come sacerdote. Inoltre, il Bambino non è neppure figlio di Nir. I casi sono due; o 2 Enoch nasconde un messaggio profondissimo e ormai indecifrabile, o è una mistura di leggende messe insieme da qualcuno come il ‘monaco’ di Milik, *cit.*

In *Melchisedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch...* Orlov abbozza alcune conclusioni, in base allo stato delle ricerche: 1. La sezione di Melchisedec dimostra l’interesse verso le questioni della pratica sacerdotale, della successione e dell’autorità;

2. Il testo riflette complicate polemiche con varie tradizioni sui temi del punto precedente all’interno del Giudaismo;

3. 2 Enoch e molte altre tradizioni utilizzano la storia di Melchisedec per legittimare linee sacerdotali alternative;

4. Forse il testo pone una connessione tra l’autorità sacerdotale e il Tempio in Gerusalemme, che avrebbe giustificato la sostituzione della linea facente capo a Noè e Shem con una discendente da Nir e Melchi-

be legittimazione dinastica. Il resto della profezia sembra essere un'interpolazione cristiana.

La parte di Michele (o Gabriele) nella storia di Melchisedec deriva dalla funzione di tutore di Israele, ma va compresa alla luce della valenza simbolica del 'Bambino' che va al di là del significato di Salvatore del mondo, e che si coglie meglio in ciò che può evocare l'iconografia della Vergine Madre con Bambino sul piano sensitivo, o nell'idea di una rigenerazione dell'uomo e del mondo a livello cosmico ed etico. Ma è implicita anche l'idea della possibilità del futuro, di crescita e sviluppo di ciò che è ancora debole e quindi va protetto. L'attesa di un Salvatore era diffusa nel periodo intorno alla nascita di Gesù, come testimonia l'episodio dei Magi, e si era pronti ad accogliere l'idea che la nascita del nuovo mondo dovesse essere protetta; il miglior protettore doveva essere uno degli angeli protettori di Israele. L'idea si ritrova in forma diversa se, identificando Melchisedec-bambino con il Cristo, si riconosce in Michele il difensore della Chiesa intesa come *corpo mistico* del

---

sedec;

5. La sezione di Melchisedec fu probabilmente composta in una comunità che rispettava la tradizione giudaica, ma che poteva differenziarsi dalla corrente principale del giudaismo del Secondo Tempio;
6. La comunità di 2 Enoch apparentemente ripudiava le pratiche sacrificali prevalenti nel giudaismo tradizionale;
7. Vi sono somiglianze tra alcuni aspetti della sezione di Melchisedec e l'ideologia della comunità di Qumrân: una linea sacerdotale alternativa, l'esegesi di Noè, e la storia di Melchisedec. tuttavia non è possibile intendere la sezione di Melchisedec solo in base al materiale di Qumrân, in quanto vi mancano simboli e temi centrali per i 'Qumrâniti'.

Cristo; interpretazione questa che mi sembra compatibile con la lettera del testo della recensione breve, che non sappiamo quando fu redatto e che non fa riferimento al secondo Melchisedec su cui insiste la parte finale del codice 'J'. Non è comunque un caso che il Bambino sia condotto in Paradiso da Michele, se in questa immagine si intende leggere che l'uomo '*cristificato*' vi sia da lui condotto; idea, questa, tuttora presente nella tradizione cristiana, ma che potrebbe suggerire una redazione o parziale riscrittura dal già citato 'monaco' di Milik.

L' Andersen, in nota alla sua traduzione<sup>245</sup> di 2 Enoch, riporta una raffigurazione esplicita della cura di Michele per il Cristo: "Michele, una grande potenza in cielo [il lessico, ovviamente, è gnostico], è incaricato dal buon Padre di *aver cura* di Cristo" (chiaramente, nel senso di proteggere i cristiani, la Chiesa) in un discorso attribuito a Cirillo di Gerusalemme, santo, Dottore della Chiesa (ca. 313 – 386). Lo stesso, nella stessa nota, fa osservare "la presenza di Michele nelle vicinanze" in Ap 12:1-6, specialmente al v. 5. Si tratta di ben più di una suggestione, ed è chiaro che la vittoria di Michele in cielo affianca quella di Cristo in terra; nella visione di Giovanni "Il drago si pose davanti alla donna che stava per partorire per divorare il bambino appena nato.<sup>5</sup>Essa partorì un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro, e il figlio fu subito rapito verso Dio e verso il suo trono<sup>246</sup>...scoppiò quindi una guer-

---

<sup>245</sup> In Charlesworth, pag. 72 nota 72<sup>c</sup>.

<sup>246</sup> Per quanto riguarda la Donna, si dice che "invece fuggì nel deserto, dove Dio le aveva preparato un rifugio" ecc.; solo che il vocabolo ebraico per 'deserto' è אֲרָבָה *arabah*, 'steppa o deserto piano', v. *Bible Hub*

ra in cielo” ecc. il che sta a significare che le forze dell’Anticristo cioè Satana e i suoi non avrebbero prevalso sulla Chiesa.

Valutare 2 Enoch in rapporto alla funzione che questo libro ebbe rispetto alla definizione dell’immagine di Michele è quasi impossibile, data l’incertezza sulla data di composizione e sugli apporti cristiani, gnostici e forse ermetici che sembrano caratterizzarlo. È chiara la connessione con il tema del sacerdozio ma soprattutto col Cristo, considerabile sia dal punto di vista ebraico che da quello cristiano. Forse si può scoprire il ‘segreto’ di Melchisedec-bambino considerando la figura della madre, che in questo caso non è la Vergine, ma una donna, già sterile in vita, con la quale il marito Nir non aveva rapporto, e che muore dando alla luce il Bambino, che viene portato al sicuro in Eden. Forse, è un errore cercare di capire esplorando immagini e miti apparentemente simili altrove. Il significato andrebbe ricercato caso per caso, ogni storia singola ha senso di per sé, non è detto che abbiano senso compiuto i singoli elementi che la compongono.

Nel nostro caso, la sterilità può implicare incapacità di produrre qualcosa di vivo cioè efficace, reale, utile in prospettiva, qualcosa che può essere spirituale, o religioso, o politico, o la sintesi dei tre momenti. Ma può anche semplicemente riferirsi al fatto che Melchisedec non ha padre terreno. La matrice è cosa morta dopo esser stata sterile, e ciò può ben rappresentare qualcosa che ha finito di esistere oggettivamente, o che non

---

alla voce ‘arabah’, nome femm. che al plurale fa *aravoth*, ‘Ărābōt̄ cioè il cielo più alto dove è la residenza di Dio.

esiste più per qualcuno. In un certo senso, per ‘Nir’ sua moglie già era come non esistesse. Può essere che la donna morta sia da mettersi in relazione con la distruzione del Tempio e anche con la fine della regalità temporale<sup>247</sup>, che l’aveva preceduta di qualche decennio: se pur muore il sacerdozio come istituzione terrena, non muore il legame psicologico con il senso di identità espresso nel culto, e dal luogo in cui viene esercitato; infatti si parla di Achuzan come di un centro sacro sulla terra<sup>248</sup>. Il Bambino da salvare e salvato può essere un’immagine di ciò che ha cessato di essere sul piano terrestre-istituzionale ma sopravvive, anche sulla terra come immagine, mantenendo in qualche modo vivo il ricordo del culto ‘in cielo’ cioè spiritualmente. In questa luce, ‘Michele’ aiuta a conservare il culto soppresso sulla terra, salvandolo dall’oblio. L’associazione tra Michele e il sacerdozio istituzionale è indubbia in 2 Enoch e forse è sottintesa in Daniele. Inoltre questa ricostruzione è compatibile con l’idea di una stretta relazione di Melchisedec con il Cristo.

---

<sup>247</sup> In effetti, la storia della nascita di Melchisedec ha qualche affinità con quella di *ṭkābōd* secondo I Sam 4:21-22. La distruzione del Tempio poteva essere paragonata alla perdita dell’Arca. In alcuni libri profetici della Bibbia e in qualche apocrifo Sion è paragonata ad una donna; v. Isaia, Lamentazioni, Ezechiele, Sofonia, Zaccaria, IV Esdra (in 10:44). In questo apocrifo la donna mette al mondo un figlio che cresce, ma muore la notte delle nozze, a significare la rovina di Gerusalemme.

<sup>248</sup> Si consideri l’aspettativa più che millenaria degli Ebrei per il ritorno a Gerusalemme e la grandissima valenza di questa città per i fedeli delle religioni monoteistiche.

Può essere invece che altri – non legati agli interessi della classe sacerdotale – abbiano visto nella classe sacerdotale del I sec. d.C. o anche prima qualcosa di sterile e spiritualmente morto, e abbiano intuito che dalla morte di un’istituzione inutile potesse liberarsi un nuovo Israele; quest’ultima interpretazione sembra più interessante, ma coinvolge l’idea che qualcosa di vivo si produca da qualcosa che deve morire, idea che rimanda alla *trasformazione* e sa di alchemico; e può anche essere, o almeno sembra non si possa escludere che proprio l’idea della trasformazione dalla morte alla vita (spirituale) sia quella originaria, in funzione della quale la storia di Melchisedec sarebbe stata sviluppata. A ben guardare, se rinunciamo alla pretesa di collocare 2 Enoch in un preciso periodo storico e di tentarne la spiegazione in ragione dei relativi accadimenti, quest’ultima lettura – che peraltro non azzera le altre – si direbbe la più completa. Le varie interpretazioni però non sono in opposizione radicale; simbolicamente possono confluire nell’idea ‘Melchisedec come Cristo’ già presente, v. la lettera di Paolo agli Ebrei; anzi è probabile che le possibili interpretazioni di cui sopra si nutrano di quella.<sup>249</sup>

---

<sup>249</sup> A tutto rigore, questa identificazione è simbolicamente *sbagliata*. Melchisedec è *colui che consacra*, il Cristo è il *consacrato*. Ma nella teologia paolina – correttamente, è il punto di vista cristiano – il Cristo precede l’intera Creazione e quindi, di gran lunga, Melchisedec; Egli quindi è il capo di una linea sacerdotale superiore, *come pure lo era Melchisedec*, ma rispetto al sacerdozio stabilito da Aronne. In questo senso, in Paolo, Melchisedec è preso come esempio per far comprendere agli ascoltatori che la linea di Gesù è ben superiore a quella dei Leviti; gli ascoltatori sapevano solo di Melchisedec. Le idee del tipo ‘Melchisedec come prefigurazione del Cristo’ dovrebbero essere considerate scioc-

Nella recensione 'J' c'è un altro Melchisedec, ma viene dopo il Bambino, è a lui inferiore, di natura totalmente umana per quanto superiore agli altri uomini<sup>250</sup>. Questi è il fondamento della legittimazione sacra della regalità (Ps 109); per questo ve ne sono due, uno simbolo del Culto eterno che continuerà 'in cielo' se non in terra, l'altro inferiore, immagine terrestre di una promessa divina, secondo lo schema ermetico per cui gli eventi terreni riflettono ciò che accade in cielo. Da qui all'idea che Michele 'protegge' il Cristo cioè la Chiesa (il suo corpo), come difese il corpo di Mosè (v. lettera di Giuda) e l'intero Israele, la distanza è breve. La radice di tutto è che fosse la potenza-simbolo della protezione del Culto, in cui si identificava Israele, idea che si forma nel II sec. a.C. per la pressione delle circostanze politiche; *non c'è in 1 Enoch*.

La leggenda di Enoch sembra procedere sia verso la letteratura degli *hekhalot* da un lato, sia verso l'esaltazione di Melchisedec / Cristo dall'altro, ma potrebbe essere solo un'illusione prodotta dall'ipotesi che 2 Enoch sia di poco posteriore a 1 Enoch; il 'monaco' di Milik è sempre in agguato<sup>251</sup>.

---

chezze, se non fosse che sono state ammantate di fantasie simboliche diffuse.

<sup>250</sup> 'A' dice chiaramente che Melchisedec sarà il capostipite dei preti di "quella generazione" [dopo il Diluvio] in 72:3. Non è chiaro quale delle due recensioni sia la più antica, ma è evidente che su Melchisedec differiscono, e non per poco. Né l'una né l'altra lo collegano esplicitamente al Cristo, ma 'J' sembra alludervi in 72:7.

<sup>251</sup> Si tengano presenti le pesanti tracce magico-alchemiche in più luoghi di 2 Enoch.

Tuttavia, il quadro esposto, già di per sé complesso e incerto, non è del tutto soddisfacente. 2 Enoch sembra un testo ‘misterico’ in modo particolare che in alcune parti accenna senza dire. Una chiave – incerta, ma non ne vedo altre - potrebbe essere in J 72:7, “E da quel Melchisedec (il secondo) i sacerdoti saranno in numero di 12 fino al grande *Igumeno*, cioè ‘Guida’, che sve-

---

Tra le varie ipotesi che si possono formulare su origine e scopi di questo libro, vi è quella, invero assai ragionevole ma poco esplorata, che sia una produzione dei *Melchisedeciani*, una setta cui fanno riferimento alcuni Padri della Chiesa; v. la voce *Melchisedek* in *Jewish Encyclopaedia*, e *Melchizedek* in *McClintock and Strong Biblical Cyclopedia*. A loro volta costoro sarebbero stati una diramazione dei *Monarchiani* o, più correttamente, *Teodosiani* seguaci di un *Teodoto* scomunicato da Papa Vittore (ca. 190 – 200). La loro eresia consisteva essenzialmente nelle loro idee sulla natura di Gesù. Sembra che ammirassero Euclide, Aristotele, Teofrasto, Galeno (v. ‘J’ 30:8-9). Un seguace di costui, tale *Teodoto* detto *il banchiere*, aggiunse alla sua dottrina l’idea che Melchisedec fosse una potenza celeste, che fosse l’intercessore per gli angeli in cielo come Cristo lo era per gli uomini in terra. *Marcus Eremita*, santo, asceta e teologo, combatté le idee della setta nel suo scritto *contro Melchisedec*; morì tra il 430 e il 451 (ma v. la voce ‘*Marcus, Eremita*’ in *McClintock and Strong Biblical Cyclopedia*). Sembra che costoro affermassero che Melchisedec fosse un’incarnazione del Logos, ma non si trovano affermazioni del genere in 2 Enoch; v. le voci ‘*Melchisedechians*’ e ‘*Monarchians*’ di *Catholic Encyclopedia*, pubbl. online di *New Advent*. Se però l’autore o gli autori fossero dei cristiani, dovrebbero essere adepti di una setta affine ai Monarchiani (non ci sono riferimenti alla Trinità). Intorno al 600 d.C., Timoteo Costantinopolitano, prete ed eresiologo, cita ancora la setta nel suo *De receptione Haereticorum*.

È difficile negare un rapporto tra gli ultimi capitoli di 2 Enoch e questa setta. Semmai, il problema è se *tutto* 2 Enoch derivi da questi, il che sembra senza senso, non essendovi alcun legame della parte principale con la sezione di Melchisedec. Ma alcune parti (il discorso di Dio su se

lerà ogni cosa, *visibile ed invisibile*” che è un raccordo con J 24:1 e A 25:2: “Prima che ogni cosa esistesse, dal vero inizio, ogni cosa Io creai dalla non-esistenza, e *dall’invisibile al visibile*”. I dodici rimandano agli Apostoli, ma perché Gesù è definito ‘Igumeno’? E poi il linguaggio adottato evoca un’idea di ‘svelamento del mistero’ lontana assai dall’idea della salvezza predicata da Paolo; paradossalmente, è più vicina a quanto dice la Samaritana in Gv 4:25, “So che deve venire un Messia, cioè il Cristo, l’inviato di Dio. Quando verrà, ci spiegherà ogni cosa”.

Probabilmente 2 Enoch rimase confinato in una cerchia molto ristretta o nella biblioteca di qualche convento, fino ad essere trasmesso nel mondo slavo. Non apportò significative variazioni nell’immagine di Michele, che vi figura come sacerdote e psicagogo, oltre che come ‘angelo’ nel senso proprio del termine e, nominalmente, come *archistràtegos* alla maniera bizantina. Ma lo collegò strettamente a Melchisedec, come pure nella *Vita di Adamo ed Eva* etiopica, e indirettamente a Cristo, come tutore della Chiesa; o, piuttosto, riprese il tema del rapporto di affinità tra Michele e Melchisedec già evidenziato nei MMSS di Qumrân.

#### INDICE

---

stesso, p.es.) potrebbero derivare da eretici monarchiani. Non si comprende però perché Enoch fosse significativo – a meno che non lo fosse perché ritenuto superiore alle tradizioni ebraiche e cristiane, e i Monarchiani non fossero un’evoluzione di gruppi enochici. Ma siamo nel campo di speculazioni senza riscontro.

## MANOSCRITTI DEL MAR MORTO

La ‘Guerra’ – Michele come simbolo del dominio di Israele – le Parole di Michele - guerra in cielo e in terra – Belial – Melchisedec e Davide – Michele e Melchisedec – ancora sulle ‘Parole di Michele’ – il cristianesimo e gli apocalittici.

Scoperti nelle grotte presso Qumrân sulla riva occidentale del Mar Morto, i *Manoscritti del Mar Morto*<sup>252</sup> nominano Michele nella *Guerra dei Figli della Luce contro i Figli delle Tenebre* o, brevemente, *Rotolo della Guerra*<sup>253</sup> e in un breve frammento noto come le *Parole di Michele*.<sup>254</sup>

---

<sup>252</sup> Si tratta di circa novecento documenti databili tra il terzo o forse quarto sec. a.C. e il 70 d.C., testimonianza – secondo la maggioranza degli studiosi - della comunità degli Esseni che li avrebbe nascosti durante la guerra giudaica del 70 d.C. Sono classificabili in tre gruppi: copie di testi della Bibbia ebraica canonica; libri apocrifi in parte accettati nella *Settuaginta* o dalla tradizione rabbinica, o, come 1 Enoch, facenti parte del canone etiope; testi peculiari della comunità essena, quali la *Regola della Comunità*, il *Rotolo della Guerra*, la *Regola della Benedizione*, un commento al libro del profeta Abacuc.

<sup>253</sup> Contenuto in gran parte nel codice 1QM, si presenta come un manuale di organizzazione e strategia militare. Potrebbe risalire al periodo compreso tra gli inizi della rivolta dei Maccabei contro Antioco IV e il regno di Giovanni Ircano, quindi alla seconda metà del II sec. a.C., o all'epoca romana, a partire da ca. la metà del I sec. a.C. Nella prima ipotesi, sarebbe la più antica testimonianza scritta del grado militare di Michele che ci sia pervenuta.

Mi sono attenuto prevalentemente alla traduzione di M.O. Wise et al., *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, 1996.

<sup>254</sup> Codici 4Q529 e 6Q23.

Nella *Guerra*, i “Figli della Luce” combattono contro l’armata di Belial: Edom, Moab, i figli di Ammon, i Filistei, i Kittim di Asshur<sup>255</sup>, supportati da coloro che hanno violato il patto (intendo: Ebrei non osservanti la Legge, amici del nemico). I figli di Levi, di Giuda, e di Beniamino, “quelli esiliati nel deserto” (allusione alle comunità monastiche che si erano isolate?) combatteranno contro di loro... quando gli esiliati fra i Figli della Luce torneranno dal deserto delle genti per accamparsi nel deserto di Gerusalemme.<sup>256</sup> Verrà il tempo della salvezza per i figli d’Israele, e distruzione per sempre delle forze di Belial. Non ci saranno sopravvissuti tra i “Figli delle Tenebre”, perché fin dai tempi antichi fu da Lui stabilito che costoro fossero annientati in battaglia.

Seguono prescrizioni per il servizio divino durante gli anni di guerra, altre immagini di guerra contro Persia, Assiria, Mesopotamia ecc., istruzioni per l’uso delle trombe e sulle insegne, la descrizione delle armi, la dislocazione e le manovre delle forze in campo, le modalità del reclutamento; non solo, ma è dettagliatamente definita la liturgia di guerra: la preghiera dell’arciprete, le benedizioni che i comandanti avrebbero recitato dopo la vittoria, e la mattina prima della battaglia ecc.<sup>257</sup> Le

---

<sup>255</sup> Su questa strana terminologia v. B. Schultz, *The Kittim of Assyria* 2007.

<sup>256</sup> Abominio della Desolazione, Dan 9:27 e altrove, Mt 24:15, Mr 13:14.

<sup>257</sup> Dal testo si potrebbe dedurre che gli Esseni di Qumrân si preparassero alla guerra contro i Romani. Non è chiaro il loro ruolo negli eventi che portarono alla conquista di Gerusalemme del 70 d.C. da parte di Tito. Certo è che nel 68 d.C. la loro comunità di Qumrân fu attaccata e distrutta dai Romani.

tattiche di battaglia sembrano essere quelle adottate dai Romani<sup>258</sup>. Sugli scudi delle *torri* (intendo: le colonne d'assalto, forse le *testuggini* romane), saranno scritti i nomi dei quattro angeli<sup>259</sup>, nell'ordine: Michele e Gabriele, sul lato destro; sul sinistro, Sariele e Raffaele.<sup>260</sup>

Michele è nominato, solo, nell'invocazione pronunciata nell'imminenza dello scontro finale:<sup>261</sup> “Israele è tutto ciò che è e che sarà. Egli [lo ha posto] in ciò che esiste per l'eternità. Oggi è il tempo da Lui stabilito per sopraffare e umiliare il principe del regno dell'empietà. Egli invierà aiuto eterno ai molti da Lui redenti per mezzo di un angelo. Egli farà splendere di luce eterna il dominio di Michele.<sup>262</sup> Egli (Dio), pieno di

<sup>258</sup> V. G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English – Revised Edition* 2004.

<sup>259</sup> I nomi dei quattro angeli richiamano i quattro capi delle armate della Šekinah cui accenna 3 Enoch 18:4; v. C.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha vol. 1*, pag. 271, nota 'h'. Nella mistica ebraica dei “palazzi”, quattro compagnie di angeli elevano preghiere alla presenza di Dio: il primo gruppo, a destra, è quello di Michele; il secondo, a sinistra, è di Gabriele; il terzo, di fronte, di Uriele, e il quarto, dietro, di Raffaele. Simbolicamente, le truppe d'assalto erano paragonate alle schiere celesti.

<sup>260</sup> Così ho inteso. Il testo non è chiaro. Questi dettagli son riportati in 1QM col. IX, vv. 15-16.

<sup>261</sup> 1QM col. XVII, vv. 5-8, dalla trad. del Wise, cit.

<sup>262</sup> Egli... Michele: per questo tratto del testo, mi son servito della trad. di J.R. Davila, *Melchizedek, Michael and War in Heaven*, 1998. Il Wise traduce: “He will send eternal support to the company of His redeemed by the power of the majestic angel of the authority of Michael. By eternal light.” Il senso sarebbe: l'ordine terreno, legale, cui sovrintende Michele, o di cui Michele è simbolo, coincide con la presenza divina nelle

gioia, illuminerà di luce eterna l'alleanza con Israele [...] per esaltare l'autorità di Michele tra gli dei e il dominio d'Israele su tutti gli esseri fatti di carne. La Giustizia (Dio) esulterà nell'alto dei cieli, e tutti i figli della Sua verità esulteranno nella conoscenza eterna di Lui”.

Le *Parole* sono un testo troppo incompleto per riconoscervi un senso compiuto. Verosimilmente appartengono alla letteratura ispirata alle Ascensioni celesti; vi si allude all'edificazione di una Nuova Gerusalemme, un tema tipico del genere apocalittico e visionario. Questa è una traduzione in Italiano dalla versione proposta da R.H. Eisemann e M.O. Wise:<sup>263</sup>

“Le parole del libro, che Michele disse agli angeli di Dio [...]

Michele disse: ‘In quel luogo ho trovato schiere infuocate<sup>264</sup> [...]

Nove montagne<sup>265</sup>, due a Est [...] Sud.

Là io vidi l'angelo Gabriele<sup>266</sup> [...]

---

menti e nei cuori, di cui è simbolo la luce eterna. In parole povere, è la visione integralista della storia.

<sup>263</sup> *The Dead Sea Scrolls Uncovered. The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years*, 1992.

<sup>264</sup> Un esercito di angeli. Il fuoco è talvolta associato alla divinità e alla sua dimora.

<sup>265</sup> Le nove alture richiamano l'idea degli schieramenti celesti che circondano la Šekinah, v. nota a proposito dei nomi scritti sugli scudi delle 'torri'. La Šekinah è raffigurata nella nona altura.

<sup>266</sup> A questo punto i traduttori suppongono che Michele spieghi a Gabriele il significato di una visione.

Poi [Gabriele] mi ha detto [...]

È stato scritto nel libro che il Grande, l'Eterno Signore [...]

I figli di Ham ai figli di Shem. Ora ecco, il Grande, l'Eterno Signore [...]

Vedi ora, una città sarà fondata per il Nome del Grande, [l'Eterno Signore...]

E [nessun] male sarà fatto alla presenza del Grande, [l'Eterno] Signore [...]

...al Grande, l'Eterno Signore. A Lui appartiene la misericordia, a Lui [...]

Molto lontano ci sarà un uomo [...]

È lui, ed [Egli] gli dirà<sup>267</sup>: ‘Ecco, questo [...] a me argento ed oro [...]’”

Al lettore moderno il testo della ‘Guerra’ non può non apparire strano. I nemici dei ‘Figli della Luce’ sono designati con nomi arcaici, di lontana ascendenza nel tempo. *Kittim, Edom, Moab*: questi nomi rimandano a un passato lontanissimo evocato dalla lettura dell’A.T, quello dell’affermazione di Israele contro le potenze nemiche secoli prima. Ma per i settari (Esseni, verosimilmente<sup>268</sup>) di Qumrân era come se il tempo non fos-

---

<sup>267</sup> Traduzione incerta. Potrebbe anche essere: “l’uomo gli dirà”.

<sup>268</sup> L’ipotesi che la comunità di Qumrân facesse capo agli Esseni venne formulata per primo da E. L. Sukenik (1948-’49), archeologo, accademico dell’Università di Gerusalemme. “The first Qumran scrolls to reach the

se passato. Urtati dalla connivenza delle autorità israelite con i pagani, probabilmente persuasi dell'illegittimità dei governanti, per loro la guerra santa era la realizzazione di un piano divino la cui conoscenza forse credevano fosse in possesso dei loro capi. La dimensione terrena si mescola a quella celeste, come in 1 Enoch e come nell'Apocalisse di Giovanni. E come in quest'ultima, Michele affianca i 'Figli della Luce' nelle loro battaglie. Questa definizione non è isolata, tutt'altro. Il cosiddetto prologo del Vangelo di Giovanni ci dice come la Luce venne nel mondo, e come le tenebre non la compresero. Ma la 'Luce' può essere intesa come la conoscenza del mistero, la somma saggezza, e qualsiasi testo o frase che ne parli può essere intesa in tutt'altro modo. Gli apocalittici pensavano che alla fine dei tempi tutto sarebbe stato chiaro. Ma la fine dei tempi può essere il Giudizio Universale, o il Regno Messianico, o tutt'e due le cose, e già in 1 Enoch erano la stessa cosa.

“Ma [la Guerra] avrebbe posseduto in più una qualità cosmica. Gli eserciti dei 'Figli della Luce', comandate dal 'Principe

---

public, and the archaeological setting in which they were discovered, echoed three striking Essene characteristics. The Community Rule, a basic code of sectarian existence, reflects Essene common ownership and celibate life, while the geographical location of Qumran tallies with Pliny's Essene settlement on the north-western shore of the Dead Sea, south of Jericho. The principal novelty provided by the manuscripts consists of cryptic allusions to the historical origins of the Community, launched by a priest called the Teacher of Righteousness, who was persecuted by a Jewish ruler, designated as the Wicked Priest. The Teacher and his followers were compelled to withdraw into the desert, where they awaited the impending manifestation of God's triumph over evil and darkness in the end of days", ecc.; Vermes, *cit.*

della Comunità', dovevano essere sostenute dalle armate angeliche guidate dal 'Principe della Luce'<sup>269</sup>, spesso noto nei Rotoli come l'Arcangelo Michele o Melchisedec<sup>270</sup>. Allo stesso modo, l'empio Patto' e i loro associati Gentili dovevano essere soccorsi dalle forze demoniache di Satana, o Belial, o *Melkiresha*'.<sup>271</sup> L'esito finale si risolve in un giudizio nel quale il prin-

---

<sup>269</sup> Questa è una apparente anomalia dell'apocalittica dei Qumraniti. L'angelo della 'luce' è Uriele, ed è raffigurato coerentemente con l'etimologia del nome nel Libro enochico dell'Astronomia. Invece sembra che il suo posto sia preso da Michele. Forse, nell'immaginario dei messianici Michele rappresentava in modo particolare la presenza attiva del Dio Supremo, quello di Israele, ma non comprendo come fosse necessario o anche solo significativo questa specie di sdoppiamento. Lo stesso vale per l'Apocalisse di Giovanni, e qualcosa del genere vale pure per la figura di *Meṭāṭrōn*.

<sup>270</sup> La coppia Michele / Melchisedec dovrebbe raffigurare simbolicamente l'origine celeste del sacerdozio e della regalità, che sin dall'istituzione del regno di Israele erano distinte. L'associazione di Michele col sacerdozio è chiara in 2 Enoch e anche nell'apocrifo di Geremia, nonché attestata dai rabbini.

<sup>271</sup> 'Il mio Re è l'empietà', l'esatto opposto di Melchisedec, 'Il mio Re è Giustizia'.

cipe celeste Melchisedec<sup>272</sup> ricompensa i ‘Santi di Dio’ ed attua la ‘vendetta delle sentenze di Dio’ su Belial e i suoi’<sup>273</sup>.

Nella frammentazione del mondo ebraico in correnti con diverso orientamento e scopi, figure semidivine come Melchisedec e Michele assumevano inevitabilmente una funzione politica; più chiaramente settario è il carattere del primo, che sembra

---

<sup>272</sup> L’esaltazione di Melchisedec, attestata negli scritti dell’epoca intorno alla nascita di Gesù, arrivò al punto di imporre letture della Sacra Scrittura opposte alla stessa lettera del testo. In Gen 14:18-20 è descritto l’incontro tra Abramo, reduce dalla vittoria contro *Kedarla`òmer* e i suoi alleati, e Melchisedec. Il *Codex Vaticanus* riporta l’episodio nella forma seguente:

<sup>18</sup>καὶ Μελχισεδέκ βασιλεὺς Σαλήμ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου. <sup>19</sup>καὶ εὐλόγησε τὸν Ἄβραμ καὶ εἶπεν εὐλογημένος Ἄβραμ τῷ Θεῷ τῷ ὑψίστῳ, ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. <sup>20</sup>καὶ εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ὁ ὑψιστος, ὃς παρέδωκε τοὺς ἐχθρούς σου ὑποχειρίους σοι. καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων.

dal quale si evince piuttosto che Melchisedec consegna ad Abramo la decima ‘di tutto’. V. A. E. Brooke and N. M<sup>c</sup> Lean, *The Old Testament in Greek According to the Text of Codex Vaticanus...* Vol. 1, part 1, 1906. Per la verità, altre traduzioni dei LXX includono “Ἄβραμ tra αὐτῷ e δεκάτην, v. L. C. L. Brendon 1900; ma si direbbe che l’aggiunta non modifica che Melchisedec rimanga il soggetto sottinteso della frase: [Melchisedec] diede a lui, Abramo, la decima di tutto. Lo stesso afferma la Vulgata:

<sup>18</sup>At vero Melchisedech rex Salem, proferens panem et vinum, erat enim sacerdos Dei altissimi,<sup>19</sup>benedixit ei, et ait: Benedictus Abram Deo excelsus, qui creavit caelum et terram:<sup>20</sup>et benedictus Deus excelsus, quo protegente, hostes in manibus tuis sunt. Et dedit ei decimas ex omnibus.

Il testo masoretico concorda: וַיִּתֵּן־לּוֹ מֵעֶשֶׂר מַכָּל: (“E gli diede la decima di tutto”; il soggetto è sottinteso, come nei LXX e nella Vulgata. Tuttavia, la maggior parte delle edizioni della Bibbia pone Abramo a sogget-

avesse attirato molti di quanti rifiutavano lo stato delle cose esistente nell'Israele tra il I sec a.C. e il seguente. Il senso generale di questo re-sacerdote è che, dato il carattere intrinsecamente sacro della regalità, il governo della terra deve spettare a chi ad esso è designato per volere divino. È evidente il carattere rivoluzionario di questa posizione insita nelle forme dell'escatologia messianica. Cercando nella tradizione degli avi, la figura-simbolo che ispirava i settari era quella di Davide, il Re giusto doveva appartenere alla sua casa, il che li poneva in conflitto con i poteri stabiliti all'epoca degli Asmonei e dopo; viceversa, eventuali conflitti politici potevano implicare l'esaltazione di una figura simbolica da contrapporre alle pretese di legittimità al governo che i successori degli Asmonei accampavano: pretese che potevano essere messe in discussione anche da altri, oltre ai membri della comunità di Qumrân, non organizzati in gruppi specifici, ma che ne condividevano la visione (negativa) del presente stato delle cose<sup>274</sup>.

---

to dell'ultima frase: "Abramo diede a Melchisedec la decima di tutto", a sottolineare la subordinazione del patriarca al re-sacerdote. Può essere che la radice di questa lettura fosse, in ambiente ebraico, una giustificazione della subordinazione dell'intero Israele all'autorità dei sommi sacerdoti, affermatasi all'epoca del II Tempio. Infatti la tradizione ebraica accettò questa versione già nell'antichità; v. Giuseppe Flavio, *Ant.* I.x.2, la voce *Melchisedek* in *Jewish Encyclopedia* ecc.

Sulla questione, e sulla figura di Melchisedec, v. anche D. Chioli (uno studioso non accademico di religioni ed esoterismo), *Note su Melchisedec* [2000], pubbl. on line in [Dario Chioli, Note su Melchisedec \(superzeko.net\)](http://www.superzeko.net).

<sup>273</sup> Vermes, *cit.*: 4. Future expectations ecc.

Non è del tutto chiara, in compenso, la funzione di Michele nell'ideologia dei Qumrâniti. "Identico all'arcangelo Michele", così Vermes descrive Melchisedec;<sup>275</sup> "il figlio di Dio [nominato in 4Q246] potrebbe essere Melchisedec o Michele<sup>276</sup>, il Principe di Luce". Il lessico è tanto escatologico quanto sapienziale; sembra rivelare che agli occhi dei Qumrâniti ogni miste-

---

<sup>274</sup> Si è preteso che Gesù avesse fatto parte della comunità essena, benché di questa affiliazione non vi sia alcun cenno nel N.T. *Da quanto trasmesso attraverso i Vangeli* non emerge alcuna particolare affinità con l'ideologia dei Qumrâniti, se non la figura del Messia, il Figlio dell'Uomo, che però è comune a tutta la tradizione giudaica. La visione che ne ha 1 Enoch è di un giustiziere che riforma il governo del mondo, e non si accorda con il senso della predicazione cristiana. La polemica di Gesù è *anche* rivolta contro 'scribi e farisei' (il che non emerge in 1 Enoch, che condanna ricchi e potenti) ma tono e scopi sono ben diversi, non essendo orientati alla situazione politica, anzi distanziandosi chiaramente da prese di posizione in proposito ("Date a Cesare quel che è di Cesare" ecc.); ne è un compendio Mt 23. Inoltre non vi è nulla di settario nella Sua predicazione – Gesù si rivolge prevalentemente alle folle, non vi è traccia visibile di un insegnamento segreto, anzi nella sua polemica contro i Farisei una delle motivazioni fondamentali è la *chiusura* da loro operata verso chi potrebbe o vorrebbe accedere al Regno dei Cieli, che peraltro – nell'interpretazione delle Chiese – deve essere anzitutto un'esperienza interiore, una *mutatio mentis* (non disgiunta però da un rinnovamento generale del mondo). Ma soprattutto manca in 1 Enoch e nel giudaismo l'idea centrale del cristianesimo, e cioè che la redenzione del genere umano sia avvenuta attraverso il sacrificio del Figlio di Dio, quale agnello da immolare, e non come capo trionfante e glorioso sulla terra. Su questi temi, v. D. Rops, *cit.*, cap. VIII.

Tuttavia, le affinità sono innegabili: il carattere polemico del messianismo (contro i ricchi e i potenti), la figura del Figlio dell'Uomo ecc. Il fatto è che il cristianesimo assorbì molti elementi di matrice extra-giudaica, evidentemente assenti nella predicazione di Gesù, per cui possiamo

ro sarebbe stato svelato alla fine dei tempi. La mescolanza del tema misterico con quello escatologico è ben presente in 1 Enoch, e il ‘Figlio dell’Uomo’ in cui culmina la sua ascensione riassume in sé tutti i significati. Ma Michele è anche capo di eserciti sia nei MMSS di Qumrân sia nell’Apocalisse di Giovanni. In questo caso, poi, vi è un dilemma: ci fu trasmissione diretta, o semplicemente le immagini sono le stesse? Se veramente l’Apocalisse di Giovanni parla di una visione, non possiamo certo escludere che in questa emergessero immagini più o meno condivise. Certi termini poi, come la ‘luce’, l’ ‘oscurità’, il ‘principe’ hanno una valenza così estesa da non consentire con certezza il riscontro di una continuità al di fuori della

---

ritenere che tra l’attesa del regno messianico dei suoi immediati discepoli e quella degli Ebrei in generale non vi fosse sostanziale diversità.

<sup>275</sup> “The heavenly deliverer is Melchizedek. Identical with the archangel Michael, he is the head of the ‘sons of Heaven’ or ‘gods of Justice’ and is referred to as elohim and el. The same terminology occurs in the Songs for the Holocaust of the Sabbath. These Hebrew words normally mean ‘God’, but in certain specific contexts Jewish tradition also explains elohim as primarily designating a ‘judge’. Here Melchizedek is portrayed as presiding over the final Judgement and condemnation of his demonic counterpart, Belial/Satan, the Prince of Darkness, elsewhere also called Melkiresha’. The great act of deliverance is expected to occur on the Day of Atonement at the end of the tenth Jubilee cycle. This manuscript sheds valuable light not only on the Melchizedek figure in the Epistle to the Hebrews vii, but also on the development of the messianic concept in the New Testament and early Christianity”. Vermes, *cit.*, a commento del frammento 11Q13.

<sup>276</sup> Vermes, sul frammento 4Q246, “An Aramyc Apocalypse”. “The overall message of the fragment recalls the apocalyptic section of the Book of Daniel”.

forza dell'immagine in sé. Certamente le due figure, Michele e Melchisedec, coesistono e sembrano confondersi; ma allora, perché due e non uno? Erano confluite nella stessa comunità due tradizioni distinte per lo più da un nome? O addirittura due nuclei fondanti distinti, ma accomunati dallo stesso scopo o dagli stessi avversari? O forse si voleva più o meno consapevolmente rimarcare che sacerdozio e regalità vanno distinti? Lo stesso episodio dell'incontro tra Melchisedec e Abramo potrebbe rientrare in questo significato, specialmente se intendiamo – come suggeriscono i LXX, la Vulgata e il testo masoretico – che il re-sacerdote offre la decima ad Abramo; potrebbe equivalere al trasferimento simbolico d'autorità al capo politico, alla guida della nazione. Ma si tratta evidentemente di speculazioni astratte: i testi, benché sacri e anzi forse proprio per quello, furono diversamente e opportunamente interpretati, se non proprio emendati, o integrati *ad hoc*.

L'esame delle *Parole di Michele* (4Q529) offre spunti di riflessione interessanti<sup>277</sup>. Fa parte dei testi qumrânici dal carattere estatico-visionario. Qui, il veggente è lo stesso Arcangelo Michele, che sale fino al più alto dei cieli, idea in sé particolare<sup>278</sup>, se messa a confronto con tutto ciò che di lui e degli arcangeli fu detto. È difficile sottrarsi al paragone con altri che sono ascesi in cielo (Enoch, p. es. 'angelificato' proprio tramite

---

<sup>277</sup> Seguo il commento di R.H. Eisemann e M.O. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*.

<sup>278</sup> Ma non peculiare dei MMSS del Mar Morto. Nell'Ap. Greca di Baruch, Michele dal quinto cielo porta in offerta a Dio le buone azioni degli uomini.

Michele) o lo stesso Gesù Cristo; nel nostro caso, dunque, non era già nel cielo più alto? Ma se le cose stanno così, ci sono già nell'era del Secondo Tempio almeno due tradizioni su Michele: una – o meglio un gruppo – per cui è uno degli angeli della Presenza – e un'altra, per cui si trova in una sfera inferiore. In effetti la stessa tradizione rabbinica non è uniforme su questo punto. Come sacerdote celeste, assolve le sue funzioni in *Zəbul*, che non è l'altissimo dei cieli; forse qui compare appunto in questa funzione.

Il testo è troppo frammentario per averne una comprensione completa; l'idea è che in alto Michele abbia appreso che una nuova città deve essere edificata, la Nuova (o la Celeste) Gerusalemme<sup>279</sup>.

La visione cosmica offerta da alcuni MMSS di Qumrân è assai più vicina a Giovanni (Vangelo e Apocalisse) che non a 1 Enoch, e si distingue nettamente da 2 Enoch; in particolare, il 'Melchisedec' enochico è ben differente da quello del Mar Morto. Lo accostano al Vangelo i riferimenti all'opposizione tra il principio luminoso e l'oscurità, ma a parte questa affinità non sembra esservi molto altro in comune<sup>280</sup>. Certo il Giudizio

---

<sup>279</sup> Il riferimento 'naturale' è al cap. 40 di Ezechiele.

<sup>280</sup> Questa valutazione ha, in una certa misura, valenza personale. Non ha senso confrontare sviluppi differenti della stessa forma religiosa solo attraverso le forme verbali e iconiche che esse impiegano. Una differenza di scopi implica una distanza significativa pur nella condivisione del linguaggio. Le tesi che gli studiosi hanno avanzato per identificare i rapporti intercorrenti tra le varie correnti dell'ebraismo o di qualcuna di queste con il cristianesimo, o per attribuire una data alla compilazione di un dato testo, per quanto siano fondate su argomentazioni motivate,

finale, il Cristo, il Regno messianico appaiono nel Vangelo come in Qumrân; facevano parte dell'immaginario comune dell'epoca, ma già nel cristianesimo delle origini troviamo tutti gli elementi che lo distinguono dall'apocalittica del Secondo Tempio: in questa il sacrificio di Cristo *non c'è*, come non ci sono l'Incarnazione e la Resurrezione di Cristo, mentre nel cri-

---

hanno una base per lo più formale. Nella stessa epoca possono coesistere tendenze assai lontane se non opposte, che condividono il lessico. La stessa frase può comparire in scritti i cui contesti e scopi sono differenti. Un testo può ben essere redatto nel I sec. d.C. e riportare contenuti elaborati in quello precedente o anche prima. Si può citare Isaia o chiunque per sostenere le proprie idee, o la propria parte, purché ciò sia fatto in un certo modo. Alcune citazioni del Vangelo hanno la forma "deve essere avvenuto il tal fatto, perché si adempia il tal passo della Scrittura". Nella esegesi secondo la *gematria* due nomi cui corrisponda lo stesso numero indicano la stessa cosa, la stessa persona, lo stesso significato. I rabbini impiegavano regole codificate che permettevano interpretazioni assai difficilmente comprensibili per chi non fosse edotto nei loro metodi, e che si distanziavano alquanto da quello che sembra ad altri il significato primario. Il testo 'sacro' poteva essere il *pretesto* per elaborazioni, sia esegetiche sia inerenti a percorsi spirituali, culminanti nella formazione di un immaginario che da quello si sviluppa e di cui i *midrashim* sono solo un esempio.

Al riguardo, R. Eisenman interpretò i reperti qumrânici – che in gran parte risalgono ai primi due sec. prima di Cristo – come espressione di tendenze nazionaliste, affini alle posizioni degli zeloti, affermatesi contro la classe sacerdotale collaborazionista stabilitasi a partire da Erode in poi, in opposizione alla tesi che vedeva nei Qumrâniti degli esuli dissenzienti dal sacerdozio stabilito dagli Asmonei. In effetti, nulla vieta di pensare che in luoghi deserti trovassero rifugio dissenzienti per motivi vari in epoche varie; anzi leggere motivazioni politico-settarie in questi testi non è poi tanto difficile. Ma procedette oltre, identificando nel *Maestro di Giustizia* Giacomo, il fratello di Gesù, nell'*Empio prete* Anna

stianesimo il trionfo del Messia ha tutt'altro significato rispetto all'instaurazione del Regno come sembra lo pensassero i Qumrâniti. Costoro ragionavano ancora in termini nazional-etnici, i Giudei da una parte, tutti gli altri dall'altra, e non respingevano la guerra santa come mezzo per inverare il regno messianico. Il concetto che ne ebbe il cristianesimo è di tutt'altro genere. Le affinità iconiche e lessicali ci sono, ma non bastano per definire un qualche rapporto di derivazione della predicazione cristiana dai settari apocalittici.

Più forte – sul piano formale – è la somiglianza con l'Apocalisse di Giovanni. Il ruolo dell'Arcangelo è lo stesso, ma sembra che anche la raffigurazione del Diavolo abbia molto in comune. In un frammento<sup>281</sup>, molto rovinato, si riferisce di una visione nella quale due *Guardiani* (come quelli di 1 Enoch) sorvolano minacciosamente il veggente, uno dall'apparenza di un serpente, una vipera. I due affermano d'avere potere e governo su tutto il genere umano. Qui troviamo il 'serpente antico' e l'idea del 'principe di questo mondo' che, crescendo, porterà alle fantastiche elaborazioni gnostiche. Nella personificazione

---

il gran sacerdote, e nel *Bugiardo* l'apostolo Paolo. Non ci interessa esaminare le basi di queste interpretazioni, ma possiamo osservare che l'identificazione di Melchisedec con il Cristo, o di Michele con il Cristo nella sua pre-esistenza carnale, e in generale i processi di *identificazione significativa* che generano leggende di varia natura in vari campi si appoggiano formalmente sempre su associazioni che qualcuno ritiene convincenti se non provate *tout court*. L'esegesi dei testi sacri sembra prestarsi molto bene alla formazione di questo genere di fenomeni, sia nella genesi di forme religiose, sia nello studio di queste.

<sup>281</sup> 4Q543, 545-548, MS 'B' Fr. 1; in Eisenman e Wise, *cit.*

di un principio del male che oltrepassa la figura dell'Avversario (che è un angelo), i testi di Qumrân e il cristianesimo si distinguono dal Satana dell' A.T.<sup>282</sup>. I MMSS del Mar Morto, come l' Enoch che ne fa parte, come lo stesso cristianesimo, testimoniano tutti l'attesa del Messia giudice e salvatore, ma quest'ultimo ne diede un'interpretazione affatto diversa, respinta dal giudaismo.

#### INDICE

---

<sup>282</sup> Sembra che lo stesso apostolo Giuda, nella sua Epistola, manifesti delle riserve sulla natura dell'Avversario. <sup>8</sup>Ugualmente, anche costoro, come sotto la spinta dei loro sogni, contaminano il proprio corpo, disprezzano il Signore e insultano gli esseri gloriosi. <sup>9</sup>L'arcangelo Michele quando, in contesa con il diavolo, disputava per il corpo di Mosè, non osò accusarlo con parole offensive, ma disse: *Ti condanni il Signore!*<sup>10</sup>Costoro invece bestemmiano tutto ciò che ignorano..." Il monito di Giuda sembra indicare che il diavolo stesso sia meritevole di un certo rispetto, come se avesse conservato il carattere di angelo, secondo l'immagine offerta nell' A.T., piuttosto che al *Belial* dei MMSS del Mar Morto o del Vangelo di Bartolomeo, che lo descrive come la prima creatura (cfr. *l'Institutio Michaelis*). Forse era preoccupazione di Giuda respingere interpretazioni dualistiche o gnostiche.

## VITE DI ADAMO ED EVA: INTRODUZIONE

Carattere e finalità delle *Vite* – rappresentazione di Michele come mediatore e tutore – le varie versioni – carattere originale delle *Vite* nell’ambito dell’ebraismo e loro forte impronta cristiana.

Se pur, arrivati a questo punto, ce ne fosse stato bisogno, il confronto tra le varie *Vite di Adamo ed Eva* e gli scritti giudaici centrati su Enoch e sull’apocalittica nell’ A.T. e nei testi messianici extra-biblici testimonia che una ‘tradizione di Michele’ affermata, almeno fino a un certo punto, durante l’epoca del Secondo Tempio dovette esistere, proprio perché il nome dell’angelo filtra, per così dire, attraverso l’eterogeneità dei contenuti e degli scopi che guidarono i redattori degli scritti apocrifi. Se nei testi escatologici messianici emerge il ritratto di un capo celeste nazionale o settario, strumentalmente utile al perseguimento di finalità integraliste accompagnate dalle recriminazioni e velleità caratteristiche di tutti i movimenti fanatici e illusionisti, o della guida di visionari o di immaginatori di visioni, nulla di tutto ciò si trova in queste *Vite*. La stessa matrice giudaica vi appare sfumata, al punto che possiamo intenderle come *midrashim* di sentimento cristiano, anche se non lo è la redazione originale, pur in assenza di qualsiasi esplicito riferimento a Cristo. Si può sperare che il ‘vero’ Michele – quello che doveva essere popolare come mediatore, intercessore e ausiliatore durante il Secondo Tempio – sia piuttosto l’angelo delle *Vite*, e che gruppi benevolmente definibili come illusi-illusori ne abbiano fatto un ritratto ben di-

verso sotto l'influenza di pressioni di vario genere, specialmente xenofobe e rivoluzionarie, se non di allucinazioni.

Vi sono diverse versioni<sup>283</sup> della 'Vita di Adamo ed Eva', con vaste parti in comune; le più studiate – cui faremo riferimento – sono quella greca nota come *Apocalisse di Mosè* (ApMos) e quella latina, la *Vita Adae et Evae* (VitAE).

Il tema dominante è quello del peccato, del pentimento, della purificazione dal peccato e del ritorno a Dio, tema sviluppato in una forma più vicina al cristianesimo – soprattutto orientale e copto – che non all'ebraismo rabbinico, più legato alla speranza in una ricostituzione terrena del regno di Israele, con il ritorno a Gerusalemme e la conservazione del mito del Messia restauratore,<sup>284</sup> o agli apocrifi d'ispirazione messianica, e ai 'testamenti'. Ma è presente anche un altro motivo, quello del legame tra Dio e gli uomini, o piuttosto della reciproca lontananza. Anche dopo la cacciata dall'Eden Dio si manifestò tra gli uomini, guidando gli

---

<sup>283</sup> Oltre alle più note versioni greca e latina, ci sono pervenuti la Vita Slavonica di Adamo ed Eva, la Penitenza di Adamo armena, il Libro di Adamo georgiano, oltre a frammenti copti. Per un confronto tra le cinque versioni, v. la pagina on line *Books of Adam and Eve* nel sito *Rejected Scriptures*, [Books of Adam and Eve - REJECTED SCRIPTURES \(weebly.com\)](http://www.weebly.com/books-of-adam-and-eve-rejected-scriptures).

<sup>284</sup> Tentativi di restaurazione politica vi furono durante le guerre tra 'romani' o piuttosto bizantini e persiani, nei primi anni del VII secolo. Il mito messianico riemerse prepotentemente con *Šabbētai Šēbī* (1626 – 1676), un *rabbi* suddito dell'impero ottomano che si autoproclamò il Messia tanto atteso, e che fu convinto con minacce dalle autorità a convertirsi all'Islam, cosa che fecero parecchi suoi seguaci dando origine alla setta turca dei *Dönme*. Godette di gran credito in Europa prima della sua apostasia.

israeliti nel loro peregrinare attraverso il deserto, apparendo sul Sinai, attraverso i suoi colloqui con Mosè nella *tenda del convegno* (“E YHWH parlava con Mosè faccia a faccia così come parla un uomo al proprio compagno”, Es 33:11). Tuttavia, in seguito – con l’avvicinarsi a epoche più tarde e relativamente più ‘moderne’ come quella ellenistica – sembrerebbe che questa vicinanza si fosse ridotta alle visioni profetiche, quelle di Ezechiele e Daniele in particolare, che divennero una sorta di modello per visionari successivi, dando origine all’idea del viaggio celeste tipico dei testi apocrifi. Ma il senso della ‘presenza’ o il desiderio di questa è ben manifesto nelle ‘Vite’, insieme al tema della redenzione. È da notare – non so quanto sia significativo – che la versione greca fa riferimento a Mosè, mentre gli scritti escatologici che si scagliano contro gli ‘empi’ e ne predicano la distruzione si appellano ad altre figure (Enoch, Melchisedec, Esdra, più tardi Zorobabele, ma anche lo stesso Michele nei MMSS di Qumrân). Quelle latina, armena e slavonica non citano Mosè, a segnare il distacco delle comunità cristiane dall’ebraismo, e vi sono differenze, ma lo spirito che le pervade è lo stesso.

La distanza tra le *Vite* e l’insieme delle testimonianze enochiche e di quelle fornite dai MMSS del Mar Morto appare grande, già a prima vista<sup>285</sup>. Sono di tutt’altra natura i rispettivi in-

---

<sup>285</sup> Questa è una valutazione personale, peraltro in disaccordo col giudizio del Johnson (v. Charlesworth vol. 2, pagg. 252-253: “The contents of both the Greek and Latin recensions appear to be quite compatible with the beliefs reflected in the Pseudepigrapha as a whole, as well as the theology of rabbinic Judaism, the Dead Sea Scrolls, and early Christianity”). Ora, è chiaro che se sotto l’aspetto teologico vi può benissimo essere omogeneità tra le ‘Vite’ e il pensiero rabbinico, vi sono altresì differenze

tendimenti e sensibilità. Negli scritti del primo gruppo riecheggia l'eco del messianismo militante (escluso 2 Enoch, testo peraltro fortemente sospettabile di manipolazioni e integrazioni) non disgiunto, almeno per quel che oggi possiamo percepire, da uno spirito sapienziale-mistico che traspare nelle visioni e in certe immagini; in effetti, non è facile distinguere tra i due aspetti in base alla sola lettura, e neppure si può affermare che

---

– e non di poco conto – con una grandissima parte del giudaismo del Secondo Tempio. Il tema dominante di quest'ultimo – specie nell'epoca alla quale risalirebbe la redazione originale ebraica della 'Vita', cioè intorno alla nascita di Cristo – era la restaurazione della piena sovranità di Israele, con l'instaurazione del regno messianico. Le due cose peraltro non sono perfettamente identiche (si può benissimo lottare per uno scopo puramente politico senza evocare scenari millenaristici), ma è pur vero che, all'epoca, il programma nazional-politico assumeva per lo più il significato di una preparazione agli ultimi tempi, al Giudizio finale. Tuttavia, la stessa predicazione cristiana ben distingue tra il 'Regno dei Cieli' di cui si parla nelle parabole, e programmi d'altro genere ('zelotici', e simili). Se tale distinzione non fu fatta dopo i fatti del 70, se insomma era già contenuta pienamente nelle intenzioni dello stesso Gesù e non fu una reinterpretazione *post factum*, allora potremmo anche pensare che certe differenze fossero ben chiare agli ebrei dell'epoca. Comunque stiano le cose, il tono, le intenzioni, il linguaggio stesso di molta letteratura apocriфа (si pensi a 1 Enoch) hanno un carattere ben distinto da quello delle 'Vite', in particolare se il confronto è tra queste e i 'Rotoli della Guerra'. Basterebbe considerare le funzioni di Michele per vederne l'estraneità, o, se si preferisce, una complementarità, data la polivalenza dell'Arcangelo; tale polivalenza non si manifesta nei singoli testi, ma attraverso le contraddizioni tra i singoli testi: detto diversamente, il 'Michele' della Guerra non è lo stesso delle 'Vite'. Meno drammatica è la differenza con la figura che ci presenta 1 Enoch, che tuttavia è piuttosto confinata 'in alto'. Ma infatti 1 Enoch contiene *in nuce* molti sviluppi successivi, sia pure in forme diverse.

non fossero indistinti nella stessa persona o compresenti tra i membri della stessa congregazione. Ma la psicologia rivelata dalle *Vite* – pur anch'essa almeno formalmente indirizzata all'idea che tutto sarà risolto e giudicato negli ultimi tempi – è rivolta interamente al tema del ritorno alla natura originaria di Adamo ed Eva, al desiderio della vicinanza a Dio, al superamento della frattura esistenziale, percepita come conseguenza di un peccato d'origine, attraverso un percorso spirituale che partendo dalla consapevolezza del proprio peccato si sviluppa attraverso il pentimento e l'espiazione. L'autore o gli autori delle *Vite* era assai più interessato al destino dell'Uomo che non a quello di Israele. La contrapposizione ai *Rotoli della Guerra* è pronunciatissima, pur essendovi in comune l'idea della restaurazione dell'ordine divino nel mondo alla fine dei

---

Il fatto è che – se la redazione originaria della 'Vita' è ebraica, come gli studiosi affermano – si tratta di un ebraismo per niente zelota e neppure del genere sapienziale. Il tema è la redenzione dell'Uomo attraverso il pentimento, il ritorno all'origine, la continuità del rapporto con Dio anch dopo la cacciata dall'Eden. Certi particolari – l'importanza del pentimento e delle penitenze, per esempio – sono così indicativi della sensibilità cristiana da giustificare la popolarità della 'Vita' nei secoli seguenti. Specialmente l'olio della guarigione invocato da Adamo evoca così vivamente il Sacramento dell'Estrema Unzione da far pensare ad una matrice pienamente cristiana almeno di questo passo; si veda Giac 5:14-15, "Se qualcuno di voi è malato, chiami gli anziani della chiesa affinché preghino su di lui, ungendolo con olio nel nome del Signore.<sup>15</sup>La preghiera fatta con fede salverà il malato, e il Signore lo rialzerà; e qualora abbia commesso peccati gli saranno perdonati". Tuttavia la pratica dell'unzione con l'olio doveva essere comune anche in epoca precristiana tra gli ebrei e non solo; si veda p.es. la voce *Anoint* in *McClintock and Strong Biblical Cyclopedia*.

tempi. Ma in Qumrân ciò presuppone la distruzione del nemico, anche fisica; comunque è certo che così fu intesa da non pochi, mentre nelle *Vite* il nemico c'è – è il Diavolo che induce in tentazione, dello stesso genere direi di quello che svia Davide spingendolo ad indire un censimento che avrà conseguenze disastrose. In un certo senso il Satana delle *Vite* è più 'biblico' del *Belial* dei Qumrâniti, che fa pensare a un dualismo un po' sospetto da un punto di vista monoteistico.

INDICE

## APOCALISSE DI MOSÈ

Confronto con la *VitAE* – Michele profeta – Michele come assistente al momento della morte.

*L'Apocalisse di Mosè* rivelata da Dio a Mosè è probabilmente la versione greca di un originale giudaico<sup>286</sup> non pervenuto-ci,<sup>287</sup> risalente al periodo compreso tra il 100 a.C e il 200 d.C che racconta la vita di Adamo ed Eva. Dal testo greco derivarono una versione armena e una slavonica, con più interpolazioni cristiane. Mosè è citato solo all'inizio come colui che ha ricevuto la rivelazione da Michele.<sup>288</sup> Il testo greco e quello latino, noto come *Vita di Adamo ed Eva*, scorrono parallelamente talvolta intersecandosi, talvolta completandosi a vicenda. La *VitAE* è alquanto più estesa dell'Apocalisse di Mosè, il cui svol-

<sup>286</sup> L'opinione dominante è che sia *ApMos* che *VitAE* siano opere giudaiche. La loro trasmissione da parte dei Cristiani avrebbe lasciato delle tracce facilmente riconoscibili come le interpolazioni in *VitAE*; v. L.R. Ubigli in *Apocrifi dell'Antico Testamento* a cura di P. Sacchi, vol. 2, 2006, forse lo studio più approfondito e completo in assoluto sulle 'Vite'. Comunque la *Vita di Adamo ed Eva* ebbe grande fortuna presso i Cristiani dei primi secoli, probabilmente per la predominanza del tema della redenzione e l'accentuazione dell'aspetto consolatorio.

<sup>287</sup> Vedi traduzione e introduzione di M.D. Johnson in *The Old Testament Pseudepigrapha* a cura di J. H. Charlesworth, vol. 2, 1985. La traduzione italiana dal testo del Tischendorf è riportata in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit.

<sup>288</sup> Il titolo fu attribuito a questo scritto da L.F. Konstantin (von) Tischendorf (1815-74), teologo e filologo che dedicò la vita alla ricerca e allo studio soprattutto delle fonti del N.T. Nell'introduzione, si dice che la vita di Adamo ed Eva "fu rivelata da Dio al suo servo Mosè, quand'egli ricevette le tavole della Legge, istruito dall'arcangelo Michele."

gimento è quasi interamente dedicato alla fine della vita di Adamo ed Eva e alla loro morte. L'Arcangelo compare in entrambe le versioni, ma soprattutto in quella latina. In *ApMos* egli riferisce ad Adamo le raccomandazioni del Signore<sup>289</sup>, secondo alcuni codici greci predice a Seth la resurrezione dei morti (cap. 13): “Seth andò con sua madre Eva nei pressi del paradiso; e là piansero, supplicando Dio di mandare il suo angelo e di dar loro l'olio della misericordia [per curare Adamo malato]. E Dio inviò l'arcangelo Michele, che così parlò: ‘Seth, uomo di Dio, quanto all'albero da cui stilla l'olio che serve per ungere tuo padre Adamo, non darti la pena di pregare; ché non lo avrai ora, ma negli ultimi tempi.<sup>290</sup> Allora risorgerà ogni carne<sup>291</sup> da Adamo fino a quel gran giorno, coloro che apparterranno al popolo santo; allora sarà data loro tutta la gioia del paradiso, e Dio starà in mezzo a loro. E non vi sarà più chi pecchi davanti a lui, perché saranno privati del loro cuore malvagio e riceveranno un cuore capace di comprendere il bene e di servire Dio solo. Ritorna da tuo padre, perché non ha che tre giorni

---

<sup>289</sup> Questi consiglia ad Adamo di non rivelare a Caino di essere a conoscenza del suo delitto, e che avrà un figlio (Seth) al posto di Abele.

<sup>290</sup> In alcuni MMSS greci, il v. 13:2, dopo la frase ‘[l'olio] non sarà vostro adesso’, prosegue nel modo seguente ‘ma alla fine dei tempi’; segue la promessa della resurrezione della carne, ecc. La profezia di Michele ricompare nella *Vita di Adamo ed Eva* e nella recensione latina delle Memorie di Nicodemo. L'unzione con l'olio – che Adamo chiede per lenire i dolori – diventa il segno della salvezza alla fine dei tempi, ovvero dell'immortalità. Nella *Vita*, l'olio stilla dall'albero della misericordia, che è quello della vita eterna.

<sup>291</sup> Termine spesso impiegato per indicare l'uomo in quanto mortale.

di vita. Stai per assistere a una [scena] terribile: l'ascensione dell'anima che esce da lui'." Michele conduce il corpo di Adamo in Paradiso: "Il Signore dell'universo, dal santo trono su cui era seduto, stese le mani e sollevò Adamo per consegnarlo all'arcangelo Michele con queste parole: 'Portalo su nel paradiso<sup>292</sup>, fino al terzo cielo, e lasciavolo fino a quel giorno grande e terribile, che riservo al mondo'. Allora Michele sollevò Adamo e lo lasciò dove Dio gli aveva detto [37]." Con Gabriele, Raffaele e Uriele, ad Adamo e Abele rende onori funebri, secondo le prescrizioni di Dio stesso. Nel cap. 32 è definito "angelo del genere umano", quando conforta Eva addolorata e in penitenza per il proprio peccato: "Alzati Eva, basta penitenze. Ecco che Adamo è uscito dal suo corpo. Su, guarda il suo spirito che sale per presentarsi a Colui che l'ha creato." È presente anche alla morte di Eva, e istruisce Seth sulle onoranze funebri e la durata del lutto. È Michele a concludere il libro cantando l'Alleluia mentre ascende in Cielo.

In effetti il richiamo a Mosè – cui si pretese far risalire queste rivelazioni – è un'attestazione di continuità con la tradizione

<sup>292</sup> Sembrerebbe un paradiso celeste, diverso da quello terrestre. Quando Adamo morì, uno dei Serafini afferrò Adamo, lo condusse nel lago d'Acheronte, lo purificò per tre volte e lo condusse davanti a Dio. Dopo tre ore che giaceva, il Signore consegnò il corpo a Michele [37]. Ma poco dopo [40] si dice che "per ordine di Dio Adamo e Abele furono sepolti entrambi nei dintorni del Paradiso, nel luogo in cui Dio aveva trovato il fango dal quale aveva formato Adamo." Questa sovrapposizione è legata al fatto che il Paradiso dei risorti era talvolta collocato nel terzo cielo, come p.es. nell'*Apocalisse di Paolo*, dove sono anche il lago Acherusia (cap. 22) e la Città di Cristo. Il lago della purificazione (Acherusia) compare pure nell'*Institutio Michaelis*, cap. 47.

giudaica<sup>293</sup> almeno nelle intenzioni o, forse, solo di continuità con una forma religiosa in procinto d'esser superata. È evidente che nell'ambito dell'ebraismo del Secondo Tempio si diversificarono correnti distanziate, non tanto da questioni dottrinarie o teologiche analizzabili razionalmente – ma dalle rispettive sensibilità e percezioni del rapporto tra Dio, la comunità / nazione e l'individuo. Sotto questi ultimi aspetti, l'Apocalisse di Mosè – o, se si preferisce, la versione greca della Vita di Adamo ed Eva – è così vicina all'esperienza cristiana da far quasi dubitare della sua origine giudaica<sup>294</sup>. La vicinanza al tono, al colore de-

---

<sup>293</sup> Si tratterebbe di un'aggiunta successiva: "This preface, certainly a later addition to the Gk. text, is the sole cause of the traditional, but erroneous, title "Apocalypse of Moses"; the Gk. text has nothing to do with Moses, nor is it in the technical sense an apocalypse.", Johnson, in Charlesworth 2, pag. 259.

<sup>294</sup> "The absence of apparent Christian allusions, except for the easily identifiable variants in Vita 29 and 51, does not necessarily argue for a date early in the Christian period since Christian allusions are rare in most Jewish writings of that time. Yet, given the fact that the document enjoyed wide circulation among Christians, the paucity of Christian interpolations is indeed striking"; Johnson, in Charlesworth 2, pag. 252. Il fatto stesso che le 'Vite' abbiano avuto tanta fortuna presso i cristiani testimonia che ne avvertivano la familiarità con la propria sensibilità. È pur vero che anche 1 Enoch ebbe molta fortuna, tra i testi extra-biblici, e anche altri, ma ciò si spiega facilmente perché era uno scritto messianico. Inoltre, molti cristiani – come p.es. Tertulliano - pensavano risalisse veramente a Enoch. Non del tutto ingiustamente, guardavano al senso del testo, non all'autenticità o paternità dell'autore.

"Interesting parallels to several New Testament passages can be found: Hebrews 1:16 (Vita13-14); James 1:17 (Vita 29:2; ApMos 36:3); the tree of life (Rev 22:2)...However, it is the writings of Paul with which the documents have the closest affinity, as can be seen in the idea that Eve was

gli scritti copti soprattutto, ma anche di omelie dei primi secoli è così evidente da far pensare che il luogo d'origine fosse l'Egitto. Il senso della presenza divina vi era molto forte (è in Egitto che nasce la prassi degli anacoreti), e il rapporto tra uomo e Dio non aveva le tensioni ossessive manifestate da tanti profeti biblici.

Il Michele delle *Vite* è in strettissimo rapporto con l'angelo assistente in vita (mediatore, intercessore) e in punto di morte e subito dopo. Sotto questo aspetto le 'Vite', il *Testamento di Abramo*, altri testamenti relativi ai patriarchi (Isacco ecc.) classificabili come giudaico-cristiani, e i *Transiti* di Giuseppe (*Historia Iosephi fabri lignarii*) e di Maria sono affini non solo nel tema, ma anche per come viene rappresentato. In tutti quelli citati l'Arcangelo è presente, e svolge l'ufficio di psicagogo nell'accompagnare l'anima del defunto nel viaggio *post mortem*. In questi 'transiti' o testamenti è comune il senso d'angoscia e terrore che s'accompagna alla prospettiva del trapasso, e Michele ha la funzione di aiutare e di far accettare questo passaggio inevitabile<sup>295</sup>.

INDICE

---

the source of sin and death (cf. 2Cor 11:3; 1Tim 2:4; in Rom 5:12–21 death follows the sin of Adam). Death as the separation of soul and body may have some affinity with 2 Corinthians 5:1-5, while the most striking parallels are the appearance of Satan in the brightness of an angel {Vita 9:1; ApMos 17:1; cf. 2Cor 11:14}; the location of Paradise in the third heaven (ApMos 37:5; 2Cor 12:2); and epithymia [ἐπιθυμία = desiderio] as the root of all sin (ApMos 19:3; Rom 7:7)", v. Charlesworth 2 pagg. 254-255.

<sup>295</sup> ApMos si distingue dalla maggior parte dei testi giudaici per l'assenza di qualsiasi riferimento ad una figura messianica. L'accenno agli ultimi

## VITA DI ADAMO ED EVA

Le diverse versioni – adorazione di Adamo e ribellione di Sathana – Michele si prende cura di Eva – Michele istruisce Adamo – l’albero della misericordia – profezie di Michele sulla venuta del Cristo e ultimi giorni – la VitaAE e l’immaginario cristiano - La storia della salvezza; l’uomo originario, l’invidia del diavolo, l’origine del male; gli alberi del paradiso terrestre; la natura originaria del male; efficacia del pentimento; caratteri cristiani riconoscibili a prescindere dalle interpolazioni.

La *Vita di Adamo ed Eva* (*Vita Adae et Evae*) è nella maggior parte la traduzione in Latino di un originale ebraico forse del II sec. d.C. non pervenutoci, o della sua versione greca nota come *Apocalisse di Mosè*;<sup>296</sup> i tre riferimenti alla venuta sulla terra di

---

giorni in 13:2 non è presente in tutti i MMSS. per cui, mancando questo, il testo si limita ad una riflessione narrata sull’origine del peccato, sul pentimento, sulla continuità del rapporto tra l’uomo e Dio in forme assai differenti da quelle bibliche (non vi sono accenni ai profeti e alle loro recriminazioni sui peccati di Israele; qui il peccato dell’Uomo non consiste nella trasgressione di patti e comandamenti), e lascia appena intravedere che la ricerca della salute fisica sarà superata da quella della salvezza e della vita eterna. Se integriamo il testo con le aggiunte in 13:2, il quadro si completa con la resurrezione della carne e il Giudizio. Non mi è chiaro se queste parti siano state apposte per colmare una evidente mancanza del testo originario.

ApMos introduce esplicitamente il Diavolo come ingannatore e tentatore attraverso il Serpente (capp. 15 e segg.), eliminando ogni riferimento ad angeli (Enoch) o a ‘figli di Dio’ (Gen.).

<sup>296</sup> Il testo greco e quello latino sono forse i più antichi nella vasta letteratura su Adamo pervenutaci; le Vite slavonica e armena sono versioni

Gesù Cristo nei capp. 42 e 53 sono evidentemente apporti cristiani<sup>297</sup>, come pure la visione di Seth figlio di Adamo ed Eva della Vergine sulla cima di un albero, che tiene in mano un fanciullo crocifisso e la preghiera di ringraziamento di Adamo che, udendo il racconto del figlio, ne comprende il significato (cap. 45). Il testo contiene molti riferimenti a Michele, più di quasi

---

del testo greco. La versione georgiana nota come *Libro di Adamo* segue da vicino quella armena e quella latina. Vedi la traduzione delle versioni greca e latina e l'introduzione di M.D. Johnson in Charlesworth, *cit.* vol. 2, e quelle di L.R. Ubigli in Sacchi, *cit.* Quest'ultima esplora in dettaglio le loro divergenze e concordanze: "raramente i due testi coincidono alla lettera, anche là dove i passi sono paralleli", e lo stesso episodio presenta varianti; v. pagg. 388-89.

<sup>297</sup> Sulla matrice (ebraica o cristiana) di questo apocrifo non vi sembra essere unanimità di vedute da parte degli studiosi. "There is continuing debate among students of apocryphal literature as to whether the *Life* should be regarded as a Jewish or a Christian work. While previous scholarship primarily considered the book to be a Jewish composition, more and more scholars during the last decades have begun to challenge this consensus and to advance the argument that the *Life* is a Christian text. Nevertheless, the question of the *Life's* confessional milieu is still *sub iudice*. Accordingly, at the moment it seems preferable to follow the cautious assessment of George Nickelsburg, who in a recent survey of the *status quaestionis* with regard to this issue concludes that, 'in the present state of the discussion the provenance of the versions of the Life of Adam and Eve is uncertain, but seems to tip in favor of Christian authorship of the Life of Adam and Eve in the versions in which it is now extant.'" V. S. Minov, *Satan's Refusal to worship Adam...* pubbl. su Academia.edu. Nello stesso articolo, Minov congetture che l'origine di questo mito si trovi in antiche speculazioni giudaiche su Adamo: "I argue that this account took its point of departure from a Jewish tradition about the veneration of Adam by the angels." Inoltre, "It should be noted here that although the story of Satan's fall is not

ogni altro scritto apocrifo.<sup>298</sup> Rispetto al testo greco, contiene tre parti in più: il pentimento di Adamo ed Eva all'inizio (capp. 1-11) e la loro purificazione nelle acque del Giordano e del Tigri<sup>299</sup>, cui *ApMos* accenna solo in alcuni manoscritti,<sup>300</sup> la caduta di Satana raccontata da lui stesso [12-16] e l'ascesa di Adamo al Paradiso celeste [25-29], ma rispetto alla versione greca omette il racconto della caduta fatto da Eva (*ApMos* 15-30).

Secondo il racconto che Satana in persona fa ad Adamo, egli fu allontanato da Dio e dagli angeli in conseguenza della creazione di Adamo. “Quando Dio infuse in te [Adamo] il soffio della vita e il tuo viso e aspetto furono fatti ad immagine di Dio, Michele ti condusse perché ti adorassimo sotto lo sguardo di Dio; e il Signore Iddio disse “Ecco Adamo.<sup>301</sup>Ti ho fatto a nostra immagine e somiglianza.” [13]. Chiamati tutti gli angeli [14], Michele li esorta ad adorare Adamo in quanto immagine del Signore, secondo il comando del Signore stesso, e lo fece per primo; ma l'angelo che poi divenne Satana – sempre secon-

---

attested in the existing Greek witnesses of the *Life*, there are compelling reasons to think that it formed an integral part of the Greek *Vorlage* of this composition, from which the Latin and other versions derive. This has been convincingly argued by Michael Stone on the basis of evidence provided by the Armenian and Georgian versions.”

<sup>298</sup> Michele vi è nominato circa una ventina di volte.

<sup>299</sup> Nel Giordano Abramo, nel Tigri Eva, verosimilmente a sottolineare l'unità della nazione ebraica e, nello stesso tempo, a rimarcare la derivazione storica della comunità di Babilonia rispetto alla Giudea.

<sup>300</sup> In 29:11; v. Charlesworth V. 2, pag. 259 n. 29<sup>a</sup>.

<sup>301</sup> Si può intendere 'Ecco l'Uomo'.

do la sua versione - rifiutò e alle insistenze di Michele ribatté: “Perché mi costringi? Non adorerò uno inferiore a me, perché vengo prima di ogni altra creatura e fui creato prima di lui; è lui che deve adorare me e non viceversa”. Michele lo ammonì a non provocare l’ira di Dio, ma l’angelo ostinato rispose: “Se si adira con me, vuol dire che stabilirò la mia dimora al di sopra delle stelle del cielo, e che sarò simile all’Altissimo”. Così fu cacciato dal Cielo nello stesso giorno della creazione di Adamo, e perciò divenne nemico dell’uomo, come il diavolo stesso dirà esplicitamente ad Adamo, quando poco dopo la cacciata dal paradiso terrestre farà penitenza per impetrare cibo dal Signore. Mosso dall’invidia<sup>302</sup>, ciruisce Eva.

Questo racconto è riprodotto nella seconda, settima e diciassettesima Surah del Corano, il che prova che alcuni passi degli apocrifi riportano tradizioni diffuse mantenutesi nel tempo e

---

<sup>302</sup> “Per invidia del diavolo la morte entrò nel mondo.” Sap 2:24. Invece, “Dalla donna ha avuto inizio il peccato, e per causa sua tutti moriamo.” Sir 25:24.

ritenute degne di fede,<sup>303</sup> oltre che nell'*Institutio Michaelis*<sup>304</sup> e accettato da alcuni Padri della Chiesa come la spiegazione della caduta di Satana e degli angeli che lo seguirono<sup>305</sup>.

Nel cap. 21, Michele assiste Eva abbandonata a se stessa quando partorisce il suo primo figlio, Caino “E giunsero dodici

---

<sup>303</sup> Paradossalmente, questa versione della caduta di Satana è ben lungi dall'esser credibile, anzi non dovrebbe esser creduta affatto, perché, secondo lo stesso racconto della *Vita*, è quanto narra Satana stesso, l'ingannatore. Nella prima parte della *Vita* Adamo ed Eva fanno penitenza; ma appare Satana che induce Eva a terminarla, esortandola con buone parole; Adamo, riconosciuto l'avversario, gli chiede la ragione della sua ostilità. Il diavolo racconta il suo rifiuto di adorare Adamo, e le conseguenze: “E il Signore Dio si adirò con me e mi fece espellere dal cielo - privandomi della gloria, insieme con i miei angeli. E così per causa tua fummo cacciati dalla nostra dimora e gettati sulla terra. Fui subito addolorato di essere stato spogliato di tutta la mia gloria, mentre a te venivano riservate gioia e delizie. Perciò presi ad invidiarti e non tolleravo che ti gloriami tanto. Circui tua moglie e tramite lei ti feci privare di tutte le tue gioie e di tutte le tue delizie, così come da principio ne ero stato privato io”.

Sul tema del male del mondo e sulla caduta di Satana, v. P. Sacchi vol. 2, pag. 452.

<sup>304</sup> “L'*Archêplasma* [la ‘prima creatura’, quale il Diavolo era prima della sua caduta] replicò che mai avrebbe adorato uno inferiore a lui”; “Egli di nuovo oppose un rifiuto” (3:10). V. la trad. inglese di A. Alcock.

Sembra che VitAE sia il primo testo documentato che attribuì la caduta di colui che sarebbe diventato il Diavolo al rifiuto di adorare Adamo; v. S. Minov, *Satan's Refusal to Worship Adam...* “no explicit indication of this interpretation seems to be found in the corpus of rabbinic writings from late antiquity. It is only in a few medieval Jewish sources that one comes across portrayals of Satan's fall similar to that of the *Life of Adam and Eve*”.

angeli e due *Eccellenze* o *Virtù*<sup>306</sup>; insegna ad Adamo l'agricoltura [22]; conduce Adamo nel Paradiso della Giustizia (intendi: la dimora di Dio), dove vede Dio e Gli parla [25], poi lo riporta sulla terra facendo congelare le acque che circondano il Paradiso per poter passare [29]; in [41] appare a Seth, giunto alle porte del Paradiso inviato da Adamo per chiedere l'olio dell'albero della misericordia,<sup>307</sup> che lo avrebbe curato dal male di cui poi morirà, dicendo si se stesso: "Io sono l'arcangelo Michele, cui il Signore ha affidato i corpi degli uomini" e soprattutto profetizza a Seth l'Incarnazione e la redenzione dei giusti: "Te lo ribadisco: non ne potrai assolutamente avere fino agli ultimi giorni, finché non siano trascorsi 5228 anni"<sup>308</sup>. Allora verrà sulla terra il Cristo, il figlio di Dio amorevolissimo, che risorgerà

---

<sup>305</sup> V. J. Danielou, *Les Anges et Leur Mission* 1953. Al riguardo, cita *Atenagora* di Atene, contemporaneo di M. Aurelio e Commodo, che per primo vi avrebbe fatto riferimento; poi, Ireneo. Entrambi avrebbero accettato l'idea che l'Angelo ribelle fosse in origine incaricato del governo del mondo materiale (gli angeli furono preposti al controllo delle varie parti dell'Universo) e sarebbe divenuto invidioso del genere umano. *L'Institutio Michaelis* descrive come Michele sostituì proprio l' *Archêplasma* nel governo del mondo. Probabilmente Gregorio di Nissa ereditò tale tradizione, per cui la gelosia degli Angeli avrebbe causato la cacciata dell'uomo dal Paradiso, attraverso Metodio, e vi sarebbe da chiedersi se il monito di Paolo contro il culto degli angeli non abbia qualche relazione con queste idee.

<sup>306</sup> La prima traduzione è quella più volte citata del Johnson. Nella classificazione attribuita a Dionigi l'Areopagita Le 'Virtù' sono il quinto ordine degli angeli, ma probabilmente in questo contesto stanno per δυνάμεις, termine legato allo gnosticismo, lett. 'potenze'.

<sup>307</sup> "Da cui stilla l'olio della vita", quindi è l'albero della vita, come si deduce dal cap. 42.

e farà resuscitare insieme con lui il corpo di Adamo e i corpi di tutti i morti; e lo stesso Cristo, il figlio di Dio, sarà battezzato nel fiume Giordano. Quando uscirà dall'acqua<sup>309</sup>, ungerà con l'olio della sua misericordia<sup>310</sup> tuo padre e quanti credono in Lui. E l'olio della misericordia, l'avranno di generazione in generazione tutti quelli che debbono rinascere dall'acqua e dallo spirito a vita eterna. Ché allora il figlio di Dio amatissimo scenderà e condurrà tuo padre nel paradiso fin dove si trova l'albero della misericordia [42].” Il passo è un ampliamento cristiano<sup>311</sup> della profezia di Michele a Seth, nell'*Apocalisse di Mosè* al quale aggiunge la venuta del Cristo, il cui significato salvifico si completa nella visione narrata da Seth ad Adamo: "Padre mio, mentre mi aggiravo nel paradiso con lo sguardo, vidi una vergine seduta sulla cima di un albero, che teneva in mano un fanciullo crocifisso" [45], al che Adamo comprende che Dio salverà il genere umano col sacrificio del Figlio generato da una Vergine.

---

<sup>308</sup> Secondo la recensione utilizzata da Ubigli in Sacchi. In altri MMSS, 5500 anni, o altro.

<sup>309</sup> Sembra che il battesimo di Cristo preceda immediatamente l'unzione di Adamo, come se sostituisse quella di Adamo. Su questo punto e le differenze tra le versioni latina, armena e georgiana, v. M. E. Stone, *The Angelic Prediction in Literature on Adam and Eve*, 2000.

<sup>310</sup> Secondo la versione armena, Michele stesso ungerà Adamo. Nelle *Memorie di Nicodemo*, Michele accompagna Gesù nella discesa agli inferi.

<sup>311</sup> Questo passo è riportato in alcuni codici, con varianti nel computo degli anni. Ho riportato la versione italiana della Ubigli in P. Sacchi; la visione profetica di Seth è presente solo nel ms 'A'; v. Ubigli, pagg. 464-65 e non è inclusa nella traduzione del Johnson in Charlesworth Vol. 2.

Un'altra profezia di Michele si riferisce agli ultimi giorni: "A causa delle vostre prevaricazioni e dei vostri peccati il Signore riverserà l'ira del Suo giudizio sulla vostra razza, prima con l'acqua (verosimilmente, allusione al Diluvio) e poi con il fuoco" [49]<sup>312</sup>.

Anche nella *VitAE* Dio affida Adamo a Michele [47], ma ora si tratta dell'anima, mentre in ApMos 37 era il corpo: "Allora Seth vide il Signore stendere la mano che teneva l'anima di suo padre, per consegnarla all'arcangelo Michele con queste parole: 'Custodisci quest'anima finché si trova nei supplizi; fino al giorno della resa dei conti negli ultimi tempi, quando trasformerò in gioia il suo dolore. Allora si siederà sul trono di colui'<sup>313</sup> che ne ha preso il posto' ". In questo passo Adamo sembra raf-

---

<sup>312</sup> Questa idea si ritrova nella pratica dell'*ordalia*. Anche se questa ha origini precristiane e non è peculiare della storia europea, è indubbio che – intesa come giudizio di Dio – abbia trovato giustificazione in certe idee di matrice ebraico-cristiana. "The appearance of ordeal in European culture can be directly attributed to Roman and Christian adaptation of a Germanic custom", v. la voce *Ordeal* in [Ordeal | Encyclopedia.com](http://Ordeal | Encyclopedia.com); in alcuni passi di 1 Enoch il giudizio finale è descritto come un giudizio di fuoco, v. anche Ubigli, pag. 467. Ma acqua e fuoco sono anche gli elementi attraverso cui si consegue la purificazione. Inoltre, è probabile che il linguaggio di *VitAE* – come sovente accade – associ ad un'immagine escatologica un significato più riposto, in questo caso si alluderebbe al conseguimento della salvezza solo attraverso prove anche difficili, v. anche il salmo 65:12 "Hai fatto cavalcare uomini sulle nostre teste; ci hai fatto passare per il fuoco e l'acqua, ma poi ci hai dato sollievo". L'interpretazione migliore potrebbe essere che l'acqua (attraverso il battesimo, o la purificazione dell'anima) prepara il fedele alla discesa di lui dello Spirito Santo, spesso associato al fuoco (v. Mt 3:11, At 2:3-4, Eb 12:29; Dio si manifesta come fuoco in Es 3:2... ).

figurare simbolicamente l'attesa universale della salvezza attraverso le tribolazioni.

È chiaro che le Vite, e in particolare *VitAE*, influenzarono profondamente l'immaginario – leggendario e iconografico – del cristianesimo medioevale. L'angelo che conduce quasi 'di peso' l'anima di Adamo in Paradiso è il simbolo originario delle credenze nell' 'angelo psicopompo'. Insieme all'idea contenuta nell'*Assunzione di Mosè* (e tramandata dalla Lettera di Giuda) del contrasto tra l'angelo e il diavolo – idea presente anche in altri luoghi (e alla quale si oppone quella per cui gli angeli, o se vogliamo le *potenze* nel lessico gnostico, o alcuni di essi, caduti e non caduti, sono avversari dell'uomo; inoltre, Satana stesso era nell'A.T. uno degli angeli ed ebbe accesso all'alto dei cieli, come il libro di Giobbe afferma) è all'origine delle rappresentazioni nelle quali Michele protegge l'anima del defunto dal diavolo. Ma in fondo si tratta dell'applicazione di uno stesso schema costante, per cui tra Dio e l'uomo vi è una distanza che viene, per così dire, riempita da agenti o forze o appunto 'potenze' benigne o maligne, le quali ultime hanno un capo, costituendo una sorta di anti-creazione. Michele come insegnante richiama l'idea che il sapere viene da Dio o comunque dall'alto, idea questa presente in moltissime culture. Infine,

---

<sup>313</sup> Il diavolo, a cui vien fatta risalire la colpa della caduta dei progenitori. Nella *VitAE*, il diavolo seduce il Serpente e parla ad Eva attraverso di lui; poi seduce Adamo, parlando attraverso Eva stessa (16 – 23). Il Serpente inietta anche il suo veleno nel frutto dell'albero proibito. Più che un colpevole, l'uomo appare essere una vittima del diavolo. Questo genere di narrazione sembra accogliere suggestioni gnostiche, non nella forma, ma nella valutazione delle forze che presidono al governo del mondo.

vi è di notevole l'idea dell'usurpazione del posto dell'Uomo da parte di Satana – nel senso, credo, che il mondo dell'uomo non è sotto il suo controllo, come avrebbe dovuto essere, ma sotto quello del diavolo; in [47] 'Adamo' sembra rappresentare tutto il genere umano, o almeno la parte di esso che ha seguito l'esempio di Adamo ed Eva nella ricerca della salvezza attraverso il pentimento e la fede in Dio e che Dio stesso affida a Michele in quanto suo tutore.

Benché apocrifia, la *Vita di Adamo ed Eva* può ben considerarsi una “summa” della riflessione giudaico-cristiana sul posto che l'uomo originario occupa nella creazione, sulle cause della sua caduta, sull'aiuto che riceve da Dio attraverso i suoi ministri, e sulla sua restituzione alla condizione originaria attraverso il sacrificio di Cristo, generato al mondo per mezzo di una vergine. Tutta la storia della salvezza è proiettata nelle vicende dei progenitori e di Seth, che hanno modo di comprenderne l'origine e la fine. Tutto è spiegato: l'uomo originario è il culmine della creazione, nel quale Dio riflette se stesso; il male deriva dall'invidia verso questa creatura, che lo riceve perché non crede al suo Creatore (questo è un punto delicato; nella mentalità antica la fede è obbedienza, ma possiamo vedervi l'effetto del *desiderio* che esprime il senso della mancanza di qualcosa e quindi è imperfezione: “il desiderio è all'origine di ogni peccato” si afferma nel cap. 19 dell'Apocalisse di Mosè) il quale a sua volta non riconosce più la creatura così come è diventata, ma la reintegrerà alla fine dei tempi. È interessante che i dubbi dei progenitori sulla causa della loro caduta (all'inizio

attribuiscono tutto a se stessi) e la storia della cacciata del diavolo dal Cielo siano narrati dal diavolo stesso, come pure nel Vangelo di Bartolomeo. La *VitAE* supera la visione giudaica della caduta su almeno tre punti: 1. L'insistenza sul pentimento come efficace strumento di purificazione dal peccato<sup>314</sup>, accompagnato dall'immersione di Adamo nelle acque del Giordano e di Eva in quelle del Tigri, segno evidente di un mutamento della percezione di quello e della coscienza di sé rispetto al giudaismo. L'essere umano viene colto nella sua individualità e responsabilità verso se stesso piuttosto che nei confronti di una comunità che osservi una Legge, per cui il peccato è interiorizzato (non è solo violazione di una regola, per quanto questa possa essere un patto sacro). Il rimedio non può essere l'adempimento di atti esteriori e rituali come l'offerta di sacrifici o l'osservanza formale di un insieme di regole di comportamento, ma implica un processo di riconoscimento, una sorta di *esame di coscienza*. Adamo ed Eva giungono gradualmente a prendere coscienza della natura del loro peccato e del traviamiento operato dall'Avversario. La riappacificazione con Dio segue al pentimento, che ne è una preconditione necessaria; 2. La caduta dell'uomo ha la sua causa esterna nell'invidia verso l'uomo stesso che, unita all'impulso del desiderio, lo allontana

---

<sup>314</sup> Non dobbiamo però dimenticare che anche l' A.T. esalta l'efficacia di pentimento e penitenze; v. Gioele 2:12-13: " 'Perciò ora', dice l'Eterno, 'tornate a me con tutto il vostro cuore, con digiuni, con pianti e con lamenti'.<sup>13</sup>Stracciate il vostro cuore e non le vostre vesti e tornate all'Eterno, il vostro DIO, perché egli è misericordioso e pieno di compassione, lento all'ira e di grande benignità, e si pente del male mandato"; ma anche Ger 3:12-14, e 15:19; Is 55:7; Ez 18:21-23, e altro.

da Dio. Nella *VitAE* vi è prefigurata, sia pure in termini non esplicitamente espressi, l'opportunità di pratiche ascetiche. L'origine del peccato è negli stessi impulsi dell'animo umano, ed è necessario prenderne coscienza. Questa posizione sembra suggerire che il senso di insoddisfazione e incompletezza sia l'origine del peccato o il peccato stesso. L'invidia è attribuita originariamente a Satana, ma se intendiamo costui come personificazione di ciò che avversa l'uomo, nella misura in cui abbia origine dall'uomo stesso, allora diciamo che proprio questi elevati ostacoli contro di sé, lasciandosi ingannare da illusioni, perseguendo obiettivi che ne assorbono le energie, perdendosi dietro falsi scopi;<sup>315</sup> 3. Il ruolo di Dio come salvatore grazie al sacrificio di Gesù Cristo.

Ad un livello più profondo, due alberi simboleggiano due momenti cruciali; quello della conoscenza del bene e del male, simbolo della possibilità del male già insita nella creazione, ma anche la fonte della prescienza e della comprensione del futuro del genere umano [26 e 29]; e quello della misericordia, che è ancora l'albero della vita (questo nella *VitAE* non è esplicitamente nominato) e il cui olio guarirà dalla malattia e morte, salvando alla fine dei tempi il male causato dai frutti avvelenati del secondo. Si tratta di un racconto diverso da quello del Genesi; p.es. nella *VitAE* non compare la frase "Ecco l'uomo è di-

---

<sup>315</sup> Questa è beninteso una lettura in chiave moderna, secondo la quale gli antichi tendevano a "oggettivare" e personificare sia fenomeni naturali sia aspetti spirituali. Per gli antichi, ogni forza agente sulle vicende umane era o derivava da uno spirito dotato di volontà e carattere proprio.

ventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male. Ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre”, Gen 3:22; in compenso, ad Adamo viene svelato il futuro del genere umano fino agli ultimi giorni. In ApMos, si può notare il cambiamento nel cap. 41, dove Dio si rivolge al corpo di Adamo, dopo la morte di questi: “Ti dissi che eri terra e che terra saresti ridiventato. Invece di prometto la risurrezione: ti farò risorgere nell’ultimo giorno, quando risorgeranno tutti gli uomini discesi sa te.” Ma già al momento della cacciata Dio dice ad Adamo che risorgerà e potrà nutrirsi dei frutti dell’albero della vita.

Benché la maggioranza degli studiosi sembri propensa ad attribuire una matrice giudaica anche alla *VitAE*, credo non si possa negare che il tono generale, lo spirito, la sensibilità che traspare dal testo siano cristiani – a parte le evidenti interpolazioni - o comunque molto vicini alla mentalità cristiana o, in termini più prudenti, con essa compatibili. Ne sono chiare tracce l’efficacia delle preghiere di Adamo che intercede per Eva, per cui Dio le concede assistenza durante il parto, tramite Michele; il riferimento alla compassione di Dio, che provvede a far conservare l’anima di Adamo fino al giorno del Giudizio, e in generale le Sue premure, che sembra il carattere prevalente rispetto a quello della giustizia (si confronti con 1 Enoch); l’immersione di Adamo nel Giordano, che sembra prefigurare il battesimo di Cristo, col sottinteso che tra i due eventi vi sia una relazione che va ben al di là di un rito di purificazione; la figura di Satana, che supera l’idea di un avversario che ha ac-

cesso al Signore come in Giobbe, e il cui destino – legato a quello di Adamo – è quello raffigurato nell’Apocalisse canonica, salvo che in quest’ultima è il Serpente; ma questo è un dettaglio, e comunque il Serpente ed Eva stessa sono gli strumenti di cui il diavolo si serve per corrompere Adamo; l’idea che la vita eterna sia accessibile attraverso la fede e l’intervento di Dio, e non solo una lunga vita; l’assenza di un Messia che instauri un regno di giustizia o restauri un regno d’Israele; l’assenza di qualsiasi riferimento alla nazione giudaica o a qualche suo ruolo particolare; l’assenza di qualsiasi intervento dell’Arcangelo che non sia un servizio reso all’uomo.

INDICE

## SCOPERTA DELLE TAVOLE DI SETH (APPENDICE A VI-TAE)

Nelle parti conclusive della VitAE<sup>316</sup> si narra come Seth<sup>317</sup> avrebbe inciso la storia dei progenitori con uno stilo di ferro su tavole di pietra che, viste da molti, furono comprese da Salomone grazie agli insegnamenti dell'”angelo del Signore” che guidò la mano di Seth mentre scriveva [52]. Salomone avrebbe fatto edificare il Tempio nel luogo dove Adamo ed Eva soleva-

---

<sup>316</sup> L'appendice farebbe parte di una tradizione separata, tramandata in alcuni codici; v. Charlesworth vol. 2.

<sup>317</sup> Seth obbedisce ad un comando della madre Eva, che a sua volta ha udito la profezia di Michele sul giudizio con acqua e fuoco [49].

Questo racconto è una variante di quanto G. Flavio riporta nelle *Ant. Giud.* 1.2.3: “Essi [Seth e discendenti] erano anche gli inventori di quel particolare tipo di scienza che si occupa dei corpi celesti, e il loro ordine. E perché le loro scoperte non andassero perdute prima di essere sufficientemente conosciute, in base alla profezia di Adamo che il mondo doveva essere distrutto in una sola volta dalla forza del fuoco, e in un altro momento dalla violenza e la quantità dell'acqua, fecero due stele, una di mattoni, l'altra di pietra: scrissero le loro scoperte su entrambe, ché nel caso in cui la stele di mattoni dovesse essere distrutta dal diluvio, la colonna di pietra potesse conservarsi, ed esporre tali scoperte per l'umanità; e anche render noto che c'era un'altra stele di mattoni eretta da loro. Ora questa è rimasta nella terra di *Siriad* fino ad oggi”.

“The purpose of the legend of steles, analogous to one told about Seth and his descendants by Josephus, is to explain how antediluvian knowledge survived the floods and fires of the Great Year; thanks to the prescience of an antediluvian sage (Seth, Enoch, Hermes, or Zoroaster), the wisdom of pre-flood generations was preserved, frequently in an exotic land...”, da W. Adler, *Berosus, Manetho and 1 Enoch...*1983.

no adorare il Signore. Sulle tavole si rinvennero le profezie pronunciate da Enoch, che fin prima del Diluvio aveva preannunciato la venuta di Gesù Cristo.<sup>318</sup> Adamo è raffigurato come il *macrantropo* [55]: “Il corpo di Adamo era composto di otto parti. Una parte è fatta di fango; di fango è fatta la sua carne e perciò sarà pigro. Un'altra parte era [fatta] di mare: di mare è fatto il suo sangue e perciò andava vagando come profugo. La terza era di pietre: di pietre son fatte le sue ossa e perciò era duro e avaro”<sup>319</sup> [...] Dio fece e plasmò Adamo nello stesso luogo in cui nacque Gesù [56], cioè nella città di Betlemme che si trova nel centro del mondo; e là il corpo di Adamo fu fatto con il fango che gli angeli, cioè Michele, Gabriele, Raffaele e Uriele portarono dai quattro angoli della terra. [...] il Signore disse ai quattro angeli di cercargli un nome. E Michele si diresse verso oriente, dove vide la stella orientale di nome Ancoli, e ne prese la prima lettera [57].” Così fecero gli altri angeli, con le stelle Disis a sud, Arthos a nord e Mencembrion ad ovest.<sup>320</sup>

#### INDICE

---

<sup>318</sup> "Ecco il Signore verrà con le Sue sante milizie ad esercitare il giudizio sugli uomini e a rinfacciare a tutti gli empi tutte le opere che hanno compiuto, e tutto ciò che hanno detto di Lui i peccatori e gli empi mormoratori... secondo le loro concupiscenze, e la loro bocca proferì superbia" secondo *VitAE* 53; “Ed ecco, Egli viene con le schiere del Santo per sottoporli al [Suo] giudizio, e distruggerà gli empi, e chiamerà a render conto tutti i mortali, riguardo ad ogni cosa i peccatori e gli empi hanno fatto e commesso contro di lui.”, 1 Enoch 1:9. Trad. italiana di L.R. Ubigli in P. Sacchi e da quella inglese del Rev. Schodde, 1911.

<sup>319</sup> “L'ottava è di spirito santo: di spirito santo è fatta l'anima e di lì vengo-  
no i vescovi, i sacerdoti, tutti i santi e gli eletti di Dio.”

## TESTAMENTO DI ABRAMO, VERSIONE LUNGA (I)

Le due versioni – riassunto della Versione Lunga.

Il *Testamento di Abramo* risale ad un'epoca imprecisata variabile dal II sec. a.C al II d.C a seconda degli studiosi. Riguarda i fatti di Abramo nell'imminenza della sua morte, e la sua dipartita. Vi sono due versioni, che risalirebbero a un originale greco scritto in Egitto e attribuito a un autore giudeo.<sup>321</sup> Verosimil-

---

<sup>320</sup> L'origine di questo passo è greca; i nomi delle stelle sarebbero corrotti. *Ancoli* è corruzione di ἀνατολή, "levata" del Sole ovvero l'Est, *Disis* rende δύσις, tramonto cioè l'Ovest, *Arthos* sta per ἄρκτος, orso, a indicare l'Orsa al Nord, e infine *Mencembrion* deriva da μεσημβρία, il mezzogiorno, cioè il Sud. Come si vede, il testo scambia l'Ovest con il Sud. I quattro arcangeli sono associati ai quattro punti cardinali, quasi a indicare i confini del mondo.

<sup>321</sup> La versione lunga, nota come Tab A, è attestata in diversi manoscritti greci e integralmente riportata in una recensione rumena; quella breve (Tab B), anch'essa attestata da diversi manoscritti greci, è supportata in diverse lingue (slavonica, rumena, copta ecc.). Mi riferisco alla traduzione di W. A. Craigie, (1867-1957, Univ. di Oxford), "*The Testament of Abraham*" basata sull'edizione critica di M. R. James, in *Ante-Nicene Fathers* a cura di P. Schaff, vol. 9, 1885, a quella di E.P. Sanders in *The Old Testament Pseudepigrapha* a cura di J. H. Charlesworth, vol. 1, 1983, a quella italiana di C. Colafemmina, in *Il Testamento di Abramo*, 1995 e alla dettagliata introduzione di L. Rosso Ubigli in P. Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento* Vol. 4, 2000, pp. 17-42.

Secondo quest'ultima, restano aperte molte questioni: se è probabile che la lingua originaria di entrambe le recensioni sia un greco *semitizzante*, "il problema della lingua originale del *Testamento di Abramo* sembra, dunque, destinato a rimanere aperto"; non è chiaro il rapporto di priorità tra le due recensioni (la maggior parte degli studiosi ritiene che quella 'lunga' meglio rispecchi contenuto e trama del racconto

mente, la versione “A” (lunga) è la più antica. In realtà le due versioni differiscono alquanto, perciò le esaminiamo separatamente.

### *Versione Lunga del Testamento di Abramo*

Dio invia Michele per raccogliere l’anima di Abramo, ma questi non gliela concede, anzi chiede di vedere prima tutto il

---

originale, mentre la ‘breve’ ne sarebbe un riassunto – ma non mancano eccezioni); incerta l’origine, se dovuta a un giudeo-cristiano del II sec. d.C., o di matrice puramente giudaica, o altro (Esseni, terapeuti), “con tendenza generale a riconoscere il carattere fondamentalmente giudaico del *Testamento*, pur se non si escludono ritocchi o rimaneggiamenti da parte di mani cristiane, evidenti soprattutto nella recensione lunga...”

Una rivisitazione dell’intero testo, basata sul confronto dei mss croati scritti in glagolitico (il più antico alfabeto slavo, risalente a Cirillo e Metodio, tuttora utilizzato nella liturgia croata) con le tradizioni giudaiche peritestamentarie, con descrizione molto dettagliata degli studi e delle tesi via via proposte, è contenuta in N. Mladineo, *Abramo e la morte* 2014, estratto di tesi dottorale pubbl. su Academia.edu. La data di composizione del nucleo originario si collocherebbe intorno al 100 d.C., o forse anche alla metà del I sec; “molte domande sull’ambiente di provenienza del *TestAbr* rimangono ancora aperte. L’unico punto fermo è che si tratta di un’opera della letteratura giudeo-ellenistica dove vediamo un confronto delle idee greco-ellenistiche con la prospettiva della fede giudaica”. Rispetto alla maggior parte delle ricerche precedenti, questo studio riconosce alla versione breve un senso autonomo e ben distinto da quella lunga. La differenza tra le due è ben rimarcata – ma da una prospettiva ben diversa – da S. Chialà: “Se la recensione lunga si conclude con una visione che finisce per riaccordarsi ai tratti dell’Abramo genesiaco, da quella breve emerge invece un patriarca segnato da rigorismo, da mancanza di compassione per i peccatori e da una certa distanza dal sentire di Dio che, invece, prova misericordia”, in *Riletture della figura di Abramo in alcuni testi apocrifi giudaici* in *Ricer-*

mondo non abitato. Sentito Michele, Dio acconsente e Abramo, alla vista dei molti peccati che vengono commessi, invoca la morte per i peccatori; ma Dio, che per misericordia rinvia la loro morte per dar loro modo di ravvedersi, fa condurre Abramo nel luogo del giudizio delle anime dei morti, perché si pensa della propria severità. Ravvedutosi, Abramo intercede per un'anima e per quelli che morirono a causa sua. Tuttavia continua a non voler concedere la propria anima,<sup>322</sup> fino a quando

---

*che Storico Bibliche* 26 (2014), 235-249, pubbl. su *Academia.edu*.

<sup>322</sup> Il rifiuto della morte è il tema conduttore di molti *midrashim* sulla morte di Mosè. "There are, therefore, many heroes, most of them biblical, who defeated the Angel of Death with their efficacious prayer, constant study, and outstanding acts of charity for a short or longer period. In the numerous versions of the legend about the death of Moses (*Midrash Petirat Moshe*), Moses succeeds in chastising Samael who comes to fetch his soul. Only God's promise that He Himself would take the soul induces Moses to lay down his staff with the engraved Ineffable Name which had made the Angel of Death flee in terror. One of the post-biblical heroes who defeated the Angel of Death was R. Joshua b. Levi. He seized the slaughtering knife and even came close to abolishing death forever. Only God's intervention brought about the sage's surrender (Ket. 776); dalla voce 'Angel of Death' in *Jewish Virtual Library*.

"The reluctance of the seer to die, as well as the connection of this motif with a vision, probably comes from Moses traditions. The exegetical base for the connection between resistance to death and revelations about the world to come seems to be Deuteronomy 34:1-4, which the earliest Midrashim interpret thus: God shows Moses 'all the land' in compensation for not letting him enter, after Moses had protested the restriction. The rabbis understand the vision of the land to include its historical future: Moses saw the Temple and 'the whole land' from the time of creation until the resurrection of the dead; while 'the city of palm trees' (Deut 34:3) is understood to mean that Moses saw Paradise and the righteous leisurely strolling in it. The Mekilta also men-

Dio non gli manda la Morte. E' un testo complesso, che tratta del giudizio delle anime, del rapporto tra la giustizia e la misericordia e della morte, che vi compare personificata. Michele accompagna Abramo finché non giunge la Morte, di fronte alla quale Abramo sarà solo.

---

tions in this connection that God showed Abraham the land and some of its future history. In later Midrashim, Moses is depicted as having been given a tour of heaven and hell, conducted by angels. It may be that the motif of Michael's coming for Abraham's soul is also dependent on Moses traditions, and it is likely that a now lost 'Assumption of Moses' told of Michael's being sent to bury Moses, Satan's opposition, and Michael's victory. There is a twofold scene of Moses' disposition: His soul is taken to heaven and his body buried. Moses' protest of death and his being given a view of the other world have a better exegetical grounding and are more widespread than the story about Abraham, and it is likely that Moses traditions influenced the Testament of Abraham", da Charlesworth vol. 1, *cit.*, pag. 879.

Michele vi è citato ben 22 volte. Dio lo invia<sup>323</sup> ad avvertire Abramo “amato amico mio<sup>324</sup>” dell’imminenza della morte, rassicurandolo nel contempo che, lasciando questo “vano mondo”, sarebbe stato accolto dal Signore tra i buoni. Abramo, che si trovava presso la quercia di Mamre,<sup>325</sup> vedendo Michele avvicinarsi nelle vesti d’un guerriero di bell’aspetto ma non riconoscendolo, gli va incontro e lo saluta cortesemente: “Salve, [tu che sei] il più onorato dei guerrieri, splendente come il sole e bellissimo, molto più di ogni essere umano; [...] ti supplico, dimmi donde la tua giovinezza viene (modo raffinato per chie-

---

<sup>323</sup> Qualche studioso vede in questo episodio, e in molti altri narrati negli pseudepigrifi dell’A.T., l’affermarsi dell’idea della trascendenza di Dio, rappresentato come distante dall’esperienza dell’uomo, con cui comunica attraverso potenze intermedie, in contrasto con la rappresentazione offerta nel Genesi e nell’Esodo; alcuni racconti, come quello dell’ascesa della Šekinah in Cielo (3 Enoch, cap. 5), ovvero il ritiro della presenza di Dio dal mondo, lo affermano esplicitamente. Vedi a questo proposito *l’Introduzione per il lettore generico* del Charlesworth in *The Old Testament Pseudepigrapha* vol. 1, 1983. Si potrebbe anche aggiungere che lo sviluppo dell’angelologia e l’affermarsi della figura di Michele e degli Arcangeli sembra – in base al materiale offerto dai testi – un processo attuatosi durante l’età del secondo Tempio, testimoniato nella Scrittura in Daniele e, appunto, in molti apocrifi; resta da vedere se questa diversa percezione del divino fosse generale, o se sia una forma particolare propria di circoli ben identificati, evolutasi in seguito nella mistica della Merkavah e poi nella Qabbalah.

<sup>324</sup> Is 41:8.

<sup>325</sup> Luogo in cui Abramo pose le tende del suo accampamento ed elevò un altare Gen 13:15. Qui gli apparve il Signore sotto forma di tre uomini (prefigurazione della Trinità, o tre angeli di cui uno sarebbe Michele), che gli profetizzò la nascita d’un figlio nonostante la tarda età di Abramo stesso e della moglie Sara, Gen 18.

dere il motivo della visita. Abramo è molto vecchio e sottolinea in tal modo come l'angelo immortale sia senza età); ti supplico, dimmi a quale esercito appartieni e per quale viaggio la tua bellezza è qui.<sup>326</sup> Michele allude alla sua natura superiore: quando Abramo (che non lo ha ancora riconosciuto) lo invita a seguirlo montando un cavallo, risponde: “No, mio Signore Abramo, [...] perché io non salgo mai su un quadrupede. Non è il mio Re ricco di molti beni materiali, avendo potere sia sugli uomini sia su tutte le specie di animali? Eppure, io mi astengo dal cavalcare qualsiasi quadrupede. Andiamo quindi, o anima giusta, camminando con passo leggero fino a casa tua.” Forse Michele intende dire che essendo incorporeo non ha bisogno di una cavalcatura per spostarsi, o forse vi è un riferimento al fatto che l'animale avvertirebbe la presenza soprannaturale, rivelando ad Abramo la natura di Michele prima del tempo.<sup>327</sup> Giunti infine alla casa di Abramo, Michele è onorato come si conviene ad un ospite, quasi che la differenza tra l'Incorporeo immortale e l'uomo mortale sia annullata quando questi è un giusto; l'essere un giusto vuol dire essere in accordo con la volontà divina, in comunione con tutti i giusti quale Michele è. Tuttavia, su indicazione di Dio stesso Michele, comportandosi proprio come un essere umano, dovrebbe cenare con Abramo e i suoi, il che sorprenderebbe non poco data la natura incorporea degli angeli,

---

<sup>326</sup> Queste espressioni ricercate riflettono usuali forme di cortesia, ma soprattutto evidenziano una componente estetica della figura dell'angelo raramente esplicitata nei testi ma ben evidente nell'iconografia.

<sup>327</sup> Vedi Colafemmina, op. cit. pag. 50, che cita l'episodio dell'asina di Balaam.

ma che ha un chiaro significato simbolico di comunione, condivisione, fratellanza. Poiché Michele sente di non poter comunicare ad Abramo la sua prossima morte, Dio la ricorderà a suo figlio Isacco in sogno, in modo che Michele, interpretando quel sogno, possa rivelarne il significato ad Abramo. Questo apocrifo ha tratti di delicatezza e raffinatezza psicologica che hanno pochi uguali negli altri testi del genere, spesso pieni di scene grossolanamente materiali e ingenuità; anche il Michele di questo Testamento è materiale nell'apparenza (dato che non viene riconosciuto) e simile all'uomo nel comportamento, e nei sentimenti, ma lui e Dio stesso soprattutto si preoccupano di come far accettare la morte ad un riluttante Abramo e di valutare il modo migliore. L'autore dell'apocrifo però non è così ingenuo al punto di rappresentare un angelo che mangia a cena<sup>328</sup>: infatti il suo Michele fa notare a Dio la propria incorporeità, e Dio rimedierà a questo inconveniente inviando uno *spirito divoratore* "che consumerà dalle tue mani e dalla tua bocca tutto ciò che c'è sulla tavola." Volendo dare un'interpretazione non banale a questa strana scena, si sarebbe tentati di scorgervi un riferimento alla netta separazione tra la realtà dei sensi percepita dagli uomini, per quanto giusti, e quella vera, che attiene alla sfera celeste; per la prima Michele è un bell'ospite giovane, per la seconda l'*arcistratega* mandato in missione per avvertire Abramo di prepararsi alla fine terrena.

---

<sup>328</sup> Secondo la Bibbia, gli angeli si nutrono di altro cibo; vedi Tb 12:19 e anche Sap 16:20.

Infine Sara,<sup>329</sup> la moglie di Abramo, dopo il risveglio di Isacco che piange con Abramo turbato dal sogno fatto (Michele partecipa) comprende chi veramente è l'ospite. E rievoca i tre personaggi in forma d'uomo venuti dal cielo, con cui s'erano intrattenuti presso la quercia di Mamre, quando Abramo uccise il capretto (o vitello) senza difetto, che *dopo che le carni furono mangiate* ritornò in vita quel giorno stesso, spiegando che Michele è uno dei tre.<sup>330</sup> Infine Michele svelando il sogno fatto da Isacco dice ad Abramo che è giunto il tempo di lasciare la vita terrena e tornare a Dio, e si manifesta: "Io sono l'*arcistratega* Michele, che sta di fronte al Signore, e sono stato inviato da te a rammentarti la morte, e mi partii da Lui come mi fu comandato (intendiamo: per eseguire il suo comando. Abramo risponde d'aver compreso ch'egli è l'angelo inviato per prendere la sua anima, ma "non voglio venire con te; ma fai tu qualsiasi cosa ti sia stata comandata." L'Arcangelo Michele che afferra con la sinistra l'anima del defunto è una immagine ricorrente in particolare nelle icone delle chiese d'oriente, presso le quali è venerato come *psicagogo* e come difensore contro gli assalti del diavolo, cui spesso contende l'anima; in questo apocrifo tale funzione è occasionale, in quanto Michele opera come angelo supremo e mediatore, ed è un riguardo particolare nei con-

---

<sup>329</sup> Secondo il racconto biblico, Sara muore prima di Abramo. L'apocrifo è contraddetto anche sull'età di 995 anni raggiunta da Abramo. Questi errori non vi sono nella versione corta.

<sup>330</sup> Brano apparentemente incoerente, se le carni sono quelle del capretto. In realtà i tre ospiti non le hanno mangiate, essendo incorporei, come non ha mangiato Michele. La traduzione inglese riporta "kid", quella del Colafemmina "vitello" a pag. 54. Vedi Gen 18:1-9.

fronti di Abramo. Il quale invero manifesta un atteggiamento per nulla accondiscendente, come se avesse un qualche diritto di non esser d'accordo con la volontà divina: cosa assai strana, vista la sua obbedienza quando si trattò di sacrificare suo figlio, ma forse giustificata proprio dalla prova di obbedienza offerta. D'altronde Abramo rappresenta lo stesso Israele mentre Michele ne è il protettore, ed è sotto questo aspetto che l'episodio acquista significato: Israele s'aspetta qualcosa per via della sua obbedienza e lo fa presente al mediatore, protettore e arcistratega. Qui sono riassunte tutte le funzioni di Michele, con l'aggiunta di quella di interprete (del sogno di Isacco) ma non quella di guaritore quella di "psicagogo" che sarà poi così importante nell'immaginario popolare dell'era cristiana.

Michele riferisce a Dio, il quale a sua volta risponde di far ricordare ad Abramo tutto il bene che gli venne da Lui. Ma ora si sta ribellando a Lui stesso e al suo arcistratega Michele, eppure dovrebbe ben sapere che nessuno della progenie di Adamo ed Eva sfugge alla morte. "Ti ho mandato Michele per agevolarti il trapasso e perché tu possa lasciare le cose in ordine, ma non sai che se Io permetto che la morte scenda su di te, allora vedrò se verresti o no?" Al ritorno di Michele, Abramo, pentendosi della propria arroganza, riconosce la propria natura mortale e di non potere perciò opporsi alla potenza di Dio, esprimendo al contempo il desiderio di vedere tutto il mondo abitato, e tutte le creature che Egli ha formato con una sola parola;<sup>331</sup> se gli fosse stato concesso di vedere tutte queste cose, sarebbe dipartito

---

<sup>331</sup> Sal 33:6 e 33:9, Sap 9:1.

senza rimpianto. È quindi un desiderio di conoscenza ad ispirare le ultime volontà di Abramo. Dio acconsente, e Michele porta Abramo in alto su un carro dei cherubini.<sup>332</sup>

A questo punto il senso della narrazione cambia; all'interno della vicenda della morte si sviluppa un racconto che implica una riflessione sul contrasto tra giustizia e misericordia. Abramo vede tutto ciò che succede sulla terra, e scorge misfatti e malfattori: ladri pronti ad uccidere, adulteri, rapinatori, ecc.; e stermina in nome di Dio tutti costoro,<sup>333</sup> finché Dio stesso interviene affinché l'intera creazione non venga distrutta. "Abramo non ha peccato, dice Dio in persona (i malfattori sono uccisi dal potere divino da lui invocato, ma poi Dio dona loro la salvezza eterna) ma non ha pietà dei peccatori. Io ho creato il mondo e non desidero distruggere nessuno di costoro, ma aspetto che prima ch'essi muoiano si convertano finché sono in vita. Ma conduci Abramo al primo cancello del Cielo, in modo

---

<sup>332</sup> Forse un simbolo dell'antica astronomia orientale. Nella Casa dei Vetti, a Pompei, si trova l'immagine di un putto alato che guida un carro trascinato da delfini. Il carro dei cherubini e dei serafini appare nell'Apocalisse della Vergine al cap. 26, per portare Maria alla presenza del Padre. Nella mistica della Merkavah (il carro – trono di Dio), un carro guidato da Meṭāṭrōn trasporta chi ascende al cielo nella sua visione. L'origine delle tradizioni del carro è la visione di Ezechiele.

<sup>333</sup> In questo passo si può vedere una presa di distanza dall'idea che il peccato sia inscindibilmente legato al peccatore, o che sia irredimibile, o che debba essere immediatamente sanzionato. Nel Pentateuco si trovano forme di giustizia molto più drastiche, legate all'oggettività della colpa o, in generale, di un'azione ostile, che coinvolgono anche coloro che non sono causa diretta degli eventi; v. Num 14:18, 15:30-36, 16:30-33, 31:14-17, ecc.

che possa vedere giudizi e ricompense e pentirsi di aver distrutto le anime dei peccatori.” È un chiaro riferimento ai limiti che la stessa legge terrena deve rispettare; Abramo rappresenta i giusti di Israele e le sue azioni distruggono peccato e peccatori, ma è necessario che l’applicazione della Legge sia temperata dalla necessità di preservare il mondo condannando il peccato ma risparmiando il peccatore nell’attesa che si redima. L’aspetto legale dell’attenuazione delle sanzioni si unisce a quello morale, che implica un equilibrio tra misericordia e rigore. La volontà divina non sta solo nell’applicazione della Legge, ma anche nel moderarne gli effetti, quando questi si rivelino distruttivi. Ma ciò presuppone saggezza da parte del giudice, che deve guardare in alto per apprenderla.

È interessante la descrizione dell’ambiente e dei giudici. Due cancelli portano al tribunale, uno stretto (per i giusti, ovviamente) e uno più largo, per i peccatori. Su un trono è assiso Adamo, dall’aspetto simile a Dio, che gioisce quando molti giusti entrano, e si dispera quando prevalgono i peccatori (si trova appena uno giusto su settemila, dice Michele, cfr. Mt 22:14). Il giudice universale – spiega Michele – dall’aspetto terribile è Abele. Davanti al giudice, su un tavolo, è il registro delle buone e cattive azioni;<sup>334</sup> ai lati, uno a destra e l’altro a sinistra, due angeli segretari con carta inchiostro e penna. Davanti il tavolo, un *angelo splendente* tiene in mano una bilancia per pesare le anime,<sup>335</sup> alla sua sinistra un altro angelo senza misericordia reca la tromba al cui interno brucia il fuoco che tutto

---

<sup>334</sup> Vedi Ap 20:12.

consuma, per mettere alla prova i peccatori. “Perché Dio disse che non avrebbe giudicato nessuno [in prima persona], eppure sarebbe stato giudicato ogni nato da uomo. Perciò Egli affidò il giudizio a lui (Abele) fino al giorno della Sua venuta in gloria,<sup>336</sup> e questo giudizio sarà quello perfetto (definitivo) come la ricompensa (la sentenza in base alle azioni compiute), eterni e incancellabili [...] Perché ogni uomo è venuto dal primo [che fu] creato, per cui essi son giudicati la prima volta qui da suo figlio, alla seconda venuta (intendo: in seconda istanza di giudizio) dalle dodici tribù di Israele [...] Ma la terza volta saranno giudicati da Dio Signore di tutto, [...] il compimento di quel giudizio è vicino, e la sentenza terribile, e non ci sarà più nulla da portare a termine. E ora il giudizio del mondo e la sentenza si compongono di tre gradi, e per questa ragione una sentenza non è confermata in via definitiva sulla base di uno o due gradi di giudizio, ma ogni cosa deve essere stabilita sulla base di tre giudizi.” Le parti che riguardano il terzo grado devono essere un apporto cristiano, che però lascia quasi inalterato la struttura generale del giudizio. Abele come giudice sembra una scelta parziale, perché è una vittima; ma è secondo Gv 5:22 e segg, nel quale il Padre assegna al Figlio il compito di giudice, in

---

<sup>335</sup> In qualche passo biblico il giudizio è descritto come una pesata, p.es. Dan 5:27, Gb 31:6; ma è un’immagine tipica soprattutto dell’antica religione egizia.

<sup>336</sup> Si allude alla Parusia. Abele è una prefigurazione del Cristo e del suo sacrificio, Eb 12:22-24; ma anche Mt 23:35; qui però compare come giudice. Secondo Gv 5; 22-27, “Il Padre non giudica nessuno ma ha rimesso ogni giudizio al Figlio...e gli ha dato ogni potere di giudicare perché è figlio dell’uomo.” Il riferimento dell’apocrifo è questo passo di Giovanni.

quanto figlio d'uomo, e Abele è il figlio del primo uomo. Ma concorda anche con l'idea più antica che la giustizia conserva qualcosa della vendetta, nella misura in cui deve compensare le conseguenze delle azioni compiute, che ricadono sulla vittima prima ancora che sull'attore. Peraltro Abele potrebbe essere il simbolo del giudice umano, inesorabile e incline alla severità, che giudica in base alla testimonianza dei fatti e la cui sentenza deve essere vagliata da un giudice superiore.

Mentre Michele spiega la procedura del giudizio, si esamina un'anima le cui buone azioni bilanciano perfettamente le colpe, e la sentenza resta in sospeso. Abramo propone a Michele di pregare insieme per la salvezza dell'anima, e la preghiera viene accolta. Allora Abramo comprende d'aver peccato prima, quando fu la causa della morte dei peccatori, e invoca l'aiuto di Michele per ottenere perdono da Dio, che viene concesso. Infine Michele riporta Abramo sulla terra. Ci aspetteremmo che a questo punto Abramo conceda senza difficoltà la propria anima a Michele, ben sapendo che sarà ben accolta; invece, di nuovo rifiuta di seguirlo: "Non verrò con te." Al che di nuovo Michele riferisce a Dio, manifestando il proprio pensiero: "Signore onnipotente, proprio così ha detto, e io mi trattengo dallo stendere le mani su di lui perché è sempre stato Tuo amico [...] Non c'è uno come lui sulla terra, neppure Giobbe uomo meraviglioso..."

Allora Dio chiamò la Morte, le comandò di nascondere il proprio aspetto, di prendere Abramo e portarlo a Lui, ma senza spaventarlo. La Morte, assunto l'aspetto dell'Arcangelo, ingan-

na Abramo ma poi si rivela; Abramo rifiuta di seguirla; segue un colloquio, nel quale Abramo chiede di vedere la Morte nel suo vero aspetto e questa glielo manifesta. Abramo sconvolto prega la Morte di rivestirsi del bell'aspetto precedente. Il colloquio con la Morte è lungo, poiché questa gli spiega il significato delle parti che compongono il suo vero aspetto, rivelandogli ogni suo segreto. Infine Abramo, spossato dal confronto con la Morte, le tocca la destra, abbandonandole l'anima, che viene raccolta da Michele e dagli angeli. La conclusione è un invito ad imitare la vita di Abramo, per ottenere la vita eterna, glorificando il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

INDICE

## TESTAMENTO DI ABRAMO, VERSIONE LUNGA (II)

Significato del Testamento di Abramo - giustizia umana e divina - rigidità del concetto di giustizia secondo il 'giusto' - giustizia e misericordia - i tre gradi del giudizio - la morte del 'giusto' – contrasto tra l'Abramo del Genesi e quello del Tab – possibili interpretazioni dell'ostinazione di Abramo.

Il Testamento di Abramo è un testo complesso e relativamente raffinato come qualità del pensiero e stile della narrazione, ma dallo svolgimento apparentemente non unitario, in quanto vi si trattano due temi diversi: il primo riguarda la giustizia e il giudizio, visti attraverso l'opposizione tra la sua applicazione rigorosa e il temperamento della misericordia. A differenza di quanto stabilito in altri apocrifi, nella versione 'lunga' ("A") Dio non sostiene la parte del giudice inflessibile contro le richieste dell'uomo 'giusto' e 'amico di Dio', come spesso viene indicato. Questo rovesciamento di ruoli rispetto alla narrazione del Genesi e all'orientamento intransigente di certa letteratura apocalittica (si veda 1 Enoch al cap. 68, con il contrasto tra la sentenza divina e la reazione di Michele) è caratteristico degli scritti redatti in ambiente alessandrino o comunque egiziano, e testimonia una sensibilità che sarà trasmessa nel Cristianesimo della Chiesa Copta. Il rifiuto della morte da parte di Abramo, e il colloquio con la Morte stessa che gli appare sotto mentite spoglie, è il punto più problematico, perché contraddice l'idea che il 'giusto', appunto perché tale, e per di più 'amico di Dio' non debba contrastare la volontà divina. Potrebbe essere una

sottile finzione letteraria, per illustrare come il ‘giusto’ non deve temere la morte, perché essa non gli si presenterà nel suo aspetto terribile. In tal caso, si potrebbe supporre che l’autore, invece di presentare una sua verità preconfezionata da credere come rivelazione, abbia inteso indurre il lettore alla riflessione proprio attraverso l’illustrazione delle contraddizioni che toccano anche le figure tradizionali più venerate, il simbolo stesso dell’osservanza della volontà divina – quale Abramo era inteso. È una spiegazione possibile, per un osservatore ‘moderno’, ma ne abbiamo così pochi esempi da far ritenere che, se così fosse, il *TAbr* – specialmente la sua versione lunga – sarebbe uno scritto assolutamente eccezionale, un *unicum* redatto da chi abbia profondamente recepito le sottigliezze della mentalità ellenistica: giunti a questo punto potremmo anche supporre che non fosse affatto un giudeo, o non lo fosse più ‘di fatto’.

Lo svolgimento del primo tema è chiaro, nella versione lunga: Abramo è il prototipo del giusto che giudica secondo la propria natura, diremmo la propria *forma mentis* per cui non ci dev’essere posto per il suo contrario, cioè il peccatore, e allora Abramo invoca la morte degli ingiusti. In ciò sbaglia, come Michele gli dimostra, poiché Abramo stesso è condotto ad invocare la misericordia divina prima per un’anima dalla sorte indecisa, poi per se stesso quando riconosce il proprio peccato. Vi è un’eco del detto *summa iustitia summa iniuria* inteso nell’ambito della tradizione giudaica. Ma l’allusione ai tre gradi del giudizio richiama l’incertezza della giustizia umana, legata alle conseguenze oggettive del peccato e personificata da

Abele, il giudice che decide solo in base alle azioni documentate. L'autore vuole opporsi ad interpretazioni rigoriste e formali della Legge svelandone l'insufficienza e la parzialità: peraltro Abele rappresenta le vittime, non è *super partes* e la sua funzione è quella di giudice-vindice, la cui giustizia è amministrazione della vendetta. L'autore della recensione 'lunga' era cosciente che il desiderio di riparazione da parte della vittima non può essere l'unica fonte del giudizio? Un ellenizzato non solo superficialmente difficilmente avrebbe condiviso questa posizione. Eppure, la rappresentazione del giudizio fa parte di ciò che viene rivelato ad Abramo. E in effetti la distruzione (apparente) dei peccatori provocata da Abramo avviene secondo uno schema inesorabile, salvo che poi Dio salva gli stessi peccatori: il principio di giustizia assoluto evocato da Abramo è provvisorio, anzi illusorio, dal momento che non ha effetto.

Ma il 'giusto' – e qui vi è il secondo aspetto, il più difficile da intendere – respinge la prospettiva della morte, perché vuol continuare a vivere, e forse perché avverte che è il segno dell'imperfezione, in contrasto con la propria presunta perfezione; se il giusto è perfetto, può sembrare ingiustizia che muoia come tutti gli esseri imperfetti. C'è un significato di tipo filosofico in questa resilienza, senza il quale tutto il racconto -eccetto l'apocalisse - apparirebbe una novella dai toni grotteschi, quasi irrisoria<sup>337</sup>. Qui sembrerebbe che Abramo chieda di essere esentato dalla sorte comune a tutti i mortali, come se Dio fosse chiamato a rimediare ad una legge da lui stesso stabilita in con-

<sup>337</sup> Specialmente considerando certi dettagli, come lo 'spirito divoratore' che interviene alla cena.

seguenza del peccato dei progenitori, quasi vi sia un senso superiore della giustizia cui Dio stesso dovrebbe adeguarsi. Ora, un punto di vista di questo genere è ed era forse molto comune; la stranezza è che venga attribuito ad Abramo. Il punto è complicato dall'essere l'Abramo biblico il simbolo dell'obbedienza alla volontà divina e il capostipite d'Israele. Se l'Abramo del TAb è giusto per via di tale obbedienza (che nel Testamento è trasformata in "amicizia") e quindi, proprio in quanto giusto, non merita di morire, allora la giustizia così come la intende Abramo non è più la semplice adesione alla volontà divina, ma un principio superiore al quale Dio stesso dovrebbe quasi adeguarsi. Ora, è vero che in alcuni passi dell' A.T. Dio stesso si pente, ma in nessun caso il cambiamento della Sua mente obbedisce a un qualche principio superiore. L'idea di una giustizia assoluta distinta dalla volontà divina non era estranea alla mentalità giudaica, e infatti i testi illustrano spesso recriminazioni, contestazioni, o piuttosto senso di smarrimento nei confronti del giudizio divino, e gli stessi testi cercano di risolvere il conflitto adducendo le ragioni, per così dire, di Dio, che talvolta motiva le sue decisioni, quasi volesse che l'uomo si rendesse conto della loro necessità o piuttosto dei propri limiti di comprensione<sup>338</sup>.

Tuttavia, questa soluzione non doveva più apparire soddisfacente a molti esponenti delle comunità ebraiche, specialmente quelle della Diaspora, ed è possibile che il Testamento alludesse a queste istanze e fosse, sotto forma simbolica, una riflessio-

---

<sup>338</sup> V. Gb 38:4-11, Gb 40-42.

ne sull'insufficienza della religione tradizionale o, al contrario, sull'incapacità di comprenderla o riconoscersi in quella da parte di molti, forse troppi. Se Abramo è il rappresentante dell'uomo 'giusto', la sua posizione esprime il desiderio diffuso che la vita eterna venga concessa a coloro che seguono la Legge, o, piuttosto, lo sconcerto di chi constata che infine non vi è differenza tra la sorte dell'empio e del giusto. Questa era la posizione di quanti ritenevano che il giudaismo non soddisfacesse pienamente le loro speranze e cercavano una qualche via d'uscita dal dubbio e dall'angoscia esistenziale. La stranezza del testo sta nell'attribuire proprio ad Abramo un tale atteggiamento, ma il contrasto con la figura biblica del patriarca poteva anche passare in secondo piano, in confronto alla sua valenza di 'amico di Dio' e capostipite spirituale e materiale dell'intero Israele. O, semplicemente, l'autore ignorava il significato dell'Abramo del Genesi? Sono tuttavia possibili altre interpretazioni seguendo questa traccia: se Abramo rappresenta l'intero Israele (e non solo i 'giusti'), la sua riluttanza a morire potrebbe essere simbolo della riluttanza stessa di Israele a scomparire, ad essere sopraffatto. La questione è 'di che Israele si tratta'. Quello dei 'giusti', o la nazione intera? O si vuol dire che, se 'Israele' vuol sopravvivere, deve 'morire' nel senso che deve rinnovarsi drasticamente? Si vuol dire che una certa forma della religione che viene simboleggiata in Abramo deve lasciar posto a qualcosa di molto diverso? Per esempio, che si sta abbandonando il particolarismo giudaico per far posto ad un universalismo che accoglie quanto di comune c'è tra giudaismo e una 'religione universale'? Lo scarso riguardo per la figura di

Abramo e la probabile matrice egiziana lo farebbero pensare. O è un'eco del detto di Cristo "Perché chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà"? Ma se queste interpretazioni sono corrette, che senso ha tutta la parte recitata dalla Morte? Tutte queste letture sembrano astratte, congetturali e ci lasciano nell'incertezza.

Il concetto della necessità di un qualche rinnovamento era presente all'epoca, sia pure inteso in forme diverse. Si tratterebbe di stabilire se vi è un senso che riguardi il destino di una comunità, o una riflessione su ciò che non si comprende, o anche solo una storia tutto sommato poco riguardosa nei confronti di Abramo e di ciò che poteva rappresentare. Una stranezza del Testamento di Abramo è l'intervallo tra il rifiuto stesso e la sua dipartita, nel quale la Morte stessa funge da istruttore, assumendo una funzione e un aspetto che non sono i suoi propri. Lo stravolgimento dei ruoli è caratteristico di questo apocrifo, al punto che c'è da chiedersi se non vi sia dell'autocompiacimento da letterati alla ricerca del paradosso, della novità. Ad Abramo si usano tutti i riguardi possibili, e nulla avviene senza ch'egli ne sia edotto. Ciò nonostante non concede il suo assenso, e infatti la Morte prende la sua anima con un inganno. Non è chiaro il senso di questi aspetti della narrazione. È possibile che l'autore, secondo le forme dell'espansione midrashica di un passo della Scrittura, volesse evidenziare l'inutilità del desiderio di prolungare la propria esistenza, assunto che il 'giusto' proprio perché tale non dovrebbe aver timore della morte, o volesse sot-

tolinare la benevolenza e i riguardi di Dio verso chi è giusto, anche quando questi insiste nel rifiuto dell'inevitabile, o che l'aspetto sotto il quale la morte appare dipende dalla qualità del morente. O forse l'autore condivide o almeno comprende l'atteggiamento di Abramo: Dio stesso deve porre un rimedio alla morte carnale, il che conduce verso la salvezza cristiana e la promessa della resurrezione e ricostituzione dell'uomo originario. Al di là del complesso simbolismo della figura della Morte e delle fasi del lungo colloquio con Abramo, sembra che un sentire molto affine a quello del Nuovo Testamento, forse marginale dal punto di vista della composizione del testo, pervada in notevole misura tutto lo scritto pur mantenendone la struttura figurativa giudaica<sup>339</sup>.

INDICE

---

<sup>339</sup> Questo 'testamento' non è affatto tale. Abramo non lascia nessun consiglio saggio e nessun ricordo di sé, a meno che non si voglia prendere come suo 'insegnamento' il mutamento che in lui avviene a favore di un atteggiamento più misericordioso, il che può anche rappresentare un cambiamento della mentalità collettiva almeno presso le comunità della Diaspora e non solo. L'eccezionalità di questo apocrifo è notata da vari commentatori: "riguarda solo l'escatologia individuale" (F. Schmidt, *Le Testament d'Abraham* cit. in Charlesworth Vol. 1, pag. 874); "non fa distinzioni tra Ebrei e Gentili in sede di giudizio", "testimonia l'esistenza di un Giudaismo universalistico insieme con 3 Baruch e 2 Enoch...La Torah e il patto [di Dio] con Israele sembra non abbiano importanza. Il Testamento di Abramo è una delle poche testimonianze dell'esistenza in Egitto di una forma di Giudaismo che non sviluppò né l'interpretazione filosofica come fece Filone, né il bisogno di conservare strettamente i comandamenti che separavano i Giudei dai gentili", il che è un modo per dire che tale atteggiamento non era più giudaico, pur conservandone il nome; "i peccati menzionati non sono trasgressioni specificamente giudaiche", "Quasi nulla dell' A.T. appare in TAB, eccetto i riferimenti al Genesi"; anche il viaggio celeste di Abramo si distingue da altre 'ascensioni' o 'apocalissi': "non è un viaggio attraverso i livelli del cielo né un giro per i luoghi dove riposano i giusti e dove sono pu-

## TESTAMENTO DI ABRAMO, VERSIONE BREVE

Brevissima sintesi del testo - rapporto con la Scrittura, interpretazioni allegoriche, affinità con le opere di stampo mistico – completezza dell'escatologia individuale - riaffermazione della trascendenza di Dio.

---

niti gli empi", v. l'introduzione del Sanders in Charlesworth pagg. 871-880.

"[Il giudizio individuale] balza in primo piano...Questo aspetto differenzia il *Testamento di Abramo* dalla tradizione antica...ma soprattutto dalla tradizione apocalittica più recente" e sarebbe ancora più accentuato nella recensione breve; "non è improbabile che TAb debba essere letto in polemica con certe opere apocalittiche"; tuttavia Tab non si discosterebbe affatto dalle posizioni del giudaismo rabbinico (necessità del pentimento, valore delle opere buone). [Tutto ciò però può rientrare benissimo in una visione universalistica non strettamente giudaica – *N.d.A.*]. "Se qualche considerazione ulteriore si può fare, essa riguarda soprattutto certe omissioni o silenzi clamorosi...non si fa mai riferimento alla legge [mosaica]...mai espressamente menzionata in nessuna delle due recensioni"...nessuna menzione del tempo...un unico accenno all'istanza monoteistica è contenuto nella recensione lunga (8:7)...non compare nessuna requisitoria contro l'idolatria"; "si segnala un'altra assenza: quella del Diavolo o Satana"; v. Ubigli in Sacchi Vol. 4 pagg. 29-34. Ma non mancano elementi in comune con il giudaismo: un "aldilà differenziato rispetto allo sheol classico" già presente in 1 Enoch, e "che il giudizio fosse regolato da un criterio quantitativo è chiaramente enunciato...da rabbi Aqiba ('Tutto è previsto, ma la libertà di scelta è concessa...tutto dipende dalla quantità delle opere – se buone o cattive')". La morale di tutto il libro si condensa in un semplice principio: "se il giudizio fosse concepito in termini rigorosamente quantitativi o di merito, ne conseguirebbe che c'è poca o nessuna speranza di salvezza per l'uomo...All'uomo dunque non resta che pentirsi appellandosi alla misericordia di Dio", [il che avvicinerrebbe moltissimo TAb alle 'Vite' di Adamo ed Eva – in effetti, le somiglianze sono numerose, non nella forma essendo i due racconti molto diversi in superficie, ma nella sostanza sì. Il punto debole di questa chiave di lettura è la sua semplicità. Che bisogno c'era di imbastire intorno all'apocalisse tutto un lungo testo sul tema del rifiuto della

La *Versione breve del Testamento di Abramo* merita un'esponezione a parte, perché se la trama è quasi la stessa di quella lunga, ben diverso è il tono e l'impressione che lascia.<sup>340</sup> Questa recensione ha solo 14 capitoli, contro i 20 della lunga; mancano molti particolari fantastici, è più aderente al testo biblico, ma è assai più povera nel contenuto e sotto l'aspetto psicologico. Il viaggio nel luogo del giudizio non induce alcun mutamento nella coscienza di Abramo, che resta tutto d'un pezzo, puro e duro nel suo concetto della giustizia. La sua immagine è quella della scrittura canonica, quindi non mostra palese riluttanza a morire; in compenso appare più debole Michele, che confessa a Dio: "Io non oso, Signore, rivelarmi a lui (e dovergli annunciare l'imminenza della morte, come gli era stato comandato) perché egli è un tuo amico ed è un uomo giusto ed ospitale." Insomma, i meriti di Abramo, a giudizio dello stesso Michele, sono tali da giustificare le sue rimostranze a fungere da messo di morte. In effetti, questi non è mai appellato con il titolo di *arcistratega*<sup>341</sup>, quasi non si volesse porlo su un livello su-

---

morte da parte del patriarca, per circondare un messaggio tutto sommato così banale?]. Altro elemento di continuità è l'angelologia: "L'angelologia del *Testamento di Abramo* non presenta grosse novità rispetto al quadro tradizionale dell'angelologia giudaica...In entrambe le recensioni un ruolo di primo piano spetta all'arcangelo Michele, che funge da mediatore tra Dio e Abramo ed assolve la funzione di *angelus interpres*, sia in occasione del sogno premonitore d'Isacco sia durante il viaggio celeste di Abramo".

<sup>340</sup> Mi sono attenuto alla traduzione in italiano del Colafemmina, op. cit., e poi alla dissertazione di laurea di N. Mladineo.

<sup>341</sup> Sembra che questa differenza tra le due recensioni sia passata pressoché inosservata. In realtà ha la sua importanza. Il titolo di ἀρχιστράτηγος, riferito a Michele, molto attestato nei testi delle Chiese

periore. In compenso, si racconta come Michele, all'approssimarsi del tramonto, sia elevato in cielo; “infatti al tramonto tutti gli angeli adorano Dio, e Michele è il primo degli angeli”.<sup>342</sup> Rispetto alla versione “A” la scena del giudizio precede l'estinzione dei peccatori. Non vi è l'episodio della preghiera di Abramo e Michele a favore dell'anima il cui giudizio è sospeso, né Abramo ha modo di pentirsi del proprio rigorismo spietato; tutto manifesta la severità del giudizio: davanti al tribunale Adamo piange sette volte quanto ride, perché – spiega Michele - di tanto il numero di quanti si avviano a perdizione supera quello dei giusti. Al ritorno, scendendo verso la terra, Abramo vede i delitti degli uomini e invoca l'estinzione dei peccatori rivolgendosi a Michele: “Vedi quest'ingiustizia? Di

orientali, è assai poco documentato nei testi giudaici. Appare nella versione dei LXX, in Gs 5:14-15, quando l'angelo (di cui non si dice il nome) si presenta a Giosuè: ἐγὼ ἀρχιστράτηγος δυνάμειος κυρίου; appare in 2 Enoch, ma è un testo noto attraverso la versione slavonica, che così rende 'arcangelo' per influenza della tradizione bizantina. Non compare neppure nel testo croato di Oxford. Soprattutto, non compare nei MMSS del Mar Morto, dove pur ci starebbe, almeno in quelli di carattere 'militante' come i Rotoli della *Guerra*, dove Michele è il 'Principe della Luce'. Tra l'altro, ciò implica che gli autori non lo collegarono all'angelo che apparve a Giosuè. Michele è ἀρχιστράτηγος nell'Apocalisse di Giovanni, ma non vi è appellato come tale; questo attributo è relativamente tardo ed è molto probabilmente di origine cristiana; infatti, “The later copyists were presumably Christians, with the result that some Christian phraseology crept into A and a Christian doxology was added to both recensions”, v. Charlesworth Vol 2 pag. 872.

<sup>342</sup> “In quest'ora, infatti, tutti gli angeli se ne vanno dal Signore per adorarlo e offrirgli le opere degli uomini”, Apocalisse di Paolo cap. 7. Però, l'angelo che lotta con Giacobbe afferma che deve ascendere in cielo all'alba.

che scenda il fuoco dal cielo e li consumi.” Immediatamente il fuoco scese e li divorò. Questo perché il Signore aveva detto a Michele: “Se Abramo ti chiede qualcosa, ascoltalo, perché è mio amico.” In questo punto il Michele del Testamento B è ben diverso dall’Arcangelo che, nel Libro etiope di Enoch, freme per la sentenza divina contro gli angeli ribelli e osa manifestare davanti a Dio stesso il proprio giudizio, salvo doverlo accettare per obbedienza, o che afferma di pregare ogni momento per la salvezza di tutti, come nell’Apocalisse di Paolo, dove comunque il giudizio è descritto nella sua severità; Michele è un esecutore dei comandi a lui dati, salvo gli scrupoli nei confronti di Abramo, che è amico di Dio oltre che giusto. E il Signore stesso fa interrompere il viaggio di Abramo per evitare la strage, ma non gli addebita alcun peccato né lo invita a mitigare il suo senso della giustizia.<sup>343</sup> Se veramente è più recente della lunga, la recensione breve sembrerebbe una correzione non solo e non tanto degli errori per così dire formali presenti in quest’ultima (in particolare, Sara deve morire prima di Abramo per essere coerenti col testo biblico), ma dello spirito ‘lassista’ e forse troppo aperto a influssi ellenistici universalistici ‘umanitari’. Se acquista in aderenza all’interpretazione tradizionale della Scrit-

---

<sup>343</sup> Bisogna però porre attenzione a non valutare vicende e attori coinvolti in base a preconcetti moderni. I delitti visti da Abramo erano giudicati come capitali dalla legislazione giudaica e non vi sarebbe da parte sua alcun eccesso di severità personale, ma l’applicazione immediata della legge; v. N. Mladineo, *cit.*, pag. 114. Piuttosto, è da notare la subordinazione dell’angelo alla volontà di Abramo, che sembra incarnare la legge nella sua inesorabilità.

tura, perde però in profondità, riducendo la formazione del giudizio e della sentenza ad una sorta di meccanismo.<sup>344</sup>

Un approccio più attento al rapporto con la Scrittura, alle interpretazioni allegoriche e all'affinità con le opere di stampo mistico è stato seguito da N. Mladineo, *Abramo e la morte...*2014 come dissertazione di laurea. “*TestAbr* nasce da un ambiente profondamente ancorato all'interpretazione giudaica della Scrittura”; “utilizza e sottintende le interpretazioni allegoriche della Scrittura che presuppone un ambiente in contatto con la cultura e letteratura ellenistica”; “le numerose corrispondenze con il *PRE*, con il trattato *b.Hag* e con il corpus zoharico...non possono essere tralasciate<sup>345</sup>”. Ma soprattutto, TAb

---

<sup>344</sup> Vi sono diverse varianti rispetto al testo lungo. A questo si aggiunge l'intervento di Enoch, che consulta il registro delle azioni compiute per condannare un'assassina, e il timore di Abramo di non riuscire a passare attraverso la stretta porta dei giusti (allusione, forse, alla sua ricchezza, segno del benvolere divino nell'A.T. ma forse negativo per l'autore; si veda la posizione di Cristo verso la ricchezza); ma potrebbe intendersi che Abramo sperimenti la differenza tra il suo stato corporeo e quello delle anime dei trapassati – v. Mladineo pag. 103. In compenso, è più essenziale e convincente il colloquio con la Morte.

<sup>345</sup> In entrambe le recensioni, mentre Michele e Abramo si dirigono verso la sua casa, un albero parla in modo che i due viandanti lo odano. La versione più attendibile è che riveli la natura del messaggero. Secondo lo *Zohar*, l'albero di Abramo riconosceva gli ospiti muovendo i rami. Il rifiuto di Michele di cavalcare un animale da soma, il suo accompagnare Abramo, la rivelazione del mistero dall'albero parlante e, infine, l'apparizione dell'Angelo della Morte richiamano il racconto dell'insegnamento che R. Yōhānān ben Zakka'y impartì a Eleazar ben Arakh (I sec. d.C.) intorno al Carro celeste riportato in *b.Hag* 14b; il parlare degli alberi si collega alla rivelazione delle conoscenze mistiche. “In questo

“riesce a trattare tutti i temi essenziali dell’escatologia individuale: la precognizione della propria morte attraverso il veicolo dei sogni; la possibilità di ottenere il perdono dei peccati mentre si è ancora in vita; il momento della partenza nell’incontrare la Morte; il perché della separazione dell’anima dal corpo; il giudizio dell’anima; la destinazione finale attraversata per la porta larga o stretta; la promessa della risurrezione del corpo

---

caso, il *TestAbr* non si occupa solo delle esclusive speculazioni mistiche con le quali alcuni cercano di conoscere il mondo dell’aldilà, ma si tratta dell’ultima esperienza mistica, che è la morte”, v. pagg. 90-92.

Un altro punto interessante sono le lacrime di Michele (pag. 93). TAB riprende l’atto simbolico di Gen 18 – al quale si attribuiva un significato mistico – aggiungendovi il pianto di Isacco, di Abramo che ha presentimento della morte vicina e dello stesso Michele, le cui lacrime diventano pietre. Quest’ultimo particolare non troverebbe riscontro nelle fonti giudaiche antiche, il che accade invece per il pianto degli angeli che bruciò il coltello con cui Abramo stava per sacrificare Isacco (*BerR* 56,7); questa tradizione è accolta in alcuni midrashim e sarebbe attestata già in un ms del Mar Morto. Dio stesso piange per le disgrazie di Israele. Il tema dominante in queste tradizioni, come anche in *TestAbr*, è la compassione che nel cielo sentono Dio e i suoi angeli, davanti alle disgrazie dell’uomo.

Il pregio maggiore dell’indagine di Mladineo è l’individuazione degli elementi che legano la recensione breve (che ritiene prioritaria rispetto a quella lunga) al testo biblico (pagg. 32-33); lo svelamento del significato nascosto di particolari che mostra una trama sottostante strutturata su allegorie e simboli propri della tradizione giudaica postbiblica (pagg. 38-52 per quanto riguarda i tempi, 53-63 per i luoghi, 64-87 per i personaggi). Alla luce di questo studio, TAB appare assai più strettamente connesso al racconto di Gen 18-19 e alle fonti postbibliche giudaiche (con riferimenti a G. Flavio e a Filone) e in modo più profondo attraverso vie nascoste al profano.

alla fine della storia. Infine, quello che è più importante, la premura di Dio di salvare tutti gli uomini, perché li ha creati per la vita e non per la morte”. “Dio rimane sempre trascendente” e le figure esaltate come Adamo, Abele, Enoch non hanno alcuna facoltà di intercessione.

Pur alla luce dei chiarimenti offerti dall'originale lavoro del Mladineo, il senso generale di questo pseudotestamento, e in particolare la sua recensione lunga, rimane oscuro<sup>346</sup>. Non vi è

---

<sup>346</sup> Le opinioni degli studiosi rivelano divergenze su quasi ogni punto. *James* (1892) riteneva TAb un'opera cristiana scritta in Egitto nel I sec. d.C.; *Kohler* (1895) lo descriveva come una *aggadah* dell'epoca pre-talmudica e lo definì un'opera essena dai tratti mistici, inoltre rileva un “legame particolare” con il *midrash* sulla morte di Mosè; *Craigie* (1897) lo ritenne un'opera giudeo-cristiana, *Box* (1927) uno scritto giudaico di origine palestinese; *Schürer* inizialmente si espresse per un'origine cristiana, poi per una giudaico-ellenistica; *Ginzberg* (1901) non rilevò interpolazioni cristiane, salvo aggiunte in alcuni mss, concludendo infine che “non si trova un simile racconto su Abramo nella letteratura giudaica”; v. Mladineo, pagg. 13-21, anche per quanto segue della nota presente.

Più recentemente, *Turner* (1953) riafferma il carattere giudaico dello scritto e respinge l'idea di una redazione cristiana posteriore, salvo rimaneggiamenti da parte di copisti; seguendo Kohler individua altri elementi mistici, specialmente nell'esaltazione delle figure di Adamo, Abele ed Enoch. Luogo di provenienza l'Egitto, priorità della recensione breve. Secondo *Delcor* (1973) le due recensioni sarebbero redazioni indipendenti che provengono da un originale a noi sconosciuto. Scopre numerose corrispondenze con le tradizioni targumiche e midrashiche, individua l'ambiente d'origine nella comunità dei terapeuti e annovera lo scritto nella serie della letteratura giudeo-ellenistica basata sulla traduzione della LXX. *Schmidt* (1971) offre considerazioni in favore della priorità della recensione breve, che sarebbe stata scritta in ebraico in Giudea nel I sec. d.C., mentre la RL fu elaborata posteriormente in

nessuna particolare ‘rivelazione’ degna di nota, l’idea per la quale la giustizia debba essere temperata dalla misericordia è tutt’altro che originale, eppure questo scritto venne preso assai sul serio in ambito cristiano e anche giudaico.<sup>347</sup> Forse, fu proprio la sua franchezza nel trattare la morte per quel che appariva ai più – fonte di paura, per il trapasso in sé e per ciò che vie-

---

Egitto verso la fine del II. sec. o all'inizio del III sec. d.C. L’ambiente di provenienza sarebbe una sorta di ‘essenismo popolare’; in seguito, Schmidt avrebbe assunto posizioni meno definite sia in relazione alla lingua d’origine sia per l’ambiente di provenienza. Soprattutto, riconosce che le due redazioni hanno finalità differenti: *RL* tratta l’opposizione tra giustizia e misericordia, *RB* la separazione dolorosa dell’anima dal corpo, vale a dire l’incompatibilità tra la vita terrena corporale e la vita celeste spirituale. Sanders (1983) ipotizza l’origine giudaica e pone la data di redazione intorno al 100 d.C. nella Diaspora d’Egitto. Inoltre, “osserva che il *TestAbr* non rientra in nessuna delle correnti giudaiche a noi conosciute, ma che mantiene dei tratti universalistici che sfuggono a qualsiasi classificazione. [Sanders] segue l’opinione di Nickelsburg secondo la quale l’originale del *TestAbr* approssimativamente corrispondeva nel contenuto all’ordine narrativo dato nella *RL*”.

Accogliendo tale orientamento, gli studi più recenti si concentrano prevalentemente sulla *RL*. Wills (1995) ne definisce il genere letterario come una novella ellenistica; invece Munoa (1998) riprende l’idea già proposta da Kohler, Box e Turner di vedere in *TA* i tratti primitivi del misticismo giudaico. “In questa prospettiva il *TestAbr* andrebbe collocato come legame tra gli ultimi libri dell’*AT* e il grande corpus della letteratura giudaica mistica”. Recentemente, l’attenzione è stata rivolta ai tratti non convenzionali, apparentemente irrispettosi e comunque inediti, della figura di Abramo nella *RL*; per Ludlow (2002), “punto di partenza dell’autore sono gli elementi umoristici presenti soltanto nella *RL*”, per cui questa “diventa un racconto umoristico sulla morte di Abramo. A partire da questo presupposto, la *RL* viene considerata come prioritaria, mentre la *RB* sarebbe una sua rielaborazione con il tentati-

ne dopo – abbandonando speranze messianiche e nazionaliste, a farne un testo degno d’attenzione sia per quanti erano scettici o freddi verso la religione tradizionale, per i quali i risvolti comici potevano avere valore liberatorio sul momento, nella forma della versione lunga, sia per quanti vedevano la questione dal punto di vista della salvezza attraverso la rettitudine in vita

---

vo di togliere gli elementi sconcertanti della figura di Abramo...” Allison (2003) ripete le conclusioni degli studi precedenti, secondo le quali TAB è un’opera giudaica del I sec. d.C. proveniente probabilmente dall’Egitto, e concorda con Ludlow nel considerarlo [facendo riferimento soprattutto a RL] in origine una semplice ‘parodia’ per divertire gli ascoltatori. Secondo Reed (2009), TAB sarebbe stato concepito per schernire intenzionalmente la figura di Abramo, sotto l’influenza della satira romana. Scostandosi da questo filone di indagini centrato sulla forma letteraria, Mirguet (2010) riprende l’analisi della struttura narrativa della RB: questa metterebbe in luce l’attaccamento al corpo e la difficoltà [o piuttosto il timore] di abbandonarlo al momento della morte [a questo proposito, si potrebbe pensare ad un parallelo con la *Storia di Giuseppe il falegname*, nel quale il tema del timore della morte ha una parte centrale]. “Le due recensioni, dunque, pur partendo dalla stessa storia, avrebbero due divergenti motivazioni letterarie e filosofiche”.

La questione della priorità è tuttora irrisolta; “In the absence of any textual witness to the long recension from the first millennium CE and in the light of the Sahidic version of the T. Ab. which is now dated to the fourth century CE, it is difficult to argue that the long Greek recension should be viewed as original.; v. K. M. Heide, *The Coptic, Arabic, and Ethiopic Versions of the Testament of Abraham* ecc. in “*Non-canonical Religious Texts in Early Judaism and Early Christianity* 2012, pag. 65.

<sup>347</sup> “È probabile che il testo fosse utilizzato come omelia sinagogale, analogamente a quanto attestato in ambito cristiano-bizantino dove conobbe un grande successo, tanto da essere attribuito in alcuni manoscritti a Giovanni Crisostomo e ad Esichio il Sinaita, e dove veniva letto

o la comprendevano nella riflessione sul corpo come ostacolo alla liberazione dell'anima, secondo il concetto dei pitagorici e dei misteri per cui il corpo è la tomba dell'anima; ma non si poteva dirlo così esplicitamente (era opportuno far filtrare il messaggio nelle forme del raccontare giudaico): Abramo non ne è consapevole e, forse, l'autore pensava che, non essendolo gli ebrei in generale, un racconto non convenzionale del transito del patriarca poteva indurre alla riflessione. O, al contrario,

---

nell'ultima domenica di Avvento, memoria dei santi padri"; v. S. Chialà, *Riletture* cit. pag. 243. Non è chiaro però a quale recensione si riferisce, date le loro differenze di senso e di contenuto.

Ma la traccia più consistente della sua influenza sull'ebraismo medievale si trova nei *midrashim* sulla morte di Mosè, il cui rifiuto di morire è sviluppata specialmente a partire da *Sifre (al Deuteronomio)* dove Mosè rimanda indietro l'Angelo della Morte; questi è respinto da Dio a Mosè, non lo trova e lo cerca infine in Israele, dove gli riferiscono che 'Dio l'ha nascosto' riprendendo la vicenda di Enoch. La piena espansione del rifiuto a morire è in *Midrash Petirat Moshe*, che ha tratti in comune con TAB: Mosè rivendica i propri meriti, che sostiene essere maggiori di tutti gli altri, parallelamente alle qualità esaltate da Abramo – rettitudine, ospitalità; dopo aver chiuso le porte del cielo alle sue preghiere, Dio ordina a Gabriele di recargli l'anima di Mosè, ma l'angelo è così riluttante che deve rivolgersi a Michele (che si mette a piangere, come nella casa di Abramo in TAB) e poi a *Zagzagel*, anch'egli riluttante, e infine a Sammael, l'avversario, che viene respinto da Mosè. Abramo opponeva un netto rifiuto a seguire Michele, ponendo condizioni a Dio, che inizialmente accetta. Infine Mosè si rivolge a Dio chiedendo di non esser consegnato a Sammael, e Dio acconsente baciando la sua anima. In entrambi i testi Dio fa delle concessioni pur non retrocedendo dalla Sua decisione. Tuttavia le differenze rispetto a TAB sono numerose e profonde, e la figura di Mosè nell'opporsi al decreto divino appare in ben maggior risalto e dotata di una forza non presente nell'Abramo del testamento.

l'apertura di almeno alcuni membri delle comunità della Diaspora (l'Egitto, in particolare, per la sua complessità culturale) verso il mondo ellenistico avrebbe permesso il concepimento di un'opera che infrangendo l'immagine tradizionale del patriarca proponesse un approccio per il quale l'obiettivo della conservazione del corpo è un impedimento dal punto di vista spirituale; resta comunque l'impressione che le forme descrittive, invero irriverenti e comiche (si pensi allo spirito divoratore) adottate nella recensione lunga non siano le più adatte a veicolare un messaggio filosofico-etico sul rapporto tra corpo e anima. Se questo apocrifo è veramente di origine giudaica, una posizione del genere può essere stata, in un certo senso, segno di una crisi di coscienza all'interno soprattutto delle comunità della Diaspora meno sensibili al richiamo nazional-religioso.<sup>348</sup>

INDICE

---

<sup>348</sup> Abramo è anche il capostipite di Israele, ed è difficile pensare che un racconto sul suo transito non alluda allo stesso Israele, o a coloro che asserivano di rappresentarne l'essenza. L'autore dovrebbe aver lasciato intendere che gli atteggiamenti e gli errori di Abramo fossero caratteri collettivi, o che in qualche modo la storia raccontata riguardi una collettività che in Abramo si riconosceva. Se la *RB* – alla luce specialmente del simbolismo allegorico che sembra caratterizzarla, forse sotto l'influenza dell'opera di Filone – può ben a ragione esser considerata una riflessione attraverso immagini sulla separazione tra anima e corpo operata dalla Morte cui necessariamente la volontà resiste e sulla pazienza di Dio, è difficile riconoscere solo questo aspetto nella *RL*. Versioni diverse dovevano avere scopi e uditori – lettori diversi, testimonianze di divisioni profonde all'interno dell'ebraismo. A differenza di testi relativamente semplici per i semplici – quale potevano essere, almeno a prima vista, le Vite di Adamo ed Eva – *TAB* sfugge ad una interpretazione univoca.

## OSSERVAZIONI SUL COMPORTAMENTO DI MICHELE, DI DIO E DI ABRAMO NEL TESTAMENTO DI ABRAMO

Riguardi di Dio e di Michele verso Abramo - Michele non può eseguire il comando divino - elementi psicologici nella recensione lunga - Abramo è disobbediente - distacco del testo dalla tradizione biblica - polemica contro gli Ebrei?

Infine, qualche breve considerazione sul ruolo di Michele. Anche quando (nella versione lunga) il titolo di *arcistratega*<sup>349</sup> lo accompagna quasi in ogni occorrenza, Michele non ne assolve affatto le funzioni; il titolo si limita a proclamare l'autorevolezza, come capo degli angeli, ma non appare affatto in questa veste. Il mediatore è anche l'accompagnatore e il pedagogo, prima ancora dello psicologo. Nella maggior parte della letteratura apocrifia, è un intermediario tra il cielo e la terra, che assolve un compito assegnatogli; talvolta (non qui), emerge quasi come coscienza critica della stessa divinità pur rimanendo nell'ambito dell'obbedienza. Il Testamento di Abramo rivela però un aspetto generalmente mancante altrove, ma pervasivo in questo testo, comune a Dio e a Michele, cioè un particolare riguardo verso la creatura, lo scrupolo di prepararla all'inevitabile senza forzarne la volontà, trasmesso alla stessa Morte, che non si rivelerebbe se non fosse perché glielo chiede Abramo. L'autore doveva rivolgersi ad una comunità di raffinata sensibilità, attenta ai risvolti psicologici e alle strategie per far accettare l'inevitabile.

---

<sup>349</sup> Presumibilmente, ad opera di copisti cristiani.

Il testo, specie quello della versione lunga, lascia comunque perplessi. Il Michele del Testamento non manifesta la propria potenza, né soddisfa la sua funzione di capo delle schiere celesti; non è neppure un buon esecutore dell'incarico ricevuto, come se fosse timoroso di far male ad Abramo; deve essere rassicurato da Dio ecc, che poi fa intervenire la Morte. L'*arcistratega* deve essere sostituito dalla volgarissima Morte, con qualche sotterfugio; nella versione breve, Michele addirittura imbelletta la Morte. Più che un gran generale, sembra quasi uno psicologo *ante litteram*, che cerca di non *traumatizzare* il paziente affidatogli. E Dio stesso, che ha deciso di far morire Abramo, sembra voler far comunicare la cattiva notizia come farebbe un medico al paziente: guarda, devi morire tra poco, non ti preoccupare, farò in modo che tutto vada per il meglio, suvvia non rendere tutto più difficile. È la migliore prefigurazione dell'eutanasia che si possa trovare negli scritti giudaici o cristiani. Non stupisce affatto che questo apocrifo sia stato giudicato eretico;<sup>350</sup> specie se si consideri il contrasto con il Dio del Pentateuco, o che alcuni commentatori vi abbiano visto intenti satirici. Il mutamento profondo di mentalità, una sensibili-

---

<sup>350</sup> “Il testamento di Abramo incontrò fortuna in ambedue le recensioni, come attesta la tradizione manoscritta; sembra, tuttavia, che la forma breve sia stata più apprezzata [...] Non tutti però avevano lo stesso entusiasmo verso l'opera. Il manoscritto 'A' tramanda in una nota marginale l'avvertimento che si tratta di un'opera composta da eretici e che quindi non si è tenuti a credere. Analoghe considerazioni in altri manoscritti, così come in uno copiosamente annotato verso il 1757 dal patriarca di Costantinopoli Callinico III, che riteneva il testamento addirittura opera di maomettani”, dall'introduzione di C. Colafemmina in op.cit.

tà e un concetto della divinità e del suo rapporto con l'uomo molto lontane da quelle dell'A.T.<sup>351</sup>, e un'esaltazione dell'aspetto misericordioso e compassionevole di Dio, al limite della condiscendenza, e affermazione della Sua infinita pazienza verso l'uomo giusto (o, probabilmente, di Israele *in toto*, se Abramo lo rappresenta simbolicamente), elementi questi riconoscibili soprattutto nella recensione lunga, fanno pensare a due religioni diverse o, meglio, a una fase di transizione da una forma religiosa ad un'altra che non è più la vecchia, pur mantenendone alcune caratteristiche. Forse, si manifesta l'influenza della sofisticata letteratura ellenistica, non sempre riguardosa verso gli dei? Questo testamento in entrambe le versioni riecheggia le riflessioni sulla morte di Mosè, e non è chiaro a quale dei due spetti la priorità temporale. Certo il tema della resistenza alla morte contro la volontà di Dio non è proprio di uno scritto isolato.<sup>352</sup> La trasformazione della figura originaria di Abramo che ci presenta la recensione lunga, dal servo fedele al Signore fino al punto di sacrificare il proprio figlio, al vecchio ostinato che dopo quasi mille anni di vita terrena oppone la propria volontà contro il compiersi del destino comune,<sup>353</sup> ci

---

<sup>351</sup> "The Torah and the covenant of Israel seem to play no role"; v. Sanders in Charlesworth Vol. 1.

<sup>352</sup> Il rifiuto della morte da parte di Mosè è un tema dei *midrashim* che rielaborano Deut 34:1-4. Anche Esdra si oppone agli angeli che dovrebbero sottrargli l'anima nell'Apocalisse greca di Esdra, 6:3-26.

<sup>353</sup> "The Testament of Abraham stands apart from these texts (allude ai "testamenti" pseudepigrifi dell'A.T.) since Abraham does not lie placidly on his deathbed, imparting timeless wisdom, and dying in sublime tranquility. Furthermore, by delaying and tricking Michael, Abra-

sembra qualcosa di paradossale, di stonato, che in qualche misura coinvolge anche Michele e Dio stesso; ma cosa sappiamo dell'impatto emotivo che poteva avere sulle persone di quell'epoca, in quel luogo, e chi erano i lettori o ascoltatori? Sempre che il Testamento non contenga anche una polemica, ben mascherata all'interno della narrazione, contro il patriarca simbolo di giustizia, ma ipocrita in quanto ribelle al comune destino, per di più dopo vita lunghissima, quindi in realtà contro la mentalità prevalente che l'autore attribuisce alla comunità ebraica, o forse di una parte di essa di cui Abramo sarebbe il simbolo. I membri di questa proclamano la giustizia e l'osservanza della Legge, dimostrandosi rigorosi e severi, ma desiderano vivere a lungo e bene godendo della propria fortuna.<sup>354</sup> C'è un contrasto troppo forte, dal sapore ironico, tra il titolo di 'arcistratega' e il ruolo di Principe di Israele e quello ricoperto, di fatto, da Michele, che potrebbe essere inteso come una svalutazione dell'immagine che la comunità ebraica diceva d'averne di se medesima, in quanto popolo eletto da Dio.<sup>355</sup> Il 'Miche-

---

ham is deliberately disobeying God in order to save his own life. This is hardly the stoic behavior or the philosophical hero imparting wisdom that was so popular in testament literature. Nor is it the image of the perfectly righteous and obedient servant of God that readers might expect from a Second Temple account of the great patriarch." Questo è il severo commento del Dr. M. Simcovich, *The Portrayal of Abraham in The Testament of Abraham*, articolo pubblicato sulla rivista on-line *The Torah* nel 2013.

<sup>354</sup> Il che era ritenuto segno del favore divino, o premio per la buona condotta. V. la parabola del fariseo e del pubblicano.

<sup>355</sup> A questa interpretazione si può opporre l'influenza del Testamento di Abramo sugli scritti midrashici che trattano il rifiuto della morte da par-

le' di TAb richiama quello delle Vite, pur considerando la differenza d'ambientazione e di funzione, come angelo dedito alla cura dell'uomo. Peraltro, l'autore della versione lunga non era un buon conoscitore della Scrittura, come si evince dal fatto che antepone la morte di Abramo a quella di Sara, quindi potrebbe darsi che non fosse un giudeo (la storia di Abramo doveva essere ben nota ad ogni ebreo). Il senso della versione lunga sarebbe forse più chiaro, se l'autore fosse un cristiano che tendeva a mettere in cattiva luce certi aspetti 'farisaici' del comportamento degli ebrei, ponendo al contempo l'accento sulla infinita pazienza e tolleranza di Dio: tema comunque già presente nell'ebraismo<sup>356</sup> sin dal Pentateuco.

Forse la miglior interpretazione di questo testamento è che in Abramo siano rappresentati due personaggi, uno più vicino alla figura veterotestamentaria, testimone dell'osservanza della volontà divina, simbolo della fedeltà alla nazione e di questa a Dio, e l'altro ricondotto alla dimensione individuale dell'uomo che desidera la continuazione della vita. In questo secondo aspetto, Abramo rappresenta semplicemente il genere umano. La coesistenza dei due personaggi testimonierebbe l'innesto nella vecchia tradizione, più rigida in quanto legata all'osservanza della Legge, di una visione meno tradizionale, centrata sulla vicenda dell'uomo singolo, unitamente all'intenzione di conservare una continuità tra i due momenti e, probabilmente, di favorire il mantenimento dell'unità della comunità ebraica.

---

te di Mosè; v. l'articolo citato due note fa.

<sup>356</sup> Es 34:6, Num 14:18, Ps 85:15...

Per quanto riguarda la figura di Michele, il passaggio, parallelo e conforme al precedente, è dal Principe di Israele all'angelo psicagogo (funzione che non viene di fatto esercitata per via dell'opposizione di Abramo) e consolatore. Va detto però che la funzione primaria di Michele poteva ben essere quella di tutore, protettore, intercessore: il carattere nazional-militare – pur attestato nei MMSS del Mar Morto – non è presente in 1 Enoch e lo è scarsamente negli apocrifi giudaici.

INDICE

## TESTAMENTO DI ISACCO

Presunta origine comune dei Testamenti dei Tre Patriarchi – contenuto – tratti cristiani del testo.

I Testamenti di Abramo, Isacco e Giacobbe sembrano avere una comune origine da uno scritto giudaico del I sec. d.C proveniente dall'Egitto.<sup>357</sup> Gli ultimi due deriverebbero da quello di Abramo.<sup>358</sup> Il Testamento di Isacco ci è pervenuto nelle versioni

---

<sup>357</sup> Più che da considerazioni filologiche, il luogo d'origine sembra indicato dall'affinità nel modo di trattare certi temi (l'infinita pazienza e cura di Dio per l'uomo, la morte stessa, le funzioni degli angeli) con i testi copiti, la cui immagine del rapporto tra l'uomo e Dio è diametralmente opposta all'idea del Dio castigatore e talvolta sterminatore che appare in alcuni punti dell'A.T. Nei Testamenti dei Tre Patriarchi, la morte è un passaggio necessario affinché chi ha vissuto rettamente abbia il premio che gli spetta. La considerazione che godettero tra i cristiani per alcuni secoli ("immensely popular") e la presenza di elementi cristiani specialmente in quelli di Isacco e Giacobbe non consente di stabilire con certezza se siano di origine cristiana o ebraica; nella sua forma attuale la sua funzione nella liturgia della Chiesa Copta è di commemorare Abramo e Isacco nelle date della loro morte, per cui si potrebbe considerarlo un prodotto della Chiesa Copta; v. Sanders, in Charlesworth Vol. 1, pag. 869, e Stinespring, *ibid.* pag. 904.

<sup>358</sup> "If we now take a closer look at the *T. Isaac* and *T. Jac.*, it becomes very probable that both testaments were created and modeled after the Coptic *T. Ab.*" A differenza di quest'ultimo, essi insistono sull'importanza della commemorazione dei patriarchi nella ricorrenza di loro morte. Sulla possibilità di un testo sorgente comune, "The only source which may point to the existence of a Greek version of all three testaments is a passage from the *Constitutio apostolorum* (VI 16:3), from the latter quarter of the fourth century: 'And among the ancients also some have written apocryphal books of Moses, and Enoch, and Adam, and Isaiah,

araba, copta (boahirica e sahidica), etiopica, e potrebbe essere stato scritto in greco poco tempo dopo quello di Abramo e provenire dallo stesso ambiente.<sup>359</sup>

La vicenda è affine negli aspetti esteriori a quella del TAb, ma solo in quelli e non in tutti: vi sono passi di ispirazione cristiana, e il riferimento alla commemorazione della morte del patriarca, tipico delle festività religiose dei copti. Dio è descritto come “Compassionevole, misericordioso” [2:1],<sup>360</sup> perfettamente compatibile con il cristianesimo dei copti e con la tradi-

---

and David, and Elijah, and of the Three Patriarchs, pernicious and repugnant to the truth.' " È una testimonianza piuttosto vaga (non è chiaro chi fossero i 'tre patriarchi') e inutile per provare che esistesse una fonte comune; v. Heide, *cit.* pagg. 69-70.

<sup>359</sup> Sanders, in Charlesworth Vol. 1, pag. 904. Ma, se Heide è nel giusto, in mancanza di un testo greco comune, la data di redazione dei test. di Isacco e Giacobbe potrebbe essere più tarda: “Taking all these facts together...point to a date of composition of the Coptic testaments...after the fourth and before the ninth century”, *cit.* pag. 72. Comunque stiano le cose sotto il profilo storico, benché di giudaico vi siano – a mio parere – forse l'autore e i riferimenti ai patriarchi – mentre il resto è copto, ho ritenuto opportuno inserirlo nella rassegna degli apocrifi dove compare Michele, in parte perché proprio questo apocrifo testimonia la continuità della figura dell'Arcangelo nel passaggio dal giudaismo al cristianesimo – passaggio graduale, nel quale sopravvivono elementi formali della vecchia religione, in parte perché una certa idea di Dio come amico dell'uomo preesiste in molti passi dell'A.T, e lo stesso concetto di un Dio che giunge a salvare l'uomo attraverso il Suo figlio doveva essere in qualche misura presente già nell'ebraismo, come testimonia la stessa predicazione di Gesù, che riconosceva che la salvezza “viene dai giudei” (Gv 4:22-23).

<sup>360</sup> Mi sono basato sulla traduzione del testo arabo di W. F. Stinespring in Charlesworth Vol. 1.

zione islamica. Egli invia Michele, “il capo degli angeli” – altro elemento molto presente nella Chiesa copta, presso la quale Michele occupa un posto assai elevato – “lo stesso che aveva inviato a suo padre Abramo” [2:1] ad avvertire Isacco che la sua ora è giunta; “era abitudine d’ogni giorno che i santi angeli parlassero con lui” [un’allusione diretta ad Enoch]. Michele appare ad Isacco quasi una teofania: “Ho visto il tuo viso come se fosse quello del misericordioso Creatore” [2:3-4]. L’ Arcangelo comunica che è stato incaricato di condurlo in cielo, dove Isacco sarà in compagnia di suo padre Abramo e dei santi. “E tutti voi sarete posti al di sopra di chiunque altro nel regno dei cieli”; Abramo, Isacco, Giacobbe saranno i Patriarchi per tutte le future generazioni; “Così voi sarete padri di tutto il mondo” [2:8-9]. Inoltre, Michele si rivolge ad Isacco chiamandolo ‘padre’.

È evidente che lo spirito di questo testamento è completamente diverso da quello di Abramo. Non vi è nessun accenno al dramma della morte, che in questo caso è una esaltazione al massimo grado; si direbbe che si voglia rappresentare una trinità di origine umana che rispecchi quella divina. Questa triade rammenta Enoch, salvo che i Tre son posti anche sopra gli stessi angeli. Non si fa menzione di Adamo, Abele, Enoch nei termini del TAb. Non vi è alcuna opposizione da parte di Isacco (la cosa non avrebbe alcun senso in un contesto nel quale il trapasso dei giusti è la strada verso la beatitudine eterna), ma c’è consapevolezza che il distacco sarebbe stato doloroso per Giacobbe [3:7-16] e perciò Isacco gli spiega brevemente come tutti

i predecessori nella linea genealogica a partire da Adamo furono colti da morte, eccetto Enoch, “il perfetto”.

Tuttavia, la dipartita di Isacco non sarebbe stata imminente, come la lettera del testo suggerirebbe; passano anni nei quali diventa un maestro ascoltato da tutti, che afferma d’esser stato guarito da Dio quando era prossimo alla morte; “mi concesse l’onore che in tarda età sarei diventato un sacerdote del Signore” [4:10]. Impartisce consigli anche di ordine pratico [4:12-54] ma soprattutto etico-religioso, come farebbe un predicatore.<sup>361</sup> Un altro cambiamento brusco ha luogo terminata la predica, quando l’“angelo del Signore” – che spesso indica l’angelo che conduce il veggente nel viaggio celeste – lo porta via dalla terra. Come nel TAb, il Testamento – che però nel caso di Isacco è veramente tale – include un’ ‘apocalisse’, una rivelazione di ciò che accade nell’aldilà [5:4-32] e soprattutto il dialogo con Abramo e le parole del Signore e dello stesso Abramo [6:1-23]. Finito il Suo discorso, Dio fa chiamare da Michele (“Mio fedele servitore”) tutti gli angeli e tutti i santi e, salito sul carro dei serafini, preceduto dai cherubini, scende sulla terra. “E come furono giunti al capezzale di nostro padre Isacco, nostro padre Isacco vide il volto del Signore, *pieno di gioia per lui*, e disse ad alta voce ‘È bene che tu sia venuto, mio Signore, con

---

<sup>361</sup> Probabilmente in TIs si compongono parti diverse, assemblate lasciando intravedere la discontinuità. Il saggio predicatore avrebbe dovuto essere elevato in cielo già da qualche versetto. Nello spiegare come accostarsi a Dio, questi viene definito “incomprensibile, che non può essere indagato”, in accordo con la sensibilità islamica.

il tuo grande arcangelo Michele. È bene che tu sia venuto, Padre mio, con tutti i santi’ “.

Il transito segue gli ultimi consigli a Giacobbe in merito alla conservazione del corpo del defunto: “Tieni presente questa mia ingiunzione, che oggi stabilisco, che tu conservi il mio corpo. Non profanare l’immagine di Dio per come la tratti...” [6:33-34] e avviene quando Dio “estrasse la sua anima dal corpo e la porto con sé sul suo santo carro e salì in cielo con essa...” [7:1-2].

TIs differisce profondamente da TAB, specie dalla versione lunga, non solo per il rapporto con la morte, ma anche in relazione ai problemi etici. Per quanto riguarda il primo punto, la prospettiva è quella cristiana *tout court*, per cui la morte è il passaggio necessario verso la vita eterna. I dubbi e i timori legati alla separazione dell’anima dal corpo non ci sono in TIs, che si apre solo nei confronti del dispiacere che ne prova Giacobbe. Il problema – se c’è – è la separazione dai propri cari. Semmai può attirare l’attenzione la raccomandazione di conservare il corpo del defunto: una preoccupazione verosimilmente di matrice egizia, legata – credo – all’idea della resurrezione del corpo, giustificata dall’idea che anche il corpo fa parte dell’immagine di Dio, e in qualche modo persistente nella tradizione cristiana di inumare i corpi dei defunti anziché bruciarli o altro. Per il secondo: non c’è nessuna contrapposizione esplicita tra una visione ‘rigida’ della giustizia e una più misericordiosa; Dio è rappresentato come compassionevole – ma l’inferno c’è, per i peccatori; tuttavia non è detto che ciascuno

di loro debba rimanervi per sempre: “Finché il Dio della misericordia non diventi misericordioso e abbia pietà di loro”, secondo l’angelo che accompagna Isacco nella salita al cielo [5:32]. Dio stesso scende a raccogliere l’anima di Isacco, non invia nessuno allo scopo.<sup>362</sup>

#### INDICE

---

<sup>362</sup> Simbolicamente, questo atto – oltre ad affermare l’idea che l’uomo sia particolarmente amato da Dio – è anche una inversione dell’idea che la Presenza di Dio avesse abbandonato la terra per sempre, v. 3 Enoch 5:10-14. L’assunzione in Cielo dei Tre Patriarchi ricorda l’*angelificazione* di Enoch, sia pure in una forma diversa; ma TIs afferma esplicitamente che la loro sede celeste sarà al di sopra di tutti. Si direbbe che il significato della loro elevazione sia un duplicato dell’esaltazione di Enoch in *Mēṭaṭrōn* (o di altre, come di Melchisedec e poi di Maria Vergine) in modo da raffigurare il principio trinitario. Non si vede altro senso simbolico, nel raggruppare i tre patriarchi, se non nell’intenzione di rispecchiare in forma umana la Trinità divina. È altresì possibile – anzi probabile – che TIs fosse concepito come una ‘correzione’ o piuttosto una integrazione di Tab, volta a chiarire specialmente il significato della morte. Su questo punto, in un certo senso TIs oltrepassa l’idea della morte personificata in un angelo come nell’ *Investitura di Abbadon* – una delle tre *Institutiones* della Chiesa copta – per trasformarla in una elevazione operata da Dio stesso, ma si deve tener presente che si tratta di un destino specialissimo, di cui non vi è traccia in altri luoghi né dell’ A.T. né del N.T., ma nei transiti (di Giuseppe, di Maria) di ispirazione cristiana, o *Dormizioni* come anche son definiti.

L’intenzione di integrare il TAB può anche esser letta – sempre se si intende TIs come un testo cristiano – interpretando Abramo come testimone e simbolo dell’*antico patto*, e Isacco di quello nuovo. Inoltre, simbolicamente Isacco è in relazione con il sacrificio di Cristo – anche se quello di Isacco fu impedito – e non solo; vi è stata e vi è tuttora una vastissima riflessione sul tema, né l’affinità simbolica doveva essere sfuggita ai primi cristiani, specie in Egitto, dove l’interpretazione allego-

## TESTAMENTO DI GIACOBBE

Il *Testamento di Giacobbe*, il terzo dei testamenti dei Tre Patriarchi, segue lo stesso schema degli altri due; è un testo cop-to più breve di quello di Isacco. Secondo J. H. Charlesworth sarebbe un ampliamento midrashico di una parte del Genesi (v. *The Pseudepigrapha and Modern Research*, p. 132, cit. da C.K.

---

rica di Filone doveva aver lasciato tracce profonde.

Anche una analisi superficiale del testo mostra come sia composto di più parti, direi assemblate opportunamente. La prima parte contiene l'annuncio della morte; potrebbe anche essere presa da TAb. Segue un'omelia pronunciata da un Isacco che vive in santità, e per questo autorevole (allusione al prestigio di cui godettero gli asceti in Egitto; si veda la *Vita di Pacomio*); la successiva visione richiama quelle apocalis-si con pene infernali e serve principalmente per far comparire Abramo (la continuità con la forma antica della fede) e soprattutto per far esal-tare Isacco da Dio stesso senza abbassare Abramo, anzi con riferimenti all' A.T. (la citazione di Isaia, il Carro) e alla tradizione giudaica (Miche-le). È chiaro che l'affermazione di continuità con l' A.T. esige vi siano ri-ferimenti veterotestamentari originariamente 'giudaici', ma il senso ge-nerale del testo è cristiano. Non si tratta – mi sembra – di interpolazio-ni soltanto, ma dello schema generale. Inoltre, un TIs 'giudaico' copia o ispirato a quello di Abramo non avrebbe senso, essendo Abramo e Mo-sè i riferimenti essenziali del giudaismo. Ha senso solo se reca elementi di novità sostanziali. Si noti che entrambi sono conservati nella predica-zione di Gesù Cristo (che è giudaismo), esplicito nel confermare la Leg-ge. In questi 'testamenti' la legge non c'è proprio (si potrebbe ricono-scerla nel rigorismo di Abramo, che Dio *non* approva); siamo già – per esser cauti – ai *margini* dell'ebraismo, concedendo che in Egitto assu-messe un carattere speciale. A questo punto, che l'autore fosse un giu-deo 'etnico' e che fosse ancora ben accolto nella sua comunità perde di importanza: nella più prudente valutazione, sia TAb, ma soprattutto TIs, vanno ben oltre la stessa posizione di Gesù Cristo rispetto al giudaismo.

Stockhausen, *Mose's Veil and the Glory of the New Covenant*, 1989 e da altri). Anche qui Dio scende dal cielo, “accompagnato da Michele e Gabriele e da molte legioni di angeli, che Lo precedevano cantando.” Seguono il racconto delle imprese di Giacobbe, e le sue raccomandazioni ai figli.

#### INDICE

---

Alcuni altri punti meritano attenzione. Rivolgendosi ad Isacco, Michele lo chiama ‘padre’; ora, può essere solo una forma di particolare rispetto, ma nelle tradizioni giudaiche questo termine si rivolge ad un superiore. Nelle stesse tradizioni (in particolare, in quella rabbinica) si afferma che l’Uomo è il centro e fine della creazione, ma formalmente è ad Adamo che gli stessi angeli son chiamati a render omaggio, dunque TIs non sembra rientrare in tale tradizione. In TAb, Abramo è ‘amico’ di Dio; in TIs, è ‘Padre’. Questo è un appellativo tipicamente cristiano, ma si trova anche nell’ A.T. (p. es. Isa 64:7); non è una variazione solo lessicale. L’incontro con Dio potrebbe rammentare quello di Giacobbe al guado dello Iabbok; ma questi ‘lotta’ con Yahweh che gli lascia la vittoria – e infatti il testo parla di Isacco. Il contrasto è sicuramente voluto. Vi è distanza anche con la figura di Mosè, che ha colloqui frequenti con Yahweh, ma muore come chiunque altro e non è nemmeno menzionato. Non solo, ad Isacco Dio fa l’onore di scendere di persona a prelevarne l’anima. In questo punto non si tratta di evidenziare il carattere ‘liberatorio’ della morte del ‘giusto’ – tema appartenente alle culture ellenistiche – ma di sottolineare l’eccezionalità di Isacco, anche nei confronti dello stesso Abramo; ma Isacco dovrebbe essere un simbolo collettivo (quale Abramo era), e l’interpretazione più evidente è che lo fosse della comunità dei cristiani, che è salva per iniziativa di Dio stesso (Dio in Gesù scese sulla terra per liberare l’uomo dal diavolo).

In conclusione, vi sono non pochi elementi per considerare TIs come opera cristiana, ben distinta come significato da TAb.

## ASCENSIONE DI MOSÈ

Origene e la contesa di Michele con Satana per il corpo di Mosè – il serpente e il diavolo – la versione slavonica.

Il *Testamento o Ascensione di Mosè*,<sup>363</sup> è citato da Origene e altri.<sup>364</sup> Si ritiene sia un apocrifo ebraico del I sec. d.C., cui fanno riferimento diversi scrittori antichi.<sup>365</sup> Ci è pervenuto solo un incompleto manoscritto in Latino del VI secolo, che però non contiene alcun riferimento a San Michele<sup>366</sup>, tradotto da un te-

<sup>363</sup> Non è certo che questo Testamento facesse parte di uno scritto comprendente anche il racconto dell'ascensione di Mosè; di questa non si parla nel testo pervenutoci; v. J. Priest, *Testament of Moses* in Charlesworth Vol. 1, pag. 924-925.

<sup>364</sup> v. W. J. Deane, *Pseudepigrapha...* 1891.

<sup>365</sup> v. J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus S. graeca* Vol. 11, 1857 pag. 303, nota (17) *In Ascensione Moysi*.

<sup>366</sup> In un lungo e approfondito saggio sulla posizione di Origene riguardo all'Ascensione, J. Tromp (*Origenes on The Assumption of Moses in Jerusalem, Alexandria, Rome*, 2003) espone fondati dubbi sul fatto che le parole attribuite da Origene a Michele siano compatibili con l'Ascensione di Mosè, che pure doveva contenere la disputa per il possesso del corpo; Origene avrebbe piuttosto utilizzato materiali dall' *Apocalisse di Mosè* [c'è affinità con le *Vite*, quindi con l'*Apocalisse di Mosè*, per quanto riguarda l'origine del peccato e del male che ne consegue, ma anche con i racconti ebraici sulla morte di Mosè]. Questa ipotesi è rigettata nello stesso saggio: "The earlier suggestion that Origen might have mixed up the Assumption and the Apocalypse of Moses must be discarded", ma "Origen's statement that in the final part of the As. Mos., the archangel Michael was portrayed as reproaching the devil because he had inspired the serpent to induce Adam and Eve to sin, is probably correct", v. pag. 338. L' Ascensione sarebbe la parte finale perduta di uno scritto il cui scopo era quello di trasmettere gli insegna-

sto greco che a sua volta deriverebbe da un originale ebraico, mentre secondo gli antichi vi sarebbe narrata la contesa tra San Michele e Satana per il corpo di Mosè, cui fa riferimento l'Epistola di Giuda.<sup>367</sup> Dice Origene: "Et primo quidem in Genesi serpens Evam seduxisse describitur; de quo in *Ascensione Moysi*, cuius libelli meminit in epistola sua apostolus Judas,

---

menti di Mosè al successore Giosuè, secondo l'intendimento di tutti i 'testamenti'; "There is reason to believe that Christians were interested in that part in particular [l'Ascensione]: all extant citations but one refer to a scene in which the corpse of Moses was the object of a dispute between the archangel Michael and the devil. In fact, the part of the As. Mos. that has been preserved, contains little that could be useful for early Christian theologians", pag. 324.

Probabilmente, il senso del mito dell'ascensione di Mosè è di duplicare quello di Enoch. Si tenga presente che 1 Enoch è quasi certamente anteriore. Ma Enoch è suscettibile di interpretazioni non condivisibili in tutti gli ambienti ebraici, specialmente quelli più legati all'osservanza della Legge, e l'esaltazione di Mosè poteva politicamente essere una risposta. L'avversario ovvero Satana – che non è ancora il 'diavolo' come poi fu inteso – impadronendosi del corpo ne avrebbe impedito l'ascesa in cielo (tradotto: chi denigra Mosè sta dalla sua parte), ma è respinto dall'intervento di Michele (il difensore di Israele). Forse Satana si mise a citare i peccati di Mosè, e l'Arcangelo ritorse contro di lui le speciose argomentazioni da quello accampate rammentandogli d'esser stato egli stesso la causa del peccato dell'uomo. Quest'ultimo aspetto dovette interessare i Padri della Chiesa, e nello stesso tempo esaltare la figura dell'Arcangelo come difensore dell'uomo contro il diavolo. Per quanto riguarda Origene in particolare, "it appears that... the notion of the existence of a power opposing God was a matter of contention. Therefore, it is not surprising that in *De principiis*, in which Origen for the first time in history systematically expounded a Christian theology, he pays quite some attention to the reality of the devil, that is, the powers which try to incite us to sin from the very beginning of creation

Michael archangelus cum diabolo disputans de corpore Moysi, ait a diabolo inspiratum serpentem causam exstitisse praevaricationis Adae et Evae<sup>368</sup>.” L’associazione del serpente tentatore con il diavolo è una interpretazione cristiana, che giunge all’identificazione nelle immagini dell’Apocalisse di

---

(iii.2:1 ). It is in this connection that Origen quotes the As. Mos., of which he emphatically states that it was used by the apostle Jude”.

L’uomo creato da Dio sarebbe immortale, in quanto immagine del Dio immortale, e la morte è una conseguenza dell’invidia del diavolo. Le intenzioni di Dio e del diavolo sono opposte. Questa descrizione del destino dell’uomo è già presente nel giudaismo a partire dal I sec. a.C. Secondo l’autore del saggio, Origene avrebbe condiviso con Tertulliano e Giustino Martire la posizione per la quale il diavolo sarebbe stato l’ispiratore del peccato originale, quantunque il Genesi non identifichi esplicitamente in lui il serpente tentatore.

<sup>367</sup> Gd 1:9 non menziona una qualche “Ascensione di Mosè”, ma si limita ad accennare alla disputa. Origene dice solo che nella sua lettera Giuda ricorda il “piccolo libro” di Mosè, cioè farebbe riferimento a quanto narrato estesamente in un breve libro noto come “Ascensione di Mosè”.

Il significato della citazione di Michele nell’Epistola di Giuda, e nel cenno che ne fa Origene, è oscuro. Se vi possiamo leggere la conferma che l’Arcangelo è il difensore contro l’avversario, e (forse) uno dei fondamenti della sua funzione di psicagogo come il riferimento all’*ascensione* di Mosè farebbe pensare, tuttavia i dubbi restano. Né Giuda né Origene affermano che Mosè ascese in cielo grazie all’intervento di Michele. Non solo; in Giuda la disputa è solo il pretesto per criticare <sup>10</sup>*hii autem quaecumque quidem ignorant blasphemant quaecumque autem naturaliter tamquam muta animalia norunt in his corrumpuntur*, messi a confronto col v. precedente <sup>9</sup>*cum Michahel archangelus cum diabolo disputans altercetur de Mosi corpore non est ausus iudicium inferre blasphemiae sed dixit imperet tibi Dominus*, cioè coloro che, paragona-

Giovanni,<sup>369</sup> o dell'apocrifo *Vangelo di Bartolomeo* come lo è l'identificazione del diavolo con il Satana o avversario che induce in errore Davide e di cui parla il Libro di Giobbe; ma entrambe hanno origine nei miti sorti durante l'epoca del Secondo Tempio, quando si fa strada l'idea che il male del mondo e dell'uomo derivasse dalla corruzione portata sulla terra dai Vi-

---

bili per ignoranza a mute bestie, bestemmiano quando lo stesso arcangelo si guardò dal recare offesa persino al diavolo. Non è chiaro a chi precisamente Giuda si riferisse.

La testimonianza di Clemente Alessandrino (ca. 150 – ca. 215) è in realtà una traduzione latina da parte di Cassiodoro (ca. 485 – ca. 580) del suo commento all'Epistola di Giuda: riguardo al v. "*Quando Michael archangelus cum diabolo disputans, altercabatur de corpore Moysis*", scrive "hic confirmat assumptionem Moysis. Michael autem hic dicitur per propinquum nobis angelum altercabatur cum diabolo", v. Migne, S.G. Vol. 9, *Fragmenta ii - adumbrationes in epistolam Judae* - pag. 733. Il soggetto di *dicitur* e di *per propinquum nobis angelum altercabatur* sarebbe Gesù stesso (nella trad. inglese del Rev. W. Wilson troviamo la seguente interpretazione: "Egli [Gesù] è qui chiamato Michele" ecc., in *Early Christian Writings* – Clement of Alexandria, on line). Comunque sia, vi sono molte altre testimonianze sull'esistenza di una Ἀνάλεψις Μοϋσεώς, v. Migne, Vol. 11 pag. 303 n. 17.

<sup>368</sup> *De principiis* III, 2 (*De contrariis potestatibus*), par. 1, in J.-P. Migne, op. cit. pag. 303.

<sup>369</sup> "Allora apparve un altro segno nel cielo: un enorme drago rosso, con sette teste..." Ap 12:3, C.E.I. Il testo greco dice: δράκων μέγας πυρρός; 'δράκων' è il nome d'una creatura favolosa, talvolta un pesce marino, che compare nella letteratura greca già in Omero; poteva anche essere un serpente, forse rimanda all'immagine del Leviatano per la sua mostruosità.

"On many occasions, Origen's contemporary Tertullian (ca. 160-ca. - 220) simply identifies the snake of Genesis 3 with the devil...Justin Martyr († 165) also regards the serpent in paradise as the devil him-

*gilanti* caduti, o dall'invidia di Satana verso l'uomo, che avrebbe usato il Serpente allo scopo di rovinarlo (vedi le *Vite*). È l'idea per cui desiderio e invidia sono la fonte del male fatto dall'uomo.

Una versione slavonica generalmente nota come *Vita di Mosè* riporta l'episodio della contesa tra Michele e il Diavolo, cui fa riferimento l'Epistola di Giuda, Gd 1:9. Ne fornisco una traduzione approssimativa<sup>370</sup>: “Alla sua (di Mosè) morte era presente l'*arcistratega* Michele, l'*arcistratega* di Dio Onnipotente. E pure vi era il Diavolo, che insultava senza vergogna. Ed obietto<sup>371</sup> riguardo al [possesso del] corpo di Mosè, perché – così diceva – aveva ucciso un Egiziano, e sollevò alcune altre accuse. L'*arcistratega* Michele gli rispose: ‘Non sia mai’ [che tu abbia la salma]; oppure ‘Che Dio impedisca che ciò avvenga’; ‘[perché tu sei il] Diavolo [causa] d’ogni male.’ Perciò Michele non acconsentì a condannare Mosè ma, pregando la grandezza di Dio, disse: ‘Dio lo impedisca, Diavolo d’ogni male’ e, rivelandogli la sua vergognosa crudeltà, per la quale fu spodestato, l'*arcistratega* gli proibì nel nome del Signore di proclamare la grandezza di Dio (intendo: proibì al Diavolo di pretendere

---

self”...”However, the distinction between the serpent and the devil was not always completely lost. Theophilus of Antioch († 180) clearly distinguishes the devil and the serpent...”, v. Tromp, *cit.*

<sup>370</sup> Da *Житие Пророка Моисея*, trad. russa di M. V. Rozhdestvenskaya in *The Slavonic Pseudepigrapha* 2009. Una trad. inglese del prof. P. Thompson è pubblicata su [Academia.edu](http://Academia.edu)

<sup>371</sup> Qui è l'Avversario biblico, quello che fa mettere alla prova Giobbe; ma poi Michele lo definisce come causa d'ogni male, il diavolo nel senso in cui lo si intende oggi.

d'esser l'esecutore della volontà divina). E subito quel subdolo scomparve.<sup>372</sup> Anche l'apostolo Giuda lo testimonia, nella prima epistola. Perciò, i figli d'Israele non sanno tuttora che fine abbia fatto il corpo di Mosè.<sup>373</sup>»

#### INDICE

---

<sup>372</sup> La contesa è stata oggetto di molte indagini, volte a scoprirne il perché. Il *Dizionario Portatile della Bibbia* (Napoli 1759), *cit.*, alla voce "MICHELE", vi dedica non poco spazio. La prima soluzione offerta è che Michele volle far mettere il corpo di Mosè in un luogo incognito, o meglio eseguisse un ordine divino in tal senso, per timore che gl'Israeliti, avendolo veduto far tanti miracoli, non l'avessero adorato. Motivazione questa assai verosimile, che indicherebbe la disputa come traccia simbolica di una preoccupazione d'ordine religioso-politico, perché – ammesso che la questione fosse essenzialmente religiosa - avrebbe impedito il nascere d'un culto personale rivolto a un mortale, per quanto grande, a danno di quello del vero e unico Dio spirituale; in termini pratici, si sarebbe impedito che un sepolcro divenisse meta di commemorazioni, pellegrinaggi, raduni e per farla breve simbolo di opposizione politica, quasi monito permanente ai reggitori del momento, e riferimento per i seguaci, gli scontenti ecc., come spesso è successo. La seconda – sostenuta, dice il Dizionario, da Ecumenio ed altri - è che il Demonio per spirito di contraddizione s'opponesse all'Arcangelo, per impedire la sepoltura di Mosè in quanto ne sarebbe stato indegno, adducendo allo scopo pretesti a suo carico, come l'uccisione d'un Egizio.

S'è pure riflettuto sul fatto che Michele non abbia maledetto il diavolo, ma si sia limitato a dirgli: "imperet tibi Deus" ovvero ti comandi Iddio, oppure "inrepet te Deus", ti confonda Iddio. Comunque sia, attraverso la lettera di Giuda – testo canonico – la figura di Michele come protettore e difensore dagli attacchi del diavolo ebbe una conferma autorevole.

L'interpretazione per cui il corpo di Mosè dovesse esser seppellito in luogo segreto, per impedire il sorgere di qualche culto idolatrico come

## APOCRIFO DI GEREMIA (STORIA DELLA CATTIVITÀ BABILONESE)

Introduzione – Michele spinge Nabucodonosor contro Giuda e lo consacra sovrano legittimo – Michele annuncia la prossima fine della cattività babilonese – Ciro riconosce il Dio di Abramo e libera Israele.

---

quello del Serpente nel deserto, è condivisa anche da ecclesiastici; v. p.es. Michael J. Deane, teologo e rettore di Ashen nell'Essex (1823-1895): *The Assumption of Moses in Pseudepigrapha*, 1891.

Tuttavia, potremmo dare una migliore spiegazione se riflettiamo sul 'corpo' di Mosè, sempre avendo presente che vi era, all'origine di questo scritto, l'intenzione di difenderne l'opera e l'eredità. Simbolicamente, il 'corpo' di Mosè poteva essere un'immagine della Legge, e più ancora dell'identità giudaica. Non è chiaro se Giuda si riferisca proprio allo scritto noto come 'Ascensione di Mosè': forse si riferiva solo alla leggenda della contesa per il corpo, che doveva essere nota in epoca tannaitica (I – II sec. d.C.). Michele è il difensore di Israele, ma in questo contesto protegge l'identità nazionale realizzata nella Legge. Quindi – a prescindere da quale fosse l'effettiva conclusione di questa Ascensione – potremmo darne la seguente interpretazione: contro i tentativi di sminuire o rilevare l'insufficienza della Legge e della tradizione mosaica, e per difendere l'identità e l'integrità della nazione, Michele (il tutore collettivo dell'identità nazionale) conserva il corpo di Mosè (la tradizione mosaica) contro il diavolo (i nemici di Israele, interni ed esterni).

<sup>373</sup> Questo racconto manca in qualcosa. Se si vuol narrare che Mosè ascese al cielo, e che vi fosse portato da Michele, ha senso che questi fosse in possesso di anima e corpo; l'uomo è completo in quanto unione di entrambi. La fede nella resurrezione dei corpi fa parte di questo modo di pensare. Impadronendosi del corpo, l'avversario avrebbe impedito l'ascensione di Mosè; Michele era presente alla sua morte per accompagnarlo in cielo. Se è così, Mosè sarebbe stato equiparato a Enoch, il che simbolicamente avrebbe significato che la sapienza attribuita a Enoch non fosse superiore alla Legge. Il problema, con questa chiave di lettura,

Non è chiaro a quale epoca risalga la sua composizione, potendo variare a seconda degli studiosi dagli ultimi decenni del I sec. a.C. fino ai primi secoli del medio evo.<sup>374</sup> Lo sfondo e i personaggi sono giudaici, ma studiosi lo ritengono opera cristiana. La vicenda si svolge al tempo di re Sedecia, l'ultimo re

---

è che si contraddice quanto detto in Deut 34: <sup>5</sup>“Mortuusque est ibi Moyses servus Domini, in terra Moab, jubente Domino: <sup>6</sup>et sepelivit eum in valle terrae Moab contra Phogor: et non cognovit homo sepulchrum ejus usque in praesentem diem” secondo la Vulgata; “Fu sepolto nella valle, nel paese di Moab, di fronte a Bet-Peor; nessuno fino ad oggi ha saputo dove sia la sua tomba” secondo la CEI. E secondo la NIV: <sup>5</sup>“And Moses the servant of the LORD died there in Moab, as the LORD had said. <sup>6</sup>He buried him in Moab, in the valley opposite Beth Peor, but to this day no one knows where his grave is.” Come si vede, la versione CEI intende che la frase ‘Dio seppellì Mosè’ significhi che non si sappia o non si tramandi chi l’abbia fatto. Ma se la contesa non si conclude con l’ascensione, che è contro la lettera della Scrittura, non si comprende l’origine del titolo, e il senso del racconto si fa oscuro. Eppure, la rappresentazione dell’Arcangelo che difende l’anima del defunto contro il diavolo potrebbe ben avere origine in una leggenda del genere, che ha un appoggio nella canonica Lettera di Giuda.

<sup>374</sup> Datazione e provenienza sono discusse in Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* ecc. 1981 e K.H. Kuhn, *A Coptic Jeremiah Apocryphon* 1970; una traduzione francese della versione copta fu pubblicata da E. Amélineau, *Contes et romances de l’Égypte chrétienne*, 1888. V. anche Wikipedia, “History of Captivity in Babylon”. La traduzione di A. Mingana con il commento di R. Harris fu pubblicata in *Woodbroke Studies* vol. I, 1927. Secondo lo Harris, questo pseudo-Geremia sarebbe un testo cristiano siriano, tradotto in un Arabo “popolare” ma scritto in caratteri siriani, forse derivato da un originale greco. Sebbene il testo pervenutoci sia cristiano, secondo A. Marmorstein (v. Kuhn) la fonte originaria sarebbe giudaica, successivamente alterata in

di Giuda prima della conquista di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor nel 586 a.C., che l'autore interpreta come un castigo di Dio per l'empietà del re<sup>375</sup> e del popolo, alla quale il profeta Geremia invano si opponeva, né vengono accolte le sue invocazioni perché la città sia risparmiata.<sup>376</sup> A fronte delle preghiere di Geremia, Dio propone tre alternative: inviare Sata-

---

senso cristiano. La redazione di apocalissi attribuite a Geremia o a Baruch si prolungò fin addentro il medioevo, in risposta al sorgere dell'Islam. Si è pronunciato decisamente a favore di una matrice ebraica, con scarse interpolazioni cristiane, P. Piovaneli (*In Praise of 'The Default Position'...*2007, pubbl. su Academia.edu), nel quadro di un punto di vista generale per il quale opere pseudepigrafiche giudaiche dell'era del Secondo Tempio sono state conservate solo attraverso versioni rimaneggiate e tradizioni manoscritte cristiane della tarda antichità o medioevali: "it is still possible to discover authentic Second Temple Jewish Pseudepigrapha in Christian medieval manuscripts; this is precisely the case with the *Coptic Jeremiah Apocryphon*" [= la Storia della cattività babilonese], in riferimento al quale così si esprime: "It should be stressed that the text bears almost no trace of Christian influence, the only exception being a manifestly secondary interpolation inserted into the middle of Jeremiah's address to the cornerstone of the Temple (ch. 28).<sup>26</sup> Throughout the rest of the story, neither Jeremiah nor any other character makes any Christological prophetic statements". La questione dell'origine – giudaica o cristiana – non è oziosa nel caso di questo apocrifo, per la parte assai notevole (e apparentemente sconcertante) che vi svolgono Nabucodonosor e Michele.

<sup>375</sup> Il re avrebbe destinato il Tempio al culto di Baal e di Zeus; il popolo, da parte sua, considerava Geremia un portatore di sventura.

<sup>376</sup> All'ultimo appello di Geremia, Dio risponde di prendere una lampada e di cercare – se pur c'era – un solo uomo onesto, affinché salvasse la città per risparmiarlo. Una fusione della figura di Abramo con quella di Diogene, nota R. Harris, op.cit.

naele<sup>377</sup>, “angelo dell’Ira divina”, lo sterminatore che non lascerebbe vivo nessuno; o gettare il paese nella siccità e nella carestia; o, infine, suscitare Nabucodonosor contro Giuda, e far deportare la popolazione a Babilonia. E Geremia: “Se Tu ordinassi la loro la deportazione a Babilonia per mezzo di Nabucodonosor, facendo questo saresti come un padre che castiga i figli [per correggerli], o un padrone [che castiga] i suoi servi.” Dio stesso, quindi, lascia che il Suo profeta abbia parte nelle Sue decisioni. La funzione, per così dire, pedagogica e salvifica del castigo divino è propria e quasi peculiare dell’ideologia giudaica<sup>378</sup>, che l’ha trasmessa al cristianesimo. Dio invia Michele “il capo degli angeli” a Nabucodonosor<sup>379</sup>, *che raggiunge la notte stessa*<sup>380</sup> e, quando questi “si svegliò dal sonno e vide l’angelo del Signore dagli occhi brillanti come la stella del mattino, con

---

<sup>377</sup> “L’Avversario”, qui nella veste di grande punitore degli empi, come strumento della volontà divina.

<sup>378</sup> V. Ps 38:12; Is 3:5.

<sup>379</sup> La leggenda narrata nel presente apocrifo è solitamente ritenuta d’origine ebraica, ma vi sono differenze di non poco conto rispetto alla Scrittura (p.es. Ciro è descritto come un generale di Nabucodonosor) e la consacrazione del re caldeo da parte di Michele appare strana, a dir poco, mentre è comprensibile che Ciro (quello vero) fosse stato definito ‘Unto’ del Signore (Is 45:1 e segg.). Probabilmente si tratta di una sovrapposizione o confusione tra i due monarchi, ma giustificata dal riguardo che Dio stesso dimostra a entrambi come strumenti della Sua volontà.

Nella letteratura rabbinica, Michele avrebbe cercato d’impedire la deportazione in Babilonia e la distruzione del Tempio rivolgendosi a Dio, che avrebbe respinto le sue preghiere semplicemente rispondendo “Michele, il tuo popolo ha peccato”; v. *Yoma 77a*, cit. in *JewishEncyclopedia* alla voce “Michael”.

la lancia nella mano, i fianchi cinti dalla spada, i piedi coperti da ottone lustrato a lucido,<sup>381</sup> la parola che incute terrore, gli disse: ‘Guai a me, o mio padrone, perché mai ho visto uno uguale a te [...] Sei tu forse il Dio che distese il cielo e stabilì la terra, e formò ogni cosa?’ Al che Michele risponde: “Io non sono Dio, ma un Suo servitore. Io sono uno dei sette angeli che stanno davanti al trono del Signore Iddio,<sup>382</sup> ed ecco ciò che dice il Signore Iddio...”, quindi espone a Nabucodonosor ciò che deve fare della Giudea, ma lo avverte: “mostra misericordia verso di loro” dopo la deportazione, in linea col carattere misericordioso dell’Arcangelo. Le parole che l’autore dello scritto mette in bocca al re suonano strane<sup>383</sup>: “Chi è il re di Ba-

---

<sup>380</sup> Sembra che gli autori antichi applichino alle potenze celesti e alle creature terrene le stesse categorie dello spazio e del tempo. Michele impiega del tempo per giungere a Babilonia; è solo più veloce degli esseri terrestri.

<sup>381</sup> L’Immagine richiama l’iconografia bizantina. Non è detto che l’inserimento di Michele nella vicenda sia di origine cristiana, dato che la sua funzione di sacerdote celeste era propria della tradizione giudaica, e nemmeno si deve escludere che questa rappresentazione non fosse presente agli ebrei del Secondo Tempio; Michele è un alto dignitario già nel libro di Daniele (ὁ ἄρχων ὁ μέγας in LXX Dan 12:1).

<sup>382</sup> V. Tb 12:15, che però attribuisce la frase a Raffaele. I sette spiriti che stanno davanti al trono di Dio sono nominati anche in Ap 1:4. L’espressione “sette spiriti di Dio” compare anche in Ap 3:1, 4:5 e 5:6. Inoltre Is 11:2 dice “Lo Spirito dell’Eterno riposerà su lui: spirito di sapienza e d’intelligenza, spirito di consiglio e di potenza, spirito di conoscenza e di timore dell’Eterno.”

<sup>383</sup> L’immagine che la Scrittura offre di Nabucodonosor II non è affatto negativa, nonostante fosse il distruttore del regno di Giuda; anzi proprio per quello. In Ezechiele il re caldeo opera come strumento di Dio: “Farò

bilonia, e chi è Nabucodonosor di fronte al popolo di Dio, l'Altissimo?" chiede costernato; ma Michele risponde: "Tutto questo è vero (riferendosi alle vittorie d'Israele contro i popoli nemici). Ogni popolo che osservi i comandamenti di Dio, nessuno potrà sopraffarlo; ma se trasgredisce i Suoi comandamenti e la Sua legge, Egli lo consegna nelle mani dei suoi nemici [...] Ora, questo popolo ha peccato, prevaricato, e aumentato la propria iniquità; sorgi tu, dunque, e distruggili, ché possano conoscere che Dio solo resta, sempre e per sempre.<sup>384</sup>" Quand'ebbe

---

cessare il tumultuare dell'Egitto per mezzo di Nabucodonosor re di Babilonia", Ez 30:10. In Daniele, benedice ed esalta pubblicamente il Dio di Shadrach, Meshach e Abednego, Dan 3:91-100, e poi glorifica l'Altissimo, il Re del Cielo in Dan 4: 31-33. Nella Scrittura, Dio stesso suscita N. contro Giuda: "1 Durante il suo regno, Nabucodonosor re di Babilonia gli mosse guerra; loiakim gli fu sottomesso per tre anni, poi gli si ribellò. 2 Il Signore mandò contro di lui bande armate di Caldei, di Aramei, di Moabiti e di Ammoniti; le mandò in Giuda per annientarlo, secondo la parola che il Signore aveva pronunziata per mezzo dei suoi servi, i profeti. 3 Ciò avvenne in Giuda solo per volere del Signore, che volle allontanarlo dalla sua presenza a causa del peccato di Manasse, per tutto ciò che aveva fatto, 4 e anche a causa del sangue innocente versato quando aveva riempito di sangue innocente Gerusalemme; per questo il Signore non volle placarsi." 2 Re 24:1-4, vers. C.E.I. Vedi anche Ger 21:1-10 e 2 Cr 36. Questo atteggiamento è tradizionalmente conseguente al ruolo da Dio stesso assegnato a N., ma potrebbe indicare che le condizioni di vita degli Ebrei in Babilonia dovevano essere buone o almeno accettabili, come si può dedurre dal fatto che molti di loro vi rimasero anche dopo il permesso, che Ciro concesse, di tornare in Giudea.

<sup>384</sup> Il punto di vista espresso è coerente con l'idea che il Dio nazionale sia il Dio supremo, perciò stesso vincitore sempre e ovunque. Le sconfitte della nazione vanno attribuite alla Sua volontà, che è quella di ricondurre il popolo sulla retta via. Interpretare il disastro nazionale come

finito, Michele protese la mano e *lo consacrò*,<sup>385</sup> lo fortificò [nell'animo] contro il popolo (gli Ebrei) e salì in Cielo.”<sup>386</sup>

La trama del testo è complessa; mi limito alle ulteriori comparse di Michele.

Alla fine del periodo di cattività in Babilonia, settant'anni dopo la deportazione, Michele quale sacerdote, inviato da Dio

---

un castigo divino è quindi una soluzione, che aiuta a mantenere l'unità religiosa e nazionale contro forze disgregatrici, specie quelle di origine interna, orientate verso altri culti. Peraltro, era facile individuare nei peccati la causa dei disastri nazionali, specie se tra il popolo si fossero diffuse pratiche idolatriche, e potrebbe pur essere che la disunione interna abbia indebolito le capacità difensive dei regni di Israele prima, e Giuda poi, per quanto è chiaro che – peccati o no – il piccolo stato dei Giudei non potesse reggere un confronto militare con un impero. Resta nell'ombra se tutto ciò implicasse un qualche senso collettivo di colpa, o se fosse una sorta di espediente elaborato da quanti avevano un ruolo di guida, di riferimento morale e ideologico. Non si può escludere che la volontà di Yahweh raffiguri tendenze contrarie all'istituzione del regno stesso. La Scrittura reca in più punti indicazioni della riluttanza di Yahweh allo stabilirsi di un re, giustificata p. es. dal comportamento di Salomone nei suoi ultimi anni, possibile nel caso dell'instaurarsi di un forte potere politico più interessato all'autoconservazione che al rispetto del culto; quest'ultimo poteva essere indebolito dall'opportunità di stringere alleanze con potentati (tutti) seguaci di altri dei. Ciò avrebbe provocato divisioni interne ecc., il tutto sarebbe stato raccolto nella categoria del 'peccato'.

<sup>385</sup> Infatti d'ora in poi Nabucodonosor agisce come sovrano legittimo del popolo di Giudea, e Michele opera conformemente alla sua funzione di Principe d'Israele.

<sup>386</sup> A questo punto si inserisce un episodio che ricorda da vicino quanto detto nel Vangelo di Matteo, 27:19 a proposito della moglie di Pilato, turbata da un sogno riguardante Gesù. La moglie di Nabucodonosor pure esprime i propri timori, informata però dal re stesso. È evidente

stesso per le loro preghiere, officia il sacrificio offerto da tre giovani, Ezra figlio di Yaratha, Daniele figlio di Betariah, ed Ezechiele figlio di Buzi,<sup>387</sup> ai quali Dio aveva rivolto la parola, e che profetizzavano in Babilonia.

È inviato nella terra dei Caldei per liberare il popolo e dal profeta Geremia, che in una camera sepolcrale piange sui peccati del popolo, per annunciargli la decisione divina di porre fine alla cattività degli Ebrei. Il profeta, riconoscendolo, è rincuorato dalla sua apparizione e gli chiede: “Dove sei stato tu [finora], che non mi sei apparso fino ad oggi, mentre sono in pena per il mio popolo come [lo sarebbe] un padre con i suoi figli?”, al che Michele risponde: “Io sono qui davanti a te in questo giorno, per salvare il tuo popolo, perché sono stato mandato per questo scopo, per soddisfare la tua preghiera, che è stata accet-

---

l'associazione di Cristo al popolo di Giuda, protetto da Dio; questo passo, a mio avviso, risale a un periodo in cui Cristiani ed Ebrei mantenevano buone relazioni, cioè al I o II sec. d.C. Ma anche il comportamento di Nabucodonosor sembra riflettere quello del Pilato di una certa tradizione cristiana che lo vedeva come “un cristiano nel cuore”. Ciò che pare emergere è una visione in stile giudaico che accoglie riferimenti al N.T. integrandoli in una sintesi di significati cristiani in forme narrative giudaiche, e che ribadisce la fede nella restaurazione del popolo d'Israele come nazione e come popolo del vero Dio, il che potrebbe bene adattarsi al periodo compreso tra il 70 d.C. e la catastrofe finale del 135 d.C. La durata di settanta anni della cattività babilonese potrebbe riflettere le attese dell'autore sul tempo d'attesa per la liberazione.

<sup>387</sup> Ezechiele nacque intorno al 622 a.C., Esdra intorno al 480 a.C.; solo Daniele, in base al racconto biblico, poteva essere in vita al tempo della conquista di Babilonia da parte di Ciro nel 539 a.C.

tata.<sup>388</sup> Giunto a Babilonia, assume forma umana e, presentandosi come un ebreo, annuncia agli Ebrei la fine della cattività: “Avete lavorato abbastanza;<sup>389</sup> andate ora dal vostro padre Geremia,<sup>390</sup> perché Dio vi ha salvati dalle vostre fatiche.” Il re Ciro, successore di Nabucodonosor, si oppone inizialmente alle richieste di Geremia di liberare gli Ebrei; segue la punizione divina per il suo rifiuto, finché Ciro deve cedere, come nel racconto delle piaghe d’Egitto. Ma, a differenza del Faraone, Ciro ed Emesis suo consigliere riconoscono il Dio di Abramo e dei patriarchi e di Israele, e accettano di liberare gli Ebrei.<sup>391</sup>

---

<sup>388</sup> Sembra che Dio non fissi durate prestabilite ai tempi della storia terrena. La preghiera del profeta è stata accolta, e Michele si limita a darne notizia. Anche i moniti che Dio intende rivolgere ai Caldei perché non s’oppongano alla partenza degli Ebrei fanno pensare che la realizzazione della Sua volontà proceda secondo le circostanze della storia umana, come anche in tutti i casi in cui Dio manifesta il suo volere. Questo non è accolto immediatamente, ma è comunque ciò che avverrà, solo che il modo in cui si realizzerà dipenderà dalla risposta degli uomini.

<sup>389</sup> Il lavoro era considerato un’attività servile.

<sup>390</sup> Lo scorrere del tempo nella letteratura biblica e apocrifia non rispetta gli schemi ordinari. I patriarchi vivono secoli; secondo il nostro autore, la vita di Geremia copre circa un secolo. Al momento della liberazione, governa Ciro che però è il nome del generale che Nabucodonosor inviò contro Giuda. Più che personaggi storici, i protagonisti sono figure mitiche, che rappresentano il Profeta, il Messaggero-Mediatore, il Re ecc. in un tempo dilatato.

<sup>391</sup> Non può sfuggire che questo pseudo-Geremia offra una visione ottimistica della vicenda; alla fine Israele è liberato, i peccati sono stati lavati, gli stessi re sono strumenti della volontà divina o comunque finiscono per riconoscerla; non c’è traccia dell’idea di un castigo eterno, né ci si preoccupa del destino individuale; tutta la storia riguarda il popolo, e il destino dell’individuo si fonde in quello del popolo, guidato dal profeta. Non c’è

L'*aggadah* concorda con l'apocrifo nel descrivere Nabucodonosor come strumento di Dio per distruggere Gerusalemme: "Per diciotto anni ogni giorno risuonava una voce celeste nel palazzo di Nabucodonosor, dicendo: 'O schiavo malvagio, vai e distruggi la casa del tuo Signore, perché i suoi figli non ascoltano.'"<sup>392</sup> Il Re è perplesso e non sa decidersi, finché "Si decise ad attaccare la Città Santa solo quando Dio stesso gli ebbe mostrato come aveva legato le mani dell'arcangelo Michele, il patrono degli ebrei, dietro la sua schiena, in modo da renderlo

---

un Messia, né truculente guerre di liberazione, né un paradiso ultraterreno, ma la reintegrazione del giusto rapporto tra il popolo e il suo Dio, compromesso come al solito dai 'peccati'. Lo stile del racconto è di impronta chiaramente giudaica, non vi è nessun esplicito riferimento al giudizio individuale o finale. Se il periodo di composizione è veramente a cavallo tra il I e il II secolo, la componente politica di questo testo sembrerebbe essere una presa di posizione antimessianica, un messaggio contro iniziative insurrezionali o comunque dirette contro l'autorità costituita; anzi se questa è identificabile in Nabucodonosor, allora sarebbe legittimata proprio da Michele, come sacerdote e principe di Israele. In termini laici, sembra un prodotto dell'idea che la nazione non metta in discussione lo stato politico attuale, che è la realizzazione del disegno divino. Si consideri, come esempio storico di questo atteggiamento, il caso di Flavio Giuseppe. L'ambientazione in Babilonia, l'evidente acquiescenza verso i monarchi (Nabucodonosor e Ciro), il tono politicamente ultramoderato farebbe pensare ad una matrice giudaica babilonese. Nelle sezioni in cui opera Michele non vi è traccia alcuna di cristianesimo; Michele agisce come tutore di Israele inviato da Dio a: 1. rimediare ai 'peccati' commessi nel regno di Giuda; 2. restaurare il culto e la nazione stessa. Sono tratti essenzialmente giudaici, e non c'è ragione di ritenere queste parti di origine diversa da quella giudaica in base alla lettura del testo.

<sup>392</sup> L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* Vol. 4.

incapace di portar loro aiuto'<sup>393</sup>, versione questa molto più conforme all'idea che Michele sia il difensore del popolo ebraico.

INDICE

---

<sup>393</sup> Riferimenti in Vol. 6, pag. 391, nn. 24-25.

L'impotenza dell'Arcangelo ricorda quella di Dio in 3 Enoch, attraverso la figura della mano impedita ad agire.

## TERZO LIBRO DI BARUCH

Introduzione – peculiarità di 3 Baruch – il viaggio celeste di Baruch – il Giardino, la pianta della vite e l'origine del male – discesa di Michele – le buone opere degli uomini offerte in sacrificio a Dio – forte presenza di caratteri cristiani.

Nel *Terzo Libro di Baruch* Michele compare più volte. Si tratta di uno pseudepigrafo redatto in un'epoca imprecisata tra la conquista romana di Gerusalemme e il terzo sec. d.C.; non vi è accordo se l'autore fosse giudeo o cristiano.<sup>394</sup> Ci è pervenuta attraverso più manoscritti in due versioni, divergenti alquanto tra di loro, una greca e una slavonica; quest'ultima è una traduzione da un originale greco perduto. Sono state avanzate varie ipotesi sulla sua origine: si tratterebbe di un'apocalisse cristiana del II secolo, o di un'opera giudaica di ispirazione gnostica dell'inizio del II secolo, o di una revisione cristiana di un testo giudaico del II secolo, o di un testo d'ispirazione mistica della diaspora degli Ebrei del I o II secolo con qualche interpolazione cristiana; e, infine, un prodotto del giudaismo siriano. È tuttora impossibile stabilire se si tratti di un'opera cristiana che abbia impiegato fonti giudaiche, o di un'opera giudaica rielaborata in un'ottica cristiana, data la stretta correlazione tra giu-

---

<sup>394</sup> Ho seguito l'introduzione e le traduzioni dalla versione greca e da quella slavonica di H.E. Gaylord Jr. in *The Old Testament Pseudepigrapha* a cura di J.H. Charlesworth, vol. 1, 1983, la traduzione pubblicata on line dal Wesley Center for Applied Theology nel 2000, quella della recensione greco-slavonica di A. Kulik (*3 Baruch* 2010) e il saggio di A. A. Orlov (*The Flooded Arboretums* ecc.) pubbl. su [Academia.edu](http://Academia.edu).

daismo e cristianesimo dei primi due secoli.<sup>395</sup> L'influenza cristiana appare più accentuata nella versione greca rispetto a quella slavonica. Tra gli angeli, la cui presenza è pervasiva, emerge la figura di Michele, l'*arcistratega* di tutti gli angeli, come in molte altre apocalissi. Nelle versioni slavoniche sono menzionati per nome sei angeli: nella "famiglia" di manoscritti "A" sono Michele, Gabriele, Uriele, Raffaele e *Satanael* ("Avversario di Dio"), l'angelo capo dei *Guardiani* o *Vigilanti* la cui ribellione e rovina è narrata nell'Enoch etiopico e che, nell'Enoch slavonico (2 Enoch), è confinato con i suoi nel quinto cielo<sup>396</sup>; nella famiglia "B" e nella versione greca Fanuele sostituisce Uriele. Ai quattro primi arcangeli e a *Satanael* si aggiunge, in entrambe le versioni, *Sarasael*<sup>397</sup> che istruirà Noè sulla vite e sul significato del vino.

L'Apocalisse di Baruch ha influenzato in una certa misura il mondo slavo; in Occidente e nell'Oriente greco non ha lasciato traccia di qualche rilievo. Essa presenta caratteri peculiari rispetto ad altri testi, e speciali difficoltà di interpretazione. Non culmina in una teofania, l'ascesa del veggente si arresta ai cancelli dei cieli superiori. Il 'paesaggio' è differente da quello di altre apocalissi: figure di animali mitici sullo sfondo di spazi amplissimi, insistenza sulla pianta della vite e sul vino. Non vi

---

<sup>395</sup> V. l'introduzione di Gaylord in op. cit.

<sup>396</sup> Cfr. 2En 18:31 ecc. Nella versione greca è detto *Samael*, come negli scritti rabbinici e in altri apocrifi; v. Charlesworth, *cit.* pag. 658.

<sup>397</sup> Questo nome non appare in altri testi. Secondo il *Dizionario degli Angeli* di G. Davidson, è un serafino altrove chiamato *Saraqael*, v. 1 Enoch cap. 20.

è alcuna riflessione sul giudizio, individuale o finale, non si mette in discussione l'agire di Dio, né vi sono domande o recriminazioni intorno alla sorte dell'uomo, escatologia e messianismo sono ignorati, non vi è alcun riferimento alla storia di Israele, alla Legge, ai rapporti con le altre nazioni; la stessa distruzione di Gerusalemme è appena accennata all'inizio; l'origine del peccato è brevemente attribuita a un traviamiento dovuto all'inganno operato dal demonio, la ricompensa è commisurata alle azioni; l'intercessione per i peccatori non ha alcun ruolo; Michele – al di là del fatto che è costantemente presente nella seconda parte della narrazione – si limita a svolgere un compito prestabilito. Un tratto originale è che si riserva una parte alla categoria intermedia di quanti hanno operato positivamente, ma in misura insufficiente: forse, una prefigurazione del Purgatorio. Il testo è pervaso da simbolismo, *ghematria* basata su parole greche, metafore basate su somiglianze tra parole greche.<sup>398</sup>

“Quando il re Nabucodonosor conquistò Gerusalemme [...], allora io, Baruch, gridai ad alta voce e dissi: ‘Signore, come può essere che re Nabucodonosor sia stato giusto?’<sup>399</sup> (intendo:

---

<sup>398</sup> V. al riguardo Kulik, pagg. 11 e 15.

<sup>399</sup> Questa domanda merita attenzione. Potrebbe essere polemicamente rivolta contro quanti ritenessero che la distruzione del Tempio prima e di Gerusalemme poi fossero giusti castighi per l'empietà dei giudei, o contro i cristiani stessi, ma in particolare contro la posizione espressa nell'apocrifo di Geremia, nel quale Nabucodonosor agisce su comando del Signore (Baruch era lo scrivano di Geremia). Nella letteratura giudaica Nabucodonosor non è sempre un personaggio dai connotati negativi; si veda anche il Libro di Daniele, in particolare Dan 2:46-49; Ger

come è possibile che Tu gli abbia permesso di agire come ha agito?) Perché non hai risparmiato Gerusalemme, la tua città, la vigna della Tua gloria? Perché hai agito in questo modo? ' Ed ecco, mentre gridavo a me stesso, apparve un angelo del Signore e mi disse, 'Taci, tu che sei nelle sue grazie! Gerusalemme ebbe a soffrire tutto ciò. Ma così ti parla il Signore Onnipotente, che mi inviò di fronte al tuo volto affinché possa mostrarti tutti i misteri di Dio. Perché le tue lacrime e la tua voce giunsero alle orecchie del Dio Onnipotente.' " Così inizia la versione slavonica. Come in molte apocalissi giudaiche, l'uomo lamenta la sorte avversa, o della comunità o dell'uomo singolo in generale, elevando la sua protesta sino a Dio, perché quanto avviene, che sia un episodio particolare o la condizione generale dell'umano genere, gli è incomprendibile e perciò stesso ingiusto: come poteva Nabucodonosor essere nel giusto? E come in tutte le apocalissi, lo svelamento di ciò che è ordinariamente

---

43:10-12; Ez 29:18-20. Ma in *Esther Rabbah* 6:4 troviamo "Nabucodonosor, possano le sue ossa essere spezzate. Perché il Libro di Geremia dice così? Solo perché era ancora vivo quando ne parlava..." e così lo descrive Pesachim 94a:13-94b:2: "Empio, figlio di un empio, allievo in corruzione di Nimrod l'empio, che fece sì che il mondo intero si ribellasse contro di Me durante il suo regno..." Ma forse 3 Baruch, almeno in parte, esprime solo lo sconcerto che colpì il mondo ebraico dopo i disastri del I-II secolo, cui quest'Apocalisse cerca di dare una risposta indiretta: le opere contano più che i sacrifici offerti al Tempio.

"...the setting of the vision shows a concern for the theodicy pertaining to the destruction of the Temple. The relationship of this "particularist" problem to the universalistic vision is not clarified, and may be interpreted in either Rabbinic or Christian terms – either as a consolation and theodical justification, or as a message about the insignificance of the terrestrial Temple", da Kulik, *cit.* pag. 13.

incomprensibile deve aver luogo attraverso il viaggio nei cieli, che rivela i misteri celati alla vista dell'uomo. E Baruch, guidato dall'angelo Uriele o Fanuele<sup>400</sup>, ascende i cieli: passa attraverso porte larghe come la distanza tra l'Est e l'Ovest, giunge nel primo cielo dove sono quelli che costruirono "la torre della guerra contro Dio" (la Torre di Babele), poi nel secondo, dove sono quelli che la progettarono: "Dio non permise che continuassero, ma li colpì con la cecità e confusione di lingue, e li fece diventare così come li hai visti" (simili a cani, con i piedi di un cervo).<sup>401</sup> Nel terzo cielo, la versione slavonica fa apparire il Serpente, assiso su una montagna pietrosa, che si nutre della terra<sup>402</sup> e beve un cubito d'acqua ogni giorno dal mare.<sup>403</sup> Nella versione greca, appaiono un serpente di pietra e Hades [Sheol]; quel dragone – spiega l'angelo – divora i corpi di quanti hanno speso malamente la loro vita.<sup>404</sup>

Segue una serie di immagini simboliche, superate le quali perverremo al nucleo di questa apocalisse ma che con questo non

---

<sup>400</sup> Phanael nella versione slavonica "B", Phamael in quella greca.

<sup>401</sup> Come nell'Enoch slavonico, ribelli e trasgressori sono confinati nei cieli inferiori, con la differenza che in 2 Enoch sono gli angeli che hanno seguito Satanael, qui gli uomini che hanno tentato la scalata al cielo.

<sup>402</sup> Gen 3:14-15. L'associazione di *Beliar* con Hades è esplicita nel *Vangelo di Bartolomeo*. La relazione tra il *Serpente Tentatore* e il *Serpente Cosmico* è trattata in Kulik, pag. 193.

<sup>403</sup> L'angelo nomina nove fiumi: Alpheia, Aboura, Agirenik, Dounab, Ephrat, Zephon, Matepus, Arenous, Pelkuri, tra i 353 che alimentano il mare, cui se ne aggiungono altri 354, nella versione slavonica; in quella greca, sono 360, dei quali nomina i primi tre: Alphias, Aburos, Gerikos.

<sup>404</sup> Forse, un ricordo del mostro egizio *Ammut*.

hanno alcun legame apparente: il Sole, che attraversa il terzo cielo, raffigurato come un uomo recante una corona infuocata su un carro; la Fenice o piuttosto l'uccello *Ziz* (Kulik pag. 15), che lo accompagna nel suo viaggio e distendendo le ali protegge la terra dai raggi del Sole che la brucerebbero, se non fossero schermati; la Luna, raffigurata da una donna su un carro. Il quarto cielo è una vasta pianura nella quale si raccolgono le anime dei giusti; vi abitano pure grandi uccelli che vivono intorno alla sorgente delle acque piovane. Se le immagini hanno valenza simbolica (gli uccelli dovrebbero rappresentare le anime che si abbeverano alla fonte della vita eterna<sup>405</sup>), tuttavia la descrizione dell'origine della pioggia sembrerebbe a un primo sguardo di natura fisica.

“Mostrami l'albero che ingannò Adamo”, chiede Baruch. Secondo la versione slavonica, “Dio comandò a Michele di radunare duecentomila e tre angeli<sup>406</sup> per piantare [gli alberi] nel giardino; Michele piantò l'ulivo<sup>407</sup>, Gabriele il melo, Uriele il noce, Raffaele il melone, e Satanaele la vite. In principio, que-

---

<sup>405</sup> Cfr. Kulik, pag. 32.

<sup>406</sup> Questa cifra è riportata nella versione slavonica; v. la trad. inglese in *The Old Testament Pseudepigrapha* a cura di J.H. Charlesworth, vol. 1, 1983. Nella versione greca appare solo *Samael*, che pianta la vite. Altri numeri esatti riportati: i giganti uccisi dal Diluvio, l'altezza della Torre di Babele, ecc. Sembra che centomila indichi una moltitudine, il raddoppio che lo è ancor più, è innumerevole, guidata da tre angeli: quindi, tre angeli erano alla guida di un'innumerevole moltitudine.

<sup>407</sup> Ἔλαιον, olio, richiama ἔλεος, misericordia; v. Kulik, *cit.* pag. 11. La storia degli angeli piantatori di alberi non ha riscontri in altri testi; v. Kulik pag. 203.

sto era il suo nome e come tutti gli angeli piantò alberi. [L'albero che ingannò Adamo] in primo luogo, era la vite; ma, secondariamente, è desiderio peccaminoso (o intenzione di peccare, ovvero di trasgredire la volontà divina) che Satanael sparse su Eva e Adamo, perciò Dio ha maledetto la vite, perché Satanael l'ha piantata ..." secondo la versione slavonica. Non è chiaro se l'autore del testo voglia spiegare il mistero del peccato originale, o se ce l'abbia col vino.<sup>408</sup> La versione greca dice: "È

---

A. Orlov (*The Flooded Arboretums*) ha evidenziato affinità tra 3 Baruch e il *Libro dei Giganti*: sembra che entrambe le narrazioni contengano la stessa sequenza di tre eventi simili: la semina del giardino, la sua distruzione (a opera del Diluvio), e la pianta della vite che sfugge alla distruzione.

<sup>408</sup> "Chi beve vino in eccesso fa ogni male: il fratello non usa misericordia al fratello, né il padre al figlio e viceversa. E dal male del vino vengono omicidio e adulterio, fornicazione e maledizione, tutto il male che esiste, a causa del vino" sec. la recensione greca (4:17). Si tratta evidentemente di un'iperbole; ma anche S. Paolo in Rm 14:22 afferma che mangiare carne e bere vino può esser motivo di scandalo fra i primi cristiani, e anche i *nāzīrim* si astenevano dal vino.

L'interpretazione simbolica più immediata è che il diavolo (ciò che separa l'uomo da Dio) sia la fonte degli errori che guidano l'uomo nel mondo, ovvero che la perversione sia la fonte di ogni male. Il vino, in quanto produce ebbrezza, dipendenza, corruzione, annebbia le facoltà mentali e altera la percezione, quindi è un simbolo 'naturale' dell'offuscamento della mente e del disordine morale. Ma non si possono escludere motivazioni legate alla mentalità dell'epoca; l'ostilità manifestata verso questa bevanda, identificata come simbolo del male sin dall'inizio, potrebbe essere cercata nel suo legame con i culti orgiastici legati a Dioniso o, più in generale, alle pratiche estatiche basate sull'alterazione della coscienza e sull'esaltazione che ne consegue. In sostanza, 3 Baruch manifesta simbolicamente la condanna delle pratiche pagane che aspirano alla pretesa di avere una conoscenza di un dio

[l'albero del] vino che Samael aveva piantato, che fece adirare il Signore, che lo maledisse, e maledisse l'azione del piantarlo. Per questo proibì ad Adamo di toccarlo. E per questo il diavolo divenne invidioso, e lo (Adamo) illuse per mezzo del suo vino.”<sup>409</sup>Ma poi la versione greca continua, inserendo un perio-

---

mediante l'intenzionale alterazione della coscienza. L'albero della conoscenza fu identificato nella vite in più luoghi: *Ap. Abr.* 23:5, alcuni passi rabbinici e scritti di Epifanio, ma non vi è una sola tradizione in proposito; v. Kulik, pag. 198. Tuttavia, il pieno significato – se non la motivazione – dell'inserimento della vite e del diavolo nel mito della semina del giardino appare nei passi successivi, una evidente interpolazione cristiana.

Il tema del vino è trattato estesamente da Kulik, pagg. 196-203 e in altri punti.

<sup>409</sup> Una parte relativamente lunga è legata al vino. Quando le acque del Diluvio si furono ritirate dopo aver sommerso anche l'Eden, distruggendo anche ciò che gli angeli vi avevano piantato oltre agli esseri viventi che abitavano la terra e 409.000 giganti, Noè trovò un rametto di vite e pregò a lungo il Signore, affinché gli rivelasse se doveva piantarlo, come stava facendo per gli altri alberi. Il Signore diede il suo assenso, ma l'albero possiede ancora il suo demone. Questa parte del testo è quindi un'indicazione pratica contro l'uso di bere vino. “La vite era l'espressione vegetale dell'immortalità appunto come il vino è restato, nelle tradizioni arcaiche, il simbolo della gioventù e della vita eterna.” M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, 1976, cap. VIII par. 105.

Nel Genesi l'albero del traviamiento è quello della conoscenza del bene e del male, il cui frutto avrebbe avvicinato l'uomo alla natura di Dio, non quello della vita; se 3 Baruch è coerente col Genesi, allora in qualche modo il vino deve essere associato alla trasgressione di Adamo, e comunque non sempre godeva di buona fama: “Qual è la causa di un figlio testardo e ribelle? È che mangia un bel po' di carne e beve un quartino di vino italiano”, *Sanhedrin* 70a. Forse il testo riflette il punto

do che sembra un'interpolazione,<sup>410</sup> nella quale il vino – maledetto in origine – si trasforma nel sangue di Dio, trasformando la causa della caduta nel mezzo della salvezza.<sup>411</sup>

Giunti al cancello che immette nel quinto cielo, Baruch trova che è chiuso<sup>412</sup>. “Non possiamo entrare, finché non giunge Michele, che detiene le chiavi del Regno dei Cieli”, spiega l’ange-

---

di vista di monaci e asceti, che ritenevano di dover astenersi da tutto ciò che potesse condurre a comportamenti peccaminosi.

<sup>410</sup> Secondo C.H. Toy e L. Ginzberg, questo è l’unico passaggio che può essere con certezza considerato un’interpolazione cristiana. V. la voce “Baruch, Apocalypse of (Greek)” della JewishEncyclopedia online.

<sup>411</sup> “Alzati, Noè, e pianta il tralcio di vite, poiché così dice il Signore: La sua amarezza si trasformerà in dolcezza, e la sua maledizione diventerà una benedizione, e ciò che è prodotto da esso diventerà il sangue di Dio; e come attraverso di essa il genere umano ottenne la condanna, così di nuovo per mezzo di Gesù Cristo l'Emmanuele [gli uomini] riceveranno in Lui la vocazione e l'entrata in paradiso. Sappi dunque, o Baruch, che come Adamo attraverso questo albero stesso ottenne la condanna e fu privato della gloria di Dio, così anche gli uomini che ora bevono insaziabilmente il vino che ne è generato, trasgrediscono peggio di Adamo e sono lontani dalla gloria di Dio, e si stanno arrendendo al fuoco eterno.”

La funzione del vino sembra alquanto confusa: “Both versions of 3 Baruch are confused in their treatment of Samael and the vine. Though the vine was planted by Samael and cursed by God, in the new creation after the Flood the vine and its fruit remain useful, within reason”. Da Charlesworth, *cit.* pag. 658. Forse, il testo recepisce i vv. della *Didachè* che prescrivono come render grazie nell’eucarestia (“Noi ti rendiamo grazie, Padre nostro, per la santa vite di David tuo servo, che ci hai rivelato per mezzo di Gesù tuo servo”), dove la vite è simbolo di salvezza; si vedano anche Ps 79:9 e Ps 80:8, dove raffigura Israele tratto fuori dall’Egitto. Il Diluvio, dopo il quale la vita risorge, sarebbe accostato simbolicamente alla resurrezione e all’avvento del Regno dei cieli. Il

lo; [...] e ci fu un suono, come un tuono [...] Michele scende, per raccogliere le preghiere degli uomini, e l'angelo lo saluta come "mio comandante, e di tutto il mio ordine"<sup>413</sup>; "Ho visto – qui è Baruch – l'arcistratega Michele con in mano un immenso recipiente; la sua altezza era pari alla distanza tra il cielo e la terra, e la sua larghezza alla distanza tra il nord e il sud." "È dove entrano i meriti dei giusti, e le buone opere così come le fanno, che sono scortate fino alla presenza di Dio, che abita nei cieli.", spiega l'accompagnatore. Questa immagine richiama il Michele mediatore del genere umano verso Dio, in questo caso non solo come intercessore, ma anche come testimone delle opere dei giusti. "E mentre conversavo con loro, ecco arrivare degli angeli che portavano cesti pieni di fiori. E li hanno dati a Michele. E ho chiesto all'angelo che mi accompagnava: 'Signore, chi sono questi, e cosa portano con sé?' Ed egli mi disse: 'Questi sono gli angeli posti sopra i giusti'<sup>414</sup>. E l'arcangelo prese le ceste e le mise nel recipiente [che portava con sé]. E l'angelo mi disse: Questi fiori sono i meriti dei giusti. E vidi altri angeli che portavano ceste che non erano né vuote né pie-

---

rimprovero e la condanna degli etilisti si giustificherebbe in quanto costoro, uomini carnali, ignorano il significato della specie del vino.

<sup>412</sup> Il numero dei cieli corrisponde a quello degli angeli seminatori. Baruch è giunto al quinto cielo.

<sup>413</sup> È uno dei tanti antropomorfismi che caratterizzano un po' tutti gli apocrifi e la stessa Scrittura. Sembra che i loro autori fossero incapaci di immaginare la realtà ultraterrena come diversa da quella terrena; il comportamento degli esseri spirituali è la continuazione di quello tra gli esseri umani, i sentimenti sono gli stessi.

<sup>414</sup> Forse, gli angeli custodi.

ne. E cominciarono a lamentarsi, e non osarono avvicinarsi, perché non avrebbero ottenuto il premio completo<sup>415</sup> (intendo: i meriti raccolti non erano sufficienti per ottenere il premio che spetta ai virtuosi). E Michele gridò e disse: "Venite pure qui, angeli, consegnate quello che avete portato". E Michele era estremamente addolorato, e l'angelo che era con me, perché non riempivano il recipiente. E allora vennero allo stesso modo altri angeli che piangevano e si lamentavano, dicendo con timore: 'Guarda come siamo offuscati, o Signore, perché siamo stati assegnati a uomini malvagi e desideriamo allontanarci da loro.' E Michele disse: 'Non potete allontanarvi da loro, in modo che il nemico non possa prevalere alla fine; ma ditemi ciò che desiderate.' E dissero: 'Ti preghiamo, Michele nostro comandante, di trasferirci via da loro, perché non possiamo sopportare uomini malvagi e stolti, perché in loro non c'è nulla di buono, ma ogni tipo di ingiustizia e avidità. Poiché non li vediamo entrare in alcuna opera buona. Ma dove c'è omicidio, anche essi ci sono di mezzo, e dove sono fornicazioni, adulteri, furti, calunnie, sperggiuri, gelosie, ubriachezza, litigi, invidia, mormorii, bisbigli, idolatria, divinazione, e simili, allora lavorano a tali opere e ad altre peggiori. Pertanto supplichiamo di essere allontanati da loro.' E Michele disse agli angeli: 'Aspettate finché non avrò appreso dal Signore cosa accadrà.' “

---

<sup>415</sup> Possibile riferimento a Fil 3:14: "Sono teso all'obiettivo di vincere il premio per il quale Dio mi ha chiamato al Cielo in Gesù Cristo." Ma il contesto è diverso, come si vede al momento della consegna delle ricompense.

Michele porta a Dio i meriti raccolti dagli angeli; e ritorna con l'olio della ricompensa (si direbbe che il premio per le buone opere giunga nella vita terrena, il che indica una mentalità giudaica piuttosto che cristiana; lo stesso per quelle malvagie), che viene consegnato in cambio dei meriti e secondo la misura di questi; ma agli angeli che non hanno potuto consegnare alcun merito, il Signore rivolse queste parole: “Non rattristarti e non piangere, né lasciare soli i figli degli uomini. Ma dal momento che mi hanno fatto adirare con le loro opere, vai e rendili invidiosi, iracundi e risentiti contro un popolo che non è popolo, un popolo che non ha comprensione. Inoltre, oltre a questo, manda il bruco e la locusta senz'ali, la muffa e la locusta comune [e] grandine con fulmini e ira<sup>416</sup>, e puniscili severamente con la spada e con la morte, e i loro figli con i demoni. Poiché non hanno dato ascolto alla mia voce, né hanno osservato i miei comandamenti, né li hanno messi in pratica, ma hanno disprezzato i miei comandamenti e sono stati insolenti verso i sacerdoti che annunciavano loro le mie parole.”

La rappresentazione di Michele offertaci da quest'apocalisse presenta chiaramente caratteri compatibili col cristianesimo: lo conferma nel ruolo di collegamento tra Dio e il mondo, insieme a quello di “comandante” delle schiere celesti, grado che gli è sistematicamente attribuito nelle Chiese orientali; in più rispetto ad altri scritti apocrifi, tiene le chiavi dei cancelli che conducono ai cieli superiori dove è la dimora di Dio<sup>417</sup> (inaccessibile

<sup>416</sup> Ap. 9:3, 9:7, 8:7 e 16:21.

<sup>417</sup> Questo passo non trova riscontro in altri testi, canonici o apocrifi. Ma nel Talmud il quarto cielo (Zəḇul) è la sede della Gerusalemme celeste

in questa rivelazione, a differenza della mistica della *merkavah*) e opera come sacerdote celeste,<sup>418</sup> offrendo a Dio le opere degli uomini come preghiere. La sua mediazione sembra necessaria dal momento in cui Dio è inaccessibile, il che conferma l'idea che Michele e gli Arcangeli riempiano uno spazio che si è creato tra la terra e il cielo, tra l'uomo e Dio, ma è raffigurata

---

e del Tempio, nel quale è l'altare dove Michele offre sacrifici – in 3 Baruch, offre le opere degli uomini gradite a Dio nel quinto cielo. Ma Michele è il mediatore per eccellenza nella tradizione giudaica, ruolo che nel Cristianesimo spetta anzitutto a Cristo specie nell'eresia ariana, che non ne riconosceva la divinità. La qualifica di possessore delle chiavi può alludere al difensore della dimora celeste, ma anche come attributo di chi ne consente l'accesso, In questa interpretazione, le figure di Michele e del Cristo si confondono. O piuttosto, Michele potrebbe essere simbolo della Chiesa, attraverso la quale si attua la santificazione delle opere.

Per una discussione su questo tema e riferimenti, v. R.N. Redden, *The Timeless Age of God*, 2008.

<sup>418</sup> È di grande interesse quanto Toy e Ginzberg affermano in una nota alla voce "Baruch, Apocalypse of" della *Jewish Encyclopedia* online: "Michael's office, as described in ch. xi.-xvi., is significant. The resemblance between his functions and those ascribed to Jesus by the early church is striking; and the relation between the two is obvious. It is probably not correct, however, to consider Michael in the Apocalypse as the Logos or Jesus in a Jewish garb. The explanation of the similarity between the two must be sought in the fact that, at the time when Christianity arose, the carrying out of a too transcendental conception of monotheism required, in order that the relation of God to man might be explained, the supposition of some mediator; and no one was better suited for this part than Michael, the prince of the angels. With the advent of Christianity the duties of Michael were ascribed to Jesus or Logos (compare W. Lueken, "Michael," 1898). In view of these facts, it may be assumed as certain that the author of the Apocalypse was

nella forma di un rapporto regolato dalle azioni e le relative ricompense, ovvero peccati e conseguenti castighi divini, secondo l'idea che il destino dell'uomo singolo dipende da come opera. Questo passo ben rappresenta la grande distanza tra la religiosità ebraico-cristiana successiva alla distruzione del Tempio e il rituale dell'epoca del secondo Tempio, con i suoi sacrifici di vittime animali, ovvero la svalutazione del sacrificio rituale a favore del compimento delle buone opere, e l'assenza di ogni aspettativa messianica e riferimento alla legge mosaica. Il carattere della gran parte del testo è cristiano, e l'ipotesi che mi sembra più probabile è che fosse stato elaborato quando l'immaginario cristiano era inscindibile da quello ebraico, prima che si facesse sentire l'influenza dei Padri della Chiesa.

Rispetto ad altri testi o insiemi di testi, 3 Baruch presenta una varietà strutturale che rasenta l'incoerenza. Compose l'antica angelologia dei Quattro Arcangeli nella versione de *I Vigilanti*, con chiari riferimenti al *Libro dei Giganti* con l'idea di cinque cieli, con l'aggiunta dell'avversario che si fonde col tentatore; Michele il mediatore è anche sacerdote celeste che media tra gli angeli custodi e Dio; vi sono riferimenti mitologici di non

---

not a Pharisee, since the Pharisees opposed decidedly such doubtful angel-lore. He must have been one of the Gnostics, who revered equally the Haggadah, Greek mythology, and Oriental wisdom. To consider the Apocalypse a Jewish Gnostic work would also be in accordance with the date arrived at for its origin; namely, the beginning of the second century, when gnosis was at its height among both Jews and Christians."

facile interpretazione (i costruttori della Torre, la Fenice<sup>419</sup> ovvero *Ziz*). Un ricco simbolismo e la *ghematria* si accompagnano a una descrizione apparentemente ingenua, semplice concettualmente per i semplici, volta ad esortare a compiere buone opere, ad operare bene, ricorrendo a immagini emotive quasi infantili (gli angeli che piangono). Forse, proprio per le immagini atte a colpire la fantasia e il tono esortativo, fu concepito per educare persone molto giovani al retto sentire e operare.

---

<sup>419</sup> Non mi spiego la presenza della Fenice in questo passo; potrebbe alludere alla rinascita (spirituale?) o alla resurrezione di Cristo, ma qui appare come protettore dai raggi del Sole, secondo la leggenda ebraica.

Una giustificazione in proposito è data da H. E. Gaylord, “Early Christianity used this story as a symbolic representation of the resurrection of Jesus: the new phoenix rising out of the ashes of its predecessor. Yet here, without parallel, the phoenix is the protector of the world, shielding its inhabitants from the fierce pure rays of the sun, which would destroy them and their impure deeds were it not for this mediator”, Charlesworth pag. 658, ma forse il suo significato è più generale e indistinto: la rinascita può alludere alla risurrezione dei morti, e in qualche modo si collega alla protezione della vita sulla terra; insomma la Fenice rappresenta la salvezza presente e futura. Ma potrebbe anche – se intesa in senso cristiano – alludere alla persistenza della fede nella Chiesa nonostante le persecuzioni; tuttavia, queste spiegazioni non chiariscono del tutto perché il Sole debba essere schermato, come se fosse associato a una potenza malefica. Potrebbe essere un’allusione al *Sol Invictus*, il cui culto fu promosso in particolare da Aureliano come al dio supremo dell’Impero; una collocazione relativamente tarda ma possibile di 3 Baruch nel III sec. si adatterebbe bene a questa interpretazione, anche considerando che quell’imperatore fu responsabile di persecuzioni. Tuttavia è una congettura di consistenza incerta.

C. H. Toy e L. Ginzberg hanno visto nella sua figura un’origine indiana, nell’uccello *Garuda* che affianca il dio Sole. V. la voce *Baruch*, *Apocalypse of (Greek)* di *Jewish Encyclopedia.com*.

Non si dà risposta diretta alle angosciose domande iniziali di Baruch; lo svolgimento è del tutto svincolato dall'inizio, ma la discontinuità potrebbe essere solo apparente. Infatti potrebbe significare che non si debba comprendere il senso della distruzione di Gerusalemme e delle calamità in generale, rimanendo, per così dire, nell'ambito terreno, transitorio e insufficiente, ma che si debba ben operare con la guida di angeli. Il testo ignora il Tempio terrestre in favore di una religione orientata alle buone opere e alla salvezza individuale. Il nuovo Tempio è quello celeste, il suo sacerdote è Michele, e i sacrifici sono sostituiti dalle opere degli uomini. La scena della consegna dei cesti non ha relazione apparente con l'impianto degli alberi, a meno che non si voglia leggerci un sottile simbolo: come gli alberi piantati dagli angeli danno il loro frutto per il bene degli uomini, così le opere degli uomini sono come frutti che essi, in un certo senso, offrono in cambio agli angeli. Ovvero, come Dio ha creato il mondo in modo che l'uomo possa godere i frutti della Sua opera, così le sue creature, come una forma di dono di ringraziamento, dovrebbero portare a Dio i frutti delle loro opere. Peraltro, anche quel racconto nel racconto sembra rivelare scarsa unità. Non c'è riflessione sulla caduta dell'uomo, solo un cenno all'invidia del diavolo. Né Baruch giunge molto in alto: si ferma al quinto cielo, molto al di sotto di quanto concesso ad Enoch, che giunge al cospetto di Dio, o ai mistici della *merkavah*; ma forse il testo è mutilo dell'ultima parte e questo, oltre alle interpolazioni, è causa di oscurità. Anche l'astronomia e la

descrizione dei fenomeni fisici è molto elementare.<sup>420</sup> È un testo ricco di riferimenti simbolici, come la Fenice, che potrebbe essere cristianamente intesa come simbolo della resurrezione o della rinascita, e la pozza d'acqua circondata da uccelli, che potrebbe significare le anime che s'abbeverano alla fonte della vita, ma il cui senso è sfumato da un contesto generale che richiama la mitologia classica e non costituisce una rivelazione dai contorni precisi. Ma tutto 3 Baruch è sfumato, indefinito: non vi sono descrizioni di inferni, la sede dei giusti è una pia-

---

<sup>420</sup> A proposito della pioggia, nella recensione slavonica si legge, al v. 10:9: "Il genere umano è ignorante (perché pensa che l'acqua delle piogge derivi dal mare, perché tutta l'acqua del mare è salata. Se la pioggia derivasse dall'acqua del mare, nessun albero potrebbe germogliare sulla terra. Sappi dunque che l'acqua delle piogge viene da quel lago (posto nel quarto cielo)." Anche in quella greca, l'acqua che fa crescere la vegetazione deriva dal lago del quarto cielo – probabilmente, il lago *Acherusia*; Kulik pag. 288, Charlesworth pag. 673 n.10b.

Come in molti passi dei testi canonici e non, l'interpretazione è incerta. Si deve intendere il passo 'alla lettera', per cui la pioggia che alimenta la vita sulla terra viene dai serbatoi del cielo (le *acque superiori*), o piuttosto si deve intenderla come l'alimento della vita spirituale? come suggerito dal significato mistico delle acque della purificazione. Gli 'uomini ignoranti' sono quelli che comprendono ogni cosa sotto l'aspetto della materialità. Si tenga presente che 3 Baruch è un testo ricchissimo di simboli. Va anche detto che nell'antichità la separazione tra 'puro spirito' e realtà materiale è assai labile. I cieli sono nello stesso tempo il luogo dei corpi celesti (a loro volta 'spiritualizzati') e la sede degli dei, o di Dio.

La distinzione tra le due specie dell'acqua – dolce e salata – non è peculiare di 3 Baruch; v. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* Vol. V, 1925, n. 23 al cap. sulla creazione del mondo.

nura del terzo cielo ma non sembra un paradiso, il veggente non perviene alla dimora di Dio.

INDICE

### 3 ENOCH: INTRODUZIONE

Metatrôn – mistica del Carro – il Figlio dell’Uomo - rapporto con 1 Enoch – 3 En e l’equivoco del messianismo.

Rispetto ai testi fino ad ora esaminati, 3 Enoch presenta elementi di novità quali la figura dell’angelo Metatrôn, un’angelologia minutamente sviluppata, e i sette Palazzi che circondano la dimora divina. L’interesse di questo testo consiste nel rivelare il contenuto immaginario delle presunte esperienze mistiche attribuite ai praticanti dell’ascesa (o discesa) alla *merkavah*, il Carro che sarebbe apparso ad Ezechiele e che – insieme ai Quattro Viventi – occupa tanta parte nella mistica ebraica. L’apocalittica intrisa di messianismo è sostituita da una narrazione ancora centrata sull’ascesa fino al più alto dei cieli, le cui fasi sono raffigurate come sette cerchi concentriche (*‘Hékhalôth*’, ‘palazzi’) l’ultima delle quali racchiude la dimora di Dio. A questi corrispondono i sette cieli, e altrettante schiere angeliche, ciascuna delle quali fa capo a un grande angelo; ovviamente, a Michele spetta la carica di sovrintendente di Aravôth, il cielo nel quale si trova la dimora stessa di Dio. La pervasività del numero 7 potrebbe essere legata al suo significato come perfezione, completamento; ma nel contesto del misticismo ebraico potrebbe rappresentare simbolicamente l’inversione del procedere della creazione: il veggente, superati i primi sei gradini (lo spazio della Creazione), giunge al centro del mistero, raffigurato attraverso una serie di figure che hanno un carattere personale, quasi antropomorfo, caratteristico di tutta la tradi-

zione ebraica. L'idea è che tra le apparenze del mondo e la sua Origine vi sia una zona intermedia che può essere perforata, fino a quando si giunge all'ultima soglia; a questo punto, il veggente incontra Meṭaṭrôn, l'angelo più vicino a Dio, che gli consente di procedere oltre.<sup>421</sup>

L'angelo Meṭaṭrôn è una figura nuova solo fino a un certo punto<sup>422</sup>. Ma di veramente 'nuovo', in questo testo, non c'è

<sup>421</sup> Si tratta per lo più di temi triti e ritriti nella letteratura apocriфа, ma trattati in modo nuovo, alla luce di esperienze di tipo estatico. Gli elementi fondanti il contenuto di 3 Enoch – a parte il barocchismo dell'angelologia – risalgono all'epoca del Secondo Tempio. La novità sta nella composizione realizzata, che opera la fusione della corrente enochica con le pratiche teurgiche della *merkavah*; almeno, questo è il senso che, mi sembra, si possa dare alla storia della trasformazione di Enoch in Meṭaṭrôn, ma potrebbe anche essere che, pragmaticamente, i praticanti della mistica del Carro intendessero sottolineare l'ascendenza e la liceità del loro operare rifacendosi ad una figura mitica qual era il patriarca antidiluviano.

<sup>422</sup> Si direbbe una reinterpretazione del Figlio dell'Uomo, figura che in origine – se prendiamo come riferimento 1 Enoch – aveva carattere di giudice e vindice, nell'ambito di una visione messianico-escatologica. Tramontato o almeno ridimensionato l'interesse per quest'ultima, questa figura nel *Testamento di Abramo* fu identificata nel giudice del tribunale che giudica le anime, o come il Cristo stesso in ambito cristiano; ma poteva essere, nelle correnti che si rifacevano agli aspetti mistico-sapientziali, un'immagine dell'Uomo così come doveva essere al principio (e come era Enoch, che secondo la leggenda non sarebbe morto). Questa interpretazione può appoggiarsi a 1En 69:11, "Perché in verità gli esseri umani non sono stati creati [per altri scopi] ma per essere come angeli, per mantenere per sempre la vita pura e retta. La morte, che distrugge tutto, non li avrebbe toccati, se non fosse stato per la loro conoscenza per cui essi periranno", un passo che sembra essere un'interpolazione a chiosa delle conseguenze dei perversi insegnamenti degli angeli caduti. Un passo cruciale sarebbe 1En 71:14 che, nella traduzione del Knibb, dice "And that angel [Michele?] came to me, and

quasi nulla; è la sintesi, il completamento sistematico di un insieme di idee, suggestioni, aspirazioni cumulatesi nei secoli precedenti. In un certo senso, Meṭaṭrôn sembra assimilabile alla figura del 'Figlio dell'Uomo' che già appare in 1 Enoch (e nella predicazione cristiana) e che – sembra – essere il punto culminante della sua ascesa (Parabole, cap. 71). Ciò che in 1 Enoch è detto ma non chiaramente (è un miscuglio di narrazioni) è invece affermato in 2 Enoch e in 3 Enoch; il settimo patriarca, accolto in Cielo, inizialmente rappresentato come lo 'scriba' ovvero la memoria di ciò che è stato fatto, viene liberato della veste terrena (e quindi del ricordo, cioè di ciò che vincola alla terra e quindi del peccato) per diventare un angelo. Assurge quindi al ruolo di mediatore, ma non più come intercessore da invocare per aver protezione o in caso di bisogno, ma in un senso

---

greeted me with his voice, and said to me: 'You are the Son of Man who was born to righteousness, and righteousness remains over you, and the righteousness of the Head of Days will not leave you.' ”; v. M. A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch* Vol. 2, 1978. La sua traduzione è basata su un solo manoscritto (Rylands Ethiopic MS 23). Così anche Fussa (in P. Sacchi, *cit.*), che anzi precisa: “Questa identificazione di Enoc con il Figlio dell’Uomo, avvenuta in un tempo antichissimo della tradizione esclude che [il Libro delle Parabole] sia un testo cristiano...Il libro [delle Parabole] pertanto deve essere nato in ambiente giudaico precristiano ecc.”, in P. Sacchi, *Apocrifi dell’Antico Testamento* Vol. 1, 1981. Questa interpretazione non è condivisa da tutti; in particolare, Sanders (in Charlesworth Vol. 1, nota ‘s’ a pag. 50) in base a semplici considerazioni lessicali, Charles 1912, Schodde 1911. La questione è controversa, ma sembrerebbe che per alcuni codici ad Enoch venga rivelato d’esser proprio lui il Figlio dell’Uomo. Potrebbe trattarsi di correzioni o interpolazioni, ma unendo questa interpretazione all’*angelificazione* del cap. 22 di 2 Enoch abbiamo una linea, incerta ma accreditabile attraverso alcune interpretazioni dei codici, che partendo dal Figlio dell’Uomo giunge a Meṭaṭrôn attraverso Enoch.

simbolico che forse corrispondeva a esperienze reali o ritenute tali che realizzavano la trasformazione, o liberazione, o illuminazione che dir si voglia.

Sul piano storico, è giusto chiedersi quale sia il rapporto tra i ‘circoli’ che presero a riferimento la tradizione enochica (Esseni?) e i mistici della *merkavah*. 3 Enoch rivendica l’ascendenza del proprio contenuto fino alla tradizione enochica, anche se moltissimo di quella vi sembra affatto assente. Elementi mistici vi sono, nel Libro delle Parabole, in particolare verso la fine, nei capp. 70-71; ma una lettura in chiave sapienziale del Figlio dell’Uomo è possibile anche in altri passi precedenti delle Parabole, specie se presi singolarmente, quale 1En 46:3,<sup>423</sup> salvo che nel v. immediatamente successivo, dove il medesimo è descritto come lo stroncatore del potere dei re, si torna ad una visione escatologica che sembrerebbe non lontana da quella evangelica.

Ma Enoch, come depositario della memoria e dei decreti divini, lo è anche della base del giudizio che attende tutti, e sembrerebbe che in 1 Enoch il Figlio dell’Uomo sia il Giudice; tale è l’interpretazione che troviamo nel Testamento di Abramo,

---

<sup>423</sup> “Questo è il Figlio dell’Uomo che ha rettitudine, e nel quale giustizia dimora; egli rivelerà tutti i tesori di quel che è segreto, perché il Signore degli Spiriti ha scelto lui, e per via della sua rettitudine la sua sorte ha superato tutti davanti al Signore degli Spiriti per sempre”, dalla trad. del Knibb. Ma potrebbe intendersi: [alla fine dei tempi] egli renderà manifesto ciò che [per ora] è nascosto, nel senso che realizzerà il regno messianico.

Al contenuto sapienziale di 1 Enoch ha dedicato particolare attenzione C. Tretti, *Enoch e la sapienza celeste: Alle origini della mistica ebraica* 2007.

dove Abele (figlio di Adamo; Adamo = Uomo) fa parte del tribunale del giudizio individuale che attende le anime dei defunti. In effetti, 1 Enoch sembra essere un ‘libro del giudizio’ che profetizza l’avvento degli ultimi giorni, con parti apparentemente estranee a tale schema; ma queste sezioni sono estese e numerose, e quelle che riportano visioni potrebbero in parte avere un’origine affatto indipendente dallo schema escatologico esposto all’inizio. Esiste in 1 Enoch una componente sapienziale ed esoterica, e non si può affatto escludere che i ‘circoli’ enochici avessero sviluppato pratiche teurgiche nelle quali il veggente si identificasse con Enoch stesso, a meno di ritenere che si tratti solo di vuota letteratura.

Comunque sia, 2 Enoch spazza via il messianismo nazionalistico (se pur era tale in 1 Enoch; certi passi indicano piuttosto ostilità verso i privilegiati e lo avvicinano alla predicazione cristiana) e ci lascia Enoch *angelificato* che non è ancora chiamato Metatrôn, e neppure ha un ruolo di guardiano e guida. Questo passo è compiuto in 3 Enoch.

Formalmente, cioè sul piano letterario – descrittivo, vi sono affinità e differenze tra l’Enoch Etiope e quello Ebraico. Per quanto riguarda queste ultime:

1. La struttura celeste e le gerarchie angeliche, come anche l’immagine dei ‘palazzi’, minutamente sviluppata in 3 Enoch, in 1 Enoch è appena accennata;<sup>424</sup>

---

<sup>424</sup> Nella sua Introduzione, Alexander (Charleworth 1983) esagera alquanto la ricchezza dell’angelologia in Enoch Etiope. L’ordinamento che egli riconosce in 1En 61:10-12 è in realtà assai elementare, e già noto in

2. Non vi è alcuna menzione del Carro celeste in 1 Enoch, quello della visione di Ezechiele, e che dà il nome alla mistica degli *Hêkhalôt*.<sup>425</sup>

3. Il numero 7, pervasivo in 3 Enoch ancor di più che in 2 Enoch, ha meno rilevanza in 1 Enoch.<sup>426</sup> I Santi Angeli che assistono Dio sono quattro, e il riferimento ai sette ‘arcangeli’ di

---

epoche precedenti la stesura del *corpus* enochico. Serafini, cherubini, *ophanim* vi sono nominati fra tutte le ‘forze’ del Signore. L’unico schema costante sono i Quattro Arcangeli; vi compaiono anche altri nomi di angeli, e non vi è esplicitamente nominato un ‘capo’ degli angeli. In quanto ai *sette arcangeli*, nella maggior parte dei codici sono sei; anzi qui vi è differenza. Pure incerto è il riferimento alle due dimore celesti, una interna all’altra: non è affatto insolito che un luogo sacro come un tempio abbia un’area più vasta e uno spazio interno, cui non tutti possono accedere.

<sup>425</sup> In 1En al cap. 70, subito dopo la terza parabola, Enoch è sollevato su un ‘carro di vento’ fino alla presenza del ‘Figlio dell’Uomo’ e del Signore; nel cap. 57, l’ultimo della seconda parabola, ha una visione di schiere di carri che in cielo con gran fragore corrono da est e da ovest verso mezzogiorno; più oltre, nel Libro dell’Astronomia, i luminari del cielo si spostano su carri; infine, in 100:4, un carro affonda completamente nel sangue degli empi. Manca il carro del Signore.

<sup>426</sup> Il numero ‘sette’ ha notevole importanza nell’*aggadah*. Secondo alcuni testi medioevali definisce la forma fisica tridimensionale di ogni corpo, limitato da sei lati (alto, basso, ecc.); aggiungendo questo, abbiamo sette; v. L. Ginzberg, *op. cit.* Vol. V pag. 9. L’idea che i cieli siano sette era stata preceduta da quella che fossero solo tre, in accordo con 2Cor 15:6, ma si affermò nella letteratura apocrifia a partire da 2 Enoch. Lo schema più popolare è quello offerto da *Hagigah* 12b, ma molti altri importanti scritti rabbinici nominano sette cieli. Alcune recensioni di 2 Enoch e passi dello *Zohar* nominano dieci cieli; ma a partire dalla tarda antichità si convenne che fossero sette.

1En 20 è perlomeno incerto<sup>427</sup>. In ogni caso, lì si parla di “santi angeli guardiani”<sup>428</sup>, non di ‘arcangeli’, e nemmeno nei frammenti greci studiati dal Bouriant (1892). Vi si citano però sette monti, sette fiumi nel cap. 77, che derivano dalla tradizione.

4. In 3 Enoch le funzioni degli angeli sono diversificate, mentre in 1 Enoch non sono generalmente definite in modo stabile. I Quattro principali angeli vicinissimi a Dio (Michele, Gabriele, Raffaele, Uriele) in 1 Enoch assolvono funzioni interscambiabili e interagiscono con Enoch. Anche 3 Enoch afferma che quattro angeli son posti al di sopra di tutti, dei quali non fornisce nomi personali, ma due di questi sono ‘Guardiani’ o ‘Vigilanti’ (*Irin*), gli altri due sono designati come ‘santi’ (*Qaddišin*); la distinzione è esplicita in 3En 28:5. “Il Santo...non fa nulla in questo mondo senza prima essersi consultato con essi” (3En 28:4) potrebbe richiamare il cap. 9 di 1 Enoch, quando i santi angeli richiamano Dio alla necessità di intervenire; in sede di giudizio, i Vigilanti emettono il verdetto, i ‘santi’ lo annunciano (28:7-9), ma questa procedura non ha alcun riscontro nemmeno in 2 Enoch, che al contrario sottolinea il carattere monocratico del governo di Dio (2 En 33:4); richiama piuttosto Dan 4:17, con il quale 1 En ha punti in comune.

5. In 1 Enoch non vi è alcuna opposizione tra il veggente e gli angeli. In 3 En 6:1-3, gli angeli obiettano all’elevazione di Enoch-Metatrôn<sup>429</sup>. Inoltre, “Allora, tre degli angeli ministri, ‘Uzzah, ‘Azzah e ‘Aza’el, sollevarono accuse a mio carico

---

<sup>427</sup> Lo si vuol intravedere in 1En 90:21-22.

<sup>428</sup> Knibb, *cit.*, a pag. 106.

nell'alto dei cieli", 4:6. Non pare in accordo con l' 'Aza'el di 1 Enoch.

6. Non vi è traccia in 1 Enoch di qualsiasi riferimento alle tradizioni che si ispirano alla visione di Ezechiele in Ez 1:5 e segg., dalla quale peraltro la descrizione dei quattro *Hayyot* nel cap. 21 di 3En differisce.

---

<sup>429</sup> Gli angeli manifestano disprezzo per la realtà corporea, materiale di Enoch. È chiara la matrice platonico-pitagorica del pensiero espresso in 3 Enoch. La risposta di Dio è però prettamente giudaica: "...tutto il genere umano (non solo gli Ebrei) ha respinto me e il mio grande regno" (il 'regno dei cieli' di cui parla Gesù; vi è un parallelo tra la vicenda terrena di Gesù e le parole di Dio in 3En 6:3). Questa visione assolutamente pessimista potrebbe essere una traccia storicamente significativa: il fallimento dei sogni messianici avrebbe lasciato spazio alla ricerca individuale, rimasta ultima via per realizzare il ritorno a Dio; o, forse, questa via è l'unica percorribile, dato il disinteresse dell'uomo verso Dio e la sua opera, già da sempre, o a partire da un tempo mitico, non riconoscibile in nessun evento accaduto nel mondo. Secondo questo punto di vista, l'umanità vive nell'oscurità senza rendersene conto; di nuovo, si vede il parallelo con la predicazione cristiana ("molti saranno i chiamati, pochi gli eletti"). Altra analogia, meno evidente, è l'interesse di Dio ad elevare l'uomo, pensato come un essere caduto o in qualche modo 'mancante'. "[Il genere umano] se ne è andato via e ha adorato idoli [nel senso di illusioni, apparenze, sogni]. Così ho tolto loro la mia *Šekinah* (personificazione della Presenza di Dio)...E questi, che ho rimosso da loro, è il più prezioso di tutti e li vale tutti nella fede, nella giustizia e nella condotta". Non è chiaro se si allude alle virtù tradizionali e all'obbedienza ai comandamenti, come sembrerebbe dalla lettera del testo. Un'interpretazione del genere sembra alquanto riduttiva, ma appare confermata da quanto riportato in 44:8, dove viene ribadita l'eterna fissazione giudaica sul peccato come causa della rottura del rapporto con Dio.

7. Vi sono molti più numeri in 3 Enoch (*ghematria*) il cui significato dovrebbe essere circoscritto all'ambiente nel quale questo tipo di letteratura si sviluppò. Non sembra che in 1 En qualche numero abbia significato simbolico particolare, se non nel quadro più generale del giudaismo (i quattro grandi angeli richiamano le quattro direzioni o quattro lati del trono di Dio, i sei santi 'guardiani' i sei giorni della creazione, i sette 'uomini vestiti di bianco' in 1En 90:21 potrebbero essere i sette arcani<sup>430</sup> o i sette patriarchi antiluviani, dato che 7 è il numero della perfezione ed Enoch era 'perfetto').

8. 3 Enoch conserva qualcosa del racconto della corruzione del genere umano, che attribuisce alle stregonerie dei tre angeli 'Uzzah, 'Azzah e 'Aza'el<sup>431</sup>, ma sembra ignorare l'insieme del racconto della caduta degli angeli (cap. 5); invece parla dell'opposizione degli angeli alla creazione dell'uomo (5:6), del ritiro della *Šekinah* su istigazione degli angeli ministri (5:10-14), che evidentemente impersonano *l'avversario* biblico in forme diverse, e, soprattutto, insiste sull'idolatria come causa dell'allontanamento dell'uomo da Dio, il che, storicamente, ha fondamento.<sup>432</sup>

---

<sup>430</sup> È l'interpretazione comune, stante che uno dei sette funge da scrivano e si tratta di tradizione enochica.

<sup>431</sup> Seguo la versione di P. Alexander in Charlesworth Vol. 1. "La generazione di *Enosh* percorse la terra in lungo e in largo, ammassando argento, oro...per fare idoli. Tirarono giù il sole, la luna, le stelle...li misero davanti agli idoli perché servissero loro [gli uomini] come avevano servito Dio", grazie alle stregonerie insegnate da quei tre angeli.

<sup>432</sup> H. Odeberg (*3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch* 1928, pagg. 43-63) elenca un buon numero di affinità tra 1 Enoch e 3 Enoch; i riferimenti

9. In 1 e 2 Enoch è citato Matusalemme, il figlio al quale Enoch consegna i libri nei quali ha scritto tutto ciò che ha visto e sentito. Non se ne fa parola in 3 Enoch.

10. L'angelo Uriele svolge una parte importante in 1 e 2 Enoch. In 3 Enoch non è mai citato. In 3 Enoch è sostituito da un altro angelo bibliotecario, *Radweri'el*; ma non vi è mai nominato neppure Raffaele, mentre nel cap. 17 Gabriele è uno dei sette 'principi' posti a capo dei sette cieli; in 22:1 un angelo, chiamato Kerubi'el YHWH, al di sopra dei Quattro Viventi, è a capo dei cherubini, ma non è esplicitamente identificato in Gabriele.<sup>433</sup> Dei quattro grandi angeli di 1 Enoch, sono chiaramente nominati solo Michele e Gabriele.

---

citati da Alexander sono invece assai meno numerosi (v. Charlesworth pag. 247). Odeberg conclude: "The above parallels quite sufficiently show the close dependence of the ideas of the later Enoch Literature, represented by 3 Enoch, upon those of the earlier, esp. of 1 Enoch but also the considerable development of those earlier ideas, which has taken place in the time between 1 and 3 Enoch." Questo "considerevole sviluppo" è alla base della distanza che il presente saggio riconosce tra i due, ma resta il fatto che la gran parte del contenuto di 1 Enoch non ha riscontro in 3 Enoch e viceversa.

Molto più abbondante è la serie di corrispondenze tra 2 Enoch e 3 Enoch che lo stesso Odeberg individua; infine così egli stesso conclude: "The parallels adduced above clearly show that 3 Enoch bases on the same traditions as 2 Enoch, *at least to a considerable extent*; secondly, that, on the whole, the development of these traditions is *further advanced in 3 Enoch than in 2 Enoch*, thirdly, that, apparently, the conceptions of 3 Enoch in most cases are direct continuations on the lines of development begun by 2 Enoch."

9. Infine, in 3 En 45:5 son citati *Gog e Magog*, figure pressoché sempre presenti nella letteratura apocalittica. Non se ne fa menzione in 1 e 2 Enoch.

Un tema conduttore che unisce e nello stesso tempo divide il primo e il terzo libro è la presenza di Dio nel mondo. A questo s'accompagna il ruolo degli angeli, sia quelli che aiutano l'uomo (è loro compito intercedere a suo favore, Dio stesso dice in 1 Enoch), sia quelli che lo ostacolano. Il capofila di costoro, *'Aza'el*, è all'origine dei disordini sulla terra in 1 Enoch e in 3 Enoch, e in quest'ultimo libro tali disordini sono a loro volta la causa del ritiro di Dio dal mondo. Ma l'eco della lontananza di Dio dagli uomini è già ben visibile in 1 Enoch, quando nel nono capitolo i quattro grandi arcangeli lo richiamano alla necessità d'intervenire.

La differenza tra l'inizio e la fine del dramma descritto nei libri di Enoch sta nella forma assunta dalle speranze umane; se gli apocalittici volevano credere fermamente nel ristabilimento del regno di Dio nel mondo, come preannunciato all'inizio del primo libro, avendo motivo di perseverare in base alle profezie sull'avvento del regno messianico, e per la vittoria dei Macabei sui Seleucidi, con il trascorrere del tempo questa via fu preclusa, per via degli insuccessi politici e militari soprattutto.

---

<sup>433</sup> L'elenco dei "santi angeli" in 1En 20 – inserito come corpo estraneo nel contesto di *Vigilanti* – sarebbe comunque inutile per stabilire una qualsiasi relazione tra questi due nomi, essendo probabilmente un'interpolazione successiva (v. Fusella, Schodde, *cit.*).

Il simbolo di tutto ciò sono i Palazzi in 3 Enoch, la cui funzione sembra essere isolare e quasi difendere la dimora divina contro le intrusioni del mondo, e la tensione verso la realizzazione terrena del Regno diventa la ricerca del modo di varcare le soglie di mura difese dagli angeli. Dio non s'è manifestato secondo le aspettative degli apocalittici, quindi bisogna cercarlo attraverso un lungo e difficile percorso. Al posto della guida celeste degli eserciti, cioè Michele, troviamo Metatrôn, il cui intervento permette di superare l'ultima soglia per accedere alla Presenza divina. L'idea di fondo sembra essere la stessa dello gnosticismo: tra l'Essere Supremo e la terra vi sono forze mediane, molto più autonome in 1 Enoch, ordinate e gerarchizzate in 3 Enoch. L'ascesa è impresa difficile, elitaria; l'esito è incerto, possibile solo a chi è ben preparato.

A ben guardare, l'angelologia di 3 Enoch è una parte essenzialmente descrittiva.<sup>434</sup> Forse serviva ai praticanti l'opera del Carro, ma ad occhi moderni 3 Enoch dovrebbe sembrare più una testimonianza della tragedia riassunta nelle poche parole attribuite a Dio stesso in 6:3, “tutto il genere umano ha respinto me e il mio grande regno<sup>435</sup>”, che verosimilmente alludono ai fallimenti politici del I – II sec. d.C. L'insuccesso aveva un significato cosmico; si direbbe che si volesse attribuire a Dio

---

<sup>434</sup> Probabilmente la loro recitazione induceva una sorta di estasi nei praticanti l'Opera del Carro.

<sup>435</sup> Le parole di Dio ricordano quelle del Prologo del Vangelo di Giovanni, “È venuto in casa sua e i suoi non l'hanno ricevuto” cui però segue “<sup>12</sup>ma a tutti quelli che l'hanno ricevuto egli ha dato il diritto di diventare figli di Dio, a quelli cioè che credono nel suo nome”.

stesso un dolore, un dispiacere per l'abbandono della sua creatura. Il Dio di 3 Enoch partecipa alle vicende del suo popolo anche emotivamente, non è un essere avulso in una sua natura imperscrutabile. In questo soprattutto sta la differenza essenziale rispetto a 1 Enoch; questo fu scritto in un'epoca attraversata da tensioni politiche molto forti, da divisioni interne, dal sorgere di idee nuove di cui la letteratura apocrifia pervenutaci fornisce una vaga immagine, ma nella quale si sperava (e si credeva) nella palingenesi, nel futuro di un mondo secondo l'ordine divino,<sup>436</sup> da attuarsi con la venuta del Messia. Ancora una volta, come già nella precedente catastrofe del 586 a.C., il disastro dovette essere attribuito ai 'peccati'. 3 Enoch non riesce ad andare oltre, non vede l'errore fondamentale, quello di ritenersi portatori di un destino speciale; o forse, di non aver saputo condurre a termine la propria missione, interpretazione questa compatibile con 3 Enoch, il che avrebbe richiesto una eticità ben superiore a quella che ci si può attendere nel mezzo del genere umano. Ma la consapevolezza di questo limite implicherebbe realisticamente la rinuncia ad un compito superiore, collettivo, di natura etico-religiosa che non poteva essere portato avanti da una comunità la cui identità era fondamentalmente etnica e stabilita su basi rituali. L'analisi di 3 Enoch è in un certo senso corretta, ma partiva dall'idea che si dovesse realizzare l'impossibile ed era perciò stesso illusoria; il messianismo rimase un'utopia basata su un equivoco, espresso in termini di 'peccato'. Il cristianesimo si impose *anche* per il suo messaggio etico-religioso che era portato non più da un gruppo nazio-

---

<sup>436</sup> Sul tipo degli attuali *Testimoni di Geova*, per intenderci.

nale, il che implica vincoli di carattere rituale e particolaristico, e poteva perciò essere compreso e condiviso universalmente.

INDICE

## METAṬRÓN E MICHELE

Metaṭrón – dibattiti sulle origini del misticismo giudaico – diverse funzioni di Michele e di Metaṭrón.

Nella letteratura *hekhalotica* il più alto in grado tra gli angeli è Metaṭrón, nome il cui significato e origine sono incerti. Sono state proposte, come soluzioni tra le tante<sup>437</sup>: *metator* (latino), *metatyrannos* (greco), *metá thrónon* (greco); quest'ultima etimologia significa “presso il trono (divino)” e ben rappresenta la funzione di vicario, ma nessuna delle spiegazioni esposte è considerata soddisfacente. Sotto diversi rispetti, Metaṭrón è simile all'arcangelo Michele: entrambi erano conosciuti come il “Gran Principe”; entrambi officiavano nel santuario celeste ed erano angeli guardiani di Israele, per cui ciò che un testo dice di uno dei due, in un secondo testo è riferito all'altro<sup>438</sup>. Forse, in origine erano lo stesso angelo, e Metaṭrón ne era il nome esoterico. *L'Apocalisse di Zorobabele*, uno scritto messianico medioevale, afferma che Metaṭrón è Michele ed è Šadday (uno dei nomi di Dio) per gematria; ma il significato potrebbe essere che sia Metaṭrón che Michele rappresentano simbolicamente tutto il popolo ebraico, nella misura in cui personificano due tendenze o meglio due aspetti complementari della stessa forma religiosa.

In 3 Enoch si ha una rappresentazione del Vicario (una potenza più vicina a Dio di tutte le altre creature, che funge anche

---

<sup>437</sup> V. A. Orlov, *The Enoch-Metaṭrón Tradition* 2005 pagg. 92-96.

<sup>438</sup> Charlesworth Vol. 1, pag. 243.

da intermediario tra Lui stesso e l'uomo che ne cerca l'aiuto) diversa da quella che molti testi apocalittici offrono attraverso la figura di Michele, per via della sua valenza mistica. Gli studiosi hanno dibattuto se le origini del misticismo della *merkavah* debbano collocarsi in epoca post-mishnaica, o se risalgano indietro fino al Secondo Tempio. Questa seconda ipotesi fu sostenuta da G. Scholem,<sup>439</sup> secondo il quale il misticismo si sviluppò nel giudaismo sotto la spinta di forze endogene, fondandosi su temi biblici ed extra-biblici. Si veda una connessione tra il contenuto di testi apocalittici quali 1 Enoch, 2 Enoch e l'Apocalisse di Abramo e quello della letteratura *hekhalotica*, nell'ambito di una corrente che egli stesso definì come *tradizione della merkavah*, data la centralità da lui attribuita al simbolismo del trono, o Carro. Si tratta quindi di una identificazione basata sul piano simbolico-formale.<sup>440</sup>

---

<sup>439</sup> *Major Trends in Jewish Mysticism*, 67; *Jewish Gnosticism*, 17, 30; *On the Mystical Shape of the Godhead*, 29.

<sup>440</sup> "The throne-world is to the Jewish mystic what the pleroma, the "fullness, the bright sphere of divinity with its potencies, aeons, archons and dominions is the Hellenistic and early Christian mystics of the period who appear in the history of religion under the names of Gnostics and Hermetics", da *Major Trends* pagg. 43-44.

Tuttavia, in questa interpretazione bisogna distinguere tra la Presenza, simboleggiato dal Trono, o Carro, alla cui vicinanza il mistico aspira, e la corte celeste circostante. Questa, ma soprattutto i 'Palazzi', raffigurano ciò che si frappone tra terra e il cielo più alto. Inoltre, almeno in teoria il giudaismo non ammette limitazioni al potere divino, per cui gli angeli sono subordinati al volere di Dio. In comune con lo gnosticismo c'è il riempimento del vuoto che si stende tra il cielo più alto e la terra, vuoto prodotto dal ritiro della Šekinah e dall'inazione di Dio. Ma questo vuoto era ben presente da molto prima della stesura di 3 Enoch, e

Secondo A. Orlov,<sup>441</sup> gli pseudepigrifi slavonici (*2 Enoch*, *Apocalisse di Abramo*, *Scala di Giacobbe*) sono “una sorta di ponte tra la più antica apocalittica giudaica, così come si manifestò nei primi circoli enochici, e gli inizi del misticismo ebraico così come si manifestò negli scritti della *merkavah* e degli *hekhalot*”; 2 Enoch in particolare merita attenzione, pur consi-

---

l'inazione divina è già descritta in 1En 9:1; la novità sta nel postulare che questa distanza possa essere superata solo dall'ascesa personale alla Presenza. Piuttosto che l'espansione della divinità nel mondo, gli Hekhalot manifestano il *ritiro* di Dio dal mondo. In un certo senso 3 Enoch raffigura l'inversione della visione del Carro in Ezechiele, nella quale Dio stesso si manifesta; nella letteratura degli Hekhalot, spetta al veggente superare le barriere dei Palazzi e i loro guardiani.

<sup>441</sup> *The Enoch-Meṭaṭron Trad.* pag. 8.

derando che “non ha contenuto magico,<sup>442</sup> e pone al centro della narrazione l’immaginario dell’ascesa”.<sup>443</sup>

H. Odeberg, in particolare, sostenne la continuità tra 1 Enoch e il misticismo della *merkavah* attraverso 2 Enoch: “Parlando metaforicamente, [2 Enoch sta] nella linea retta congiungente 1 Enoch con 3 Enoch”<sup>444</sup> riconoscendo al contempo che “[2 Enoch] non contiene traccia alcuna dell’identificazione di Enoch con Metatron”.<sup>445</sup>

---

<sup>442</sup> Neppure 3 Enoch ha contenuto magico. Non vi è compresa alcuna formula evocativa, anche se è facile presumere che, se veramente riassunse esperienze mistiche realizzate, il passaggio per i ‘palazzi’ richiedesse l’uso di formule o parole d’ordine; comunque, giunto all’ultimo passo, Yišma’el pronuncia una preghiera per invocare il soccorso divino. L’uso di strumenti magici non sarebbe consentito nella tradizione ebraica. Se 3 Enoch si fonda su esperienze estatiche, queste dovevano essere ottenute mediante canti o recitazioni, e la capacità di sviluppare una intensa immaginazione; ma è chiaro che gli *ascendenti* erano di per sé predisposti a un certo tipo di esperienze. Peraltro, la stessa *angelificazione* in 2 Enoch 22 potrebbe descrivere intense esperienze di trasfigurazione, così come il cap. 71 di 1 Enoch – se veramente 1 Enoch si identifica con il Figlio dell’Uomo. È probabile che i praticanti l’Opera del Carro avessero riconosciuto in 2 Enoch la testimonianza di una trasformazione irreversibile del proprio essere; essi tuttavia non giungevano a tal segno, dato che pur accedendo al mistero ultimo sarebbero tornati indietro. Metatron sarebbe quindi il massimo grado raggiunto da essere umano, e la porta stessa che conduce al mistero; se è così, assomiglia assai a Gesù Cristo o a San Pietro, piuttosto che ad un intercessore o capo nazionale quale Michele era.

<sup>443</sup> *Ibid.* pag. 11.

<sup>444</sup> *3 Enoch*, 1.61.

<sup>445</sup> *Ibid.*

Negli scritti apocrifi, le due funzioni di vicario e di intermediario sono strettamente associate (nel primo libro di Enoch, sembrano distribuite tra i quattro arcangeli), e anche altrove.<sup>446</sup> Non solo Meṭatron ha una storia diversa da quella di Michele, ma anche la sua funzione è d'altra natura. E' ancora una figura mediatrice, ma "parallela" a quella di Michele, e su un livello più elevato, perché a lui spetta di guidare e istruire chi è superiore alla moltitudine, cioè chi ha ottenuto il diritto di essere ammesso alla presenza divina. Ma, soprattutto, è il testimone di una trasformazione radicale dell'uomo. E' un angelo per i mistici, non per la gente comune. Né si deve interpretare questa variazione come una semplice sostituzione; piuttosto, è il segno dell'affermarsi di correnti mistiche che affiancavano ciò che era rimasto della forma religiosa tradizionale<sup>447</sup> attraverso nuo-

---

<sup>446</sup> Forse, un antropomorfismo derivante dalla struttura politica degli antichi imperi del Vicino Oriente. L'alto funzionario è la persona cui ci si deve rivolgere per far giungere la propria voce al sovrano ed è il mediatore tra questo e i sudditi. "The Merkhavah texts represent God and his angels under the image of an emperor and his court. God has his heavenly palace, his throne, and, in Meṭatron, his grand vizier; he has also his treasuries and storehouses." P. Alexander, in *The Old Testament Pseudepigrapha* vol. 1, 1983, pag. 241. Ma nel contesto del mondo di 3 Enoch, la struttura dei Palazzi e le gerarchie significavano che l'ascesa era privilegio di pochi e non senza pericolo: "quattro persone sono entrate nel Pardes ed erano: Ben Azai, Ben Zoma, Acher e Rabbi Akiva. Ben Azai guardo' e mori', e di lui il verso dice: preziosa agli occhi di Dio è la morte dei suoi pii. Ben Zoma guardo' e rimase ferito, e di lui dice il verso: ha trovato miele, basta di mangiarne, o altrimenti ti sazierà al punto di vomitarlo. Acher si mise a tagliare i virgulti (= divenne eretico). Rabbi Akiva uscì in pace", v. *Chagigah* 14b.

ve vie, nuovi metodi di esplorazione del mistero, pur nel rispetto di quella.<sup>448</sup>

Ma, rispetto a Michele, Meṭaṭron sembra assolvere un compito legato alle esperienze interiori di sospensione della coscienza ordinaria coscientemente indotte. Egli interviene in aiuto di Yišma`èl solo quando questi è alle porte della residenza di Dio, e senza il suo intervento non si potrebbe andare oltre.<sup>449</sup>

---

<sup>447</sup> Tutto sommato, ben poco. La grande creatività dell'epoca del Secondo Tempio si ridusse per alcuni secoli all'elaborazione di commenti e all'individuazione di come conservare l'unità della comunità.

<sup>448</sup> Questo è un punto delicato. Finché non si fossero espressi su questioni controverse, i circoli mistici non avrebbero costituito un pericolo per l'integrità della tradizione; ma altrimenti avrebbero potuto porsi come fonti d'una rivelazione diretta, su un piano di parità con la legge scritta e orale, indebolendo l'autorità dei rabbini e compromettendo la stessa unità religiosa della comunità. Non v'è certezza che i rabbini abbiano mai tentato di bandire le pratiche mistiche della *Merkhavah*, ma il loro impiego fu regolato in modo che vi potessero accedere solo persone mature e ben preparate sulla Bibbia e sulla tradizione rabbinica. In 3 Enoch, si può intravedere un'affermazione della superiorità della rivelazione mistica nella posizione stessa di preminenza assegnata a Meṭaṭron.

<sup>449</sup> Si direbbe che la letteratura apocrifia abbia assai dilatato l'immaginario ebraico della tarda antichità, soprattutto aggiungendo figure 'celesti' che in qualche modo integrano il fondamentale monoteismo, quasi questo fosse insufficiente ad esaurire le potenzialità in ambito religioso. Compagno Enoch, gli angeli, Michele, Meṭaṭron, Melchisedec, talvolta con funzioni scambievoli. Semplificando al massimo, si direbbe che Michele sia l'intercessore, Melchisedec il sommo sacerdote celeste, Enoch la conoscenza del mistero supremo e del futuro, Meṭaṭron la porta che conduce al mistero, ma questi ruoli non sono rigidamente fissati, e hanno avuto importanza e valenza diversa a seconda delle epo-

Fra tutti i testi della letteratura religiosa, giudaica e non, è difficile trovarne uno che superi 3 Enoch nella misura della concezione pessimistica dell'uomo. La sua condotta è del tutto in contrasto con il posto che avrebbe dovuto occupare nell'universo. Non solo i Gentili sono incapaci a comprendere la verità, ma lo è lo stesso intero popolo di Israele per via dei suoi pecca-

---

che e dei gruppi che in essi si sono riconosciuti. La presenza di Michele in scritti di diverso orientamento e scopo fa pensare che fosse il più popolare, appunto in quanto intercessore. Ma non bastavano le figure celesti di cui sopra; un solo angelo supremo non è sufficiente, ce ne vogliono quattro, e poi molti di più; e poi il Figlio dell'Uomo, l'Eletto ecc. di 1 Enoch (che dovrebbero coincidere). Una visione apparentemente semplice – per cui il corretto rapporto con Dio si esaurisce nel rispetto della sua legge – venne complicata da messianismo, escatologia, riflessione sulla legge, riflessione sulla riflessione. Leggende che si basano (se pure si basano) su qualche versetto dell'A.T. si espansero sino a diventare fonti di rivelazione. I rabbini non semplificarono il quadro. Quattro livelli di interpretazione della *Torah* vennero supposti. Aggiungiamo la *ghematria*, il *notaricon* ecc. La lettura delle scritture sarebbe diventata un esercizio di acrobazie dialettiche. Ma questa espansione può essere – come pretende – una modalità di approfondimento espressa velatamente. Si prenda il caso dei quattro che entrarono nel *Pardes*; 'Pardes' è acrostico di *Pshat*, *Remez*, *Drash*, *Sod* ovvero, nell'ordine, l'interpretazione semplice / letterale, simbolico-analogica, razionale e omiletica, e infine 'nascosta', quella che svela il vero. Questa struttura interpretativa è la disperazione dello studioso e nello stesso tempo il campo della sua attività. A cosa si deve porre attenzione, alle somiglianze letterarie e formali, o alla possibile varietà dei significati impliciti in ogni punto delle scritture, canoniche o meno? E come si può escludere che gruppi diversi in epoche diverse utilizzassero codici 'privati' differenziati? L'ipotesi non sembra inverosimile, se consideriamo la possibilità concretissima che i testi contenessero (specialmente gli apocrifi, dichiaratamente veicoli di 'verità nascoste' e non rivelabili nel mondo delle sinagoghe) materiale politicamente significativo o dis-

ti: la visione storica che questo libro presenta è quella di un fallimento, che coinvolge anche Dio, che quella nazione aveva scelto per la realizzazione del proprio disegno di salvezza. Le speranze residue vanno riposte interamente nel Suo intervento: “Fino a quando mi aspetterò che i figli degli uomini operino la salvezza per il mio braccio [= mi restituiscano la forza di operare nel mondo] per mezzo della loro rettitudine? Per amor di me stesso, per amore del mio merito e della mia giustizia, Io libererò il mio braccio e per mezzo di esso salverò i miei figli dalla moltitudine dei Gentili”; “allora il Santo...rivelerà il suo grande braccio al mondo, e lo mostrerà ai Gentili”, 3En 48A 8-9.

#### INDICE

---

senziante. La transizione di Enoch è significativa al riguardo. Figura dai risvolti evidentemente politici, Enoch è purificato dalla sua veste terrena. È la rivelazione della sua vera natura, o è un confinamento nel ristretto mondo delle visioni fantastiche individuali? I metodi cabalistici sono un approfondimento della comprensione, o il risultato di una reinterpretazione di una tradizione religiosa fallita nel raggiungimento del suo scopo? Dato che 3En proprio questo afferma, cioè che l'intero Israele ha fallito nel suo compito. O altrimenti, il ritiro della Presenza dal mondo deriva dall'indegna degli uomini, o Dio stesso lascia spazio allo sviluppo della creazione in accordo con il sistema di Luria? La distinzione tra più 'livelli' interpretativi fu chiaramente definita in età medievale, ma potrebbe – almeno limitatamente ad ambienti esoterici – essere storicamente molto anteriore. Che cosa resta di una tradizione religiosa affermatasi nell'antichità dopo quattro-cinque gradi di interpretazione?

### 3 ENOCH

Schema dell'opera – i peccati di Israele e l'inazione di Dio – domanda di Michele.

Noto anche come *Apocalisse ebraica di Enoch* o anche *Sefer Hēkhalōth* ('Libro dei Palazzi')<sup>450</sup> racconta la visione attribuita a R. *Yišma'êl*,<sup>451</sup> ma la sua redazione risale a secoli dopo.<sup>452</sup> È

<sup>450</sup> Mi sono basato prevalentemente sull'introduzione e sulla traduzione di P. Alexander, in Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* vol. 1, 1983.

<sup>451</sup> Vi è stato più di un Maestro di nome *Yišma'êl*. Qui si tratterebbe di *Yišma'êl ben Elisha*, contemporaneo di Rabbi Akiva (primi decenni del II sec. d.C.). L'attribuzione di 3 Enoch a questo *Yišma'êl* è con tutta probabilità priva di valore storico; uno dei titoli con cui il testo è stato designato – *Libro di Rabbi Yišma'êl il Gran Sacerdote* – fa pensare che lo si facesse risalire ancor più indietro, fino a *Yišma'êl ben Elisha ha-Kohen* [Gadol], avo dell'*Yišma'êl* contemporaneo di Akiva e figlio d'un Gran Sacerdote.

<sup>452</sup> Il testo rivela tracce di tradizioni risalenti almeno all'epoca di Rabbi *Yišma'êl*. Peraltro, la data di composizione di 3 Enoch è incerta. H. Odeberg (3 Enoch 1928) sostenne che il nucleo originario risalisse a non più tardi del I sec. d.C., ma i capp. 3 – 48 sarebbero stati redatti più tardi, nella seconda metà del III sec. G. Scholem (*Jew. Gnost.* 1965 pag. 7, n. 19) assegnò una data intorno al V-VI sec. d.C., pur concedendo che "gran parte del materiale è antica e importante". Milik posticipò alquanto la data di composizione sull'assunto che 3 Enoch fosse posteriore a 2 Enoch, da questo studioso collocato al IX sec. d.C. Nella lunga introduzione alla sua traduzione di 3 Enoch, Alexander accetta la datazione indicata da Scholem: "All things considered, then, though 3 Enoch contains some very old traditions and stands in direct line with developments which had already begun in the Maccabean era, a date for its final redaction in the fifth or the sixth century A. D. cannot be far from

stata scritta in ebraico; sembra che in origine il suo titolo fosse *Sefer Hēkhalôt* (“Libro dei Palazzi”).<sup>453</sup> È la composizione di più unità in sé coerenti, probabilmente precedenti la stesura finale. Il processo di combinazione non le ha sostanzialmente modificate, dato che il testo contiene sovrapposizioni e contraddizioni. In 3 Enoch l’ascensione del patriarca è descritta come già avvenuta; egli è stato accolto nell’alto dei Cieli ed è stato trasformato nell’angelo *Meṭaṭrôn*, “Principe della Divina Presenza, gloria dei più alti cieli”, il vicario di Dio posto al di sopra di tutti gli angeli. Egli istruisce Rabbi *Yišma‘el*, il narratore, sui misteri celesti. Michele vi compare in una posizione elevata, ma vi svolge una parte meno importante, perché l’insieme ruota prevalentemente intorno al dialogo tra *Yišma‘el* e *Meṭaṭrôn*. Si può dividerlo in quattro sezioni:

1. *Ascensione di Yišma‘el* (capp. 1-2); il veggente attraversa i sei palazzi celesti, ma giunto ai cancelli del settimo è sfidato dai guardiani. In risposta alla sua preghiera Dio gli invia *Meṭaṭrôn*, che lo introduce alla presenza di Dio.

2. *Angelificazione di Enoch* (capp. 3 – 16); *Meṭaṭrôn* spiega a *Yišma‘el* come in origine fosse Enoch, come avvenne la trasformazione<sup>454</sup> e quali funzioni gli siano state assegnate.

---

the truth”, in Charlesworth pag. 229.

Fu Scholem a individuare nell’insieme dei testi enochici il nucleo formativo all’origine della mistica ebraica.

<sup>453</sup> Nella mistica dei *Hēkhalôt* sei palazzi concentrici circondano la dimora del Signore.

<sup>454</sup> Questo racconto della trasformazione di Enoch differisce in alcuni particolari da quello in 2 Enoch 22, che fa intervenire l’ Arcangelo Michele.

3. *Descrizione dei cieli e delle gerarchie celesti*, capp. 17 – 40, fatta da Meṭaṭrôn a Yišma ‘êl.<sup>455</sup>

4. *Visioni del cielo*, capp. 41 – 48. È la parte che più ci interessa. Quasi nulla di 3 Enoch sembra avere qualche significato universale, o di qualche utilità, e neppure si intravede una qualche novità sul piano etico; l'unico punto degno di qualche ri-

---

In 2 Enoch non si parla di Meṭaṭrôn; vedi però A. Orlov: “The significant evidence...about the origin of early Jewish mysticism is the testimony of several Jewish pseudepigraphic materials which have survived solely in their Slavonic translations. These texts include 2 (Slavonic) Enoch, the Apocalypse of Abraham, and the Ladder of Jacob...”; più oltre, “It should be noted that 2 Enoch, the Apocalypse of Abraham, and the Ladder of Jacob represent a unique group of texts that share the theophanic and mediatorial language which, in my view, is as different from mainstream of early apocalyptic and pseudepigraphic writings as from later Hekhalot materials”, nell'introd. a *The Enoch-Meṭaṭrôn Tradition ecc.* 2005; una ragione importante, che a prima vista mi sembrerebbe decisiva per distinguere 2 Enoch da 3 Enoch, è la descrizione affatto diversa della volontà di Dio: immediata e irreversibile nel primo, condivisa nel secondo, spesso mutevole e antropomorfa nell' A.T. Ma potrebbe anche essere che il testo slavonico sia stato emendato per sottolineare l'onnipotenza di Dio (né 1 Enoch né 3 Enoch affermano che la volontà di Dio si attua immediatamente nelle vicende del mondo). “The concepts and imagery of this tradition in the Slavonic apocalypse show that 2 Enoch occupies an intermediary stage between Second Temple apocalypticism and Hekhalot mysticism, thus manifesting its own, one might say, ‘proto-Hekhalot’ mystical mold”.

Tuttavia, Scholem ha sostenuto l'esistenza di una tradizione, attestata in testi talmudici, di un Meṭaṭrôn preesistente non associato al settimo patriarca; v. Orlov, pag. 98.

<sup>455</sup> I sette arcangeli sono, in ordine discendente, *Michele* il Gran Principe (il titolo di semplice ‘principe’ spetta ad altri angeli, e a tutti gli altri sei sotto nominati; ma 3 Enoch elenca altri ‘gran principi’ gerarchicamente

flessione è verso la fine, dove sensi di colpa collettivi si intrecciano con l'inazione di Dio.

L' Arcangelo Michele fa la sua unica apparizione come attore del dramma che si svolge nel cap. 44, dove Yišma'el vede le anime dei *padri del mondo*<sup>456</sup> Abramo, Isacco e Giacobbe (Test. Is.: “ Così voi sarete padri di tutto il mondo”, 2:9) insieme a quelle dei ‘giusti’ risorti dalle loro tombe e saliti in Cielo (44:7 e segg.). Tutti insieme si rivolgono a Dio invocando un suo in-

---

ordinati, come in cap. 18), *Gabriele*, *Šatqi'el*, *Šahaqi'el*, *Baradi'el*, *Baraqi'el*, *Sidri'el*, tutti e sei ‘principi dell'Esercito’, che sovrintendono ai rispettivi cieli: ‘Aravôth, Mākōn, Mā'ōn, Zəbul, Šāḥāqīm, Rāqīa', Wīlōn. I nomi e l'ordinamento dei cieli corrispondono a *Chagigah* 12b. Ma nel cap. seguente è esposta una diversa gerarchia, più complessa e apparentemente incompatibile con quella di cap. 17, nella quale una serie di angeli che parte dai sovrintendenti ai cieli in basso per giungere ai capi delle quattro schiere intorno alla Presenza (cioè, tradizionalmente, i quattro arcangeli Michele ecc.) e, ancora più in alto, attraverso una serie di gradi, fino a *'Azbogah*, culmina infine in una coppia, *Soperi'el YHWH* e *Soperi'el YWHW*, rispettivamente il principio della morte e quello della vita. Sono descritti come scrivani, il primo registra per ciascun uomo il momento della morte, il secondo della nascita; o forse, i nomi dei destinati alla perdizione eterna, e dei destinati all'immortalità. Questa pletora di nomi angelici si giustificerebbe col carattere magico-teurgico del testo: chi conosceva il nome degli angeli poteva invocarli; v. Charlesworth pagg. 242 e 274, n. 12.

<sup>456</sup> Secondo i rabbini, lo speciale prestigio goduto dal popolo discendente dai tre patriarchi, invocato da Mosè in Es 32:13, sarebbe venuto a cessare dal momento in cui ebbe fine il patto con i patriarchi. Non vi era accordo su quando ciò sarebbe avvenuto; v. *JewishEncyclopedia* alla voce ‘Patriarchs’. L'appellativo di ‘padri’ cioè ‘patriarchi’ di tutto il mondo è quindi affatto giudaico e non va di per sé inteso come un'apertura universalistica.

tervento: “Signore dell’Universo, per quanto tempo te ne starai seduto sul tuo trono come chi è in lutto siede durante il periodo del lutto, tenendo dietro la tua mano destra, e non redimi i tuoi figli e non manifesti il tuo regno nel mondo?”<sup>457</sup> Queste domande verosimilmente se le ponevano gli ebrei dispersi in tutto il mondo, che avevano presente come Dio li avesse tratti fuori dall’Egitto e avesse concesso loro la terra promessa, la ricostruzione del tempio di Gerusalemme e la transitoria restaurazione del regno con gli Asmonei, ma sapevano anche la lunga serie di trasgressioni – a partire da quella mitica, originaria – della quale la situazione attuale pareva loro esserne una conseguenza. La valutazione tradizionale della situazione escludeva analisi basate sulle condizioni storiche o semplicemente sui rapporti di forza, che oggi sembrano ovvie; ma anche l’attenzione quasi esclusivamente orientata ai fattori materiali, economici, non è

---

<sup>457</sup> “Io, il Signore, te chiamai in nome della giustizia e ti presi per la mano e ti salvai e te diedi come patto del popolo per essere luce delle genti [intendo: sin dall’inizio ti ho conservato perché tu, come pegno o promessa a fondamento dell’accordo tra me e il popolo, sia la luce delle genti” – ho cercato di rendere al meglio Is 42:6 traducendo dalla *Vulgata*; questo passo, inteso come messianico, implica che Israele dovesse rimanere unito nella fede in Dio; di per sé, l’essere ‘luce’ significa essere esempio e guida, non è detto dovesse interpretarsi come l’impegno all’instaurazione di un ‘regno messianico’ terreno al di sopra delle genti, ma sembra che così sia stato inteso, e in un certo modo realizzato nel cristianesimo (limitatamente all’instaurazione di una Chiesa che fu universale, per un certo periodo)].

“Io, il Signore – questo è il mio nome – non darò ad altri la mia gloria e la lode che mi spetta agli idoli”, Is 42:8;

“La mia mano fondò la terra e la mia destra stese i cieli ecc.”, Is 48:13.

così esaustiva come parrebbe. Nella visione etico-religiosa dei contemporanei di 3 Enoch vi è un fondo di verità, se intesa come consapevolezza che la realizzazione del regno messianico sarebbe stata possibile solo da parte di una comunità dotata di virtù straordinarie, cosa che gli entusiasti credono ripetutamente fino all'immane smentita: sia che il progetto fallisca sul nascere o poco dopo, sia che generi uno stato di cose ben diverso da ciò che si era immaginato. Ma gli ebrei dell'epoca erano convinti di aver trasgredito, anche se forse non avrebbero saputo ben definire in che cosa (Dio si limita a dire: "hanno trasgredito questo e quello"), e questo senso di colpa era così pervasivo da non consentire altri punti di vista. L'ossessione dei 'peccati' compiuti giustifica l'inazione di Dio, che spiega: "Dato che questi empî hanno peccato in questo e in questo e hanno trasgredito in questo e in questo di fronte a me, come posso Io liberare i miei figli dalle nazioni del mondo, rivelare il mio regno nel mondo agli occhi dei gentili e liberare la mia grande mano destra, che è stata trattenuta da costoro?"<sup>458</sup> Dopo ciò, *Metatrôn* passa ad esporre i 'peccati', registrati nei 'libri' – la memoria che non dimentica. A questo punto, Michele, "il

---

<sup>458</sup> Che l'impedimento alla realizzazione del 'regno dei cieli' venisse dagli stessi giudei è affermato ripetutamente nella predicazione di Gesù. Ironicamente, l'ostacolo veniva proprio da quanti erano ritenuti saggi e maestri. La differenza potrebbe consistere nel riconoscere i 'peccati' o, se vogliamo, l'insufficienza rispetto al compito; mentre vi sono indicazioni nei Vangeli, trasgressioni e 'peccati' non sono definiti esplicitamente in 3 Enoch. Questo testo esprime una profonda delusione, ma non chiarisce la natura delle illusioni che portarono al fallimento. Se fornisce un'indicazione, essa è contenuta in 44:9, "L'intero Israele ha trasgredito la *Torah* dalla prima lettera all'ultima".

Principe di Israele, gridò lamentandosi ad alta voce: “Signore, perché te ne stai da parte?”<sup>459</sup>

INDICE

---

<sup>459</sup> Il senso di stupore per l'inazione divina – espresso nella peculiare forma giudaica della conseguenza di un 'peccato collettivo' – è presente in 1En 9:1, e altrove, e contrasta con le testimonianze più antiche riportate nella Scrittura, che descrivono Dio come vicinissimo al popolo. Sembrerebbe che nell'ideologia giudaica si siano sviluppati tre temi, che infine hanno coinciso con il senso di identità nazionale (facendo astrazione dagli aspetti rituali e legali), e cioè il senso del peccato, o l'auto-colpevolizzazione come spiegazione mitica della condizione umana in generale, e della nazione in particolare; l'autoesaltazione nazional-religiosa, il ritenersi 'speciali in modo speciale' in quanto portatori di una missione, degenerata in un fallimentare messianismo nazionalistico; l'attesa escatologica, per la quale la consumazione dei tempi avrebbe coinciso con il ristabilimento dell'ordine divino, così come era all'inizio. Il fallimento del messianismo politico – e il precedente della deportazione in Babilonia – esaltarono l'autocolpevolizzazione; il primo soprattutto, dato che il trauma della deportazione fu almeno in parte superato dalla ricostruzione del tempio e dalla momentanea ricostituzione del regno; ma le conseguenze del primo dovevano apparire irrimediabili, o comunque sanabili in invisibili tempi futuri. Ma il peccato era già ben presente nel Genesi come origine della condizione umana, e solo un rivolgimento radicale poteva eliminarne le conseguenze; il messianismo univa l'aspirazione alla redenzione dal peccato e alla realizzazione della giustizia al sogno di essere la guida delle genti, per cui i fallimenti del 70 d.C. e del 135 d.C. assumevano una valenza che si estendeva oltre la dimensione solo terrena della restaurazione di un governo autonomo.

La percezione della 'lontananza' di Dio dall'uomo non è peculiare dell'ebraismo; qui venne sentita come un dramma, ma nell'antichità

## VISIONE PROFETICA DI ZOROBABELE

Z. incontra il Messia figlio di Ezechia – Michele si presenta – suoi interventi nella storia di Israele - Michele è associato a Metatron e Šaddai – il Messia Menahem ben ‘Amiel – vittoria finale su *Armilus* e *Gog ha-Magog*.

---

classica Epicuro aveva già proclamato (senza incontrare grande opposizione, sembra) che gli dei oziano negli *intermundi*. La stessa riflessione filosofica ne evidenzia la portata, trovando però argine nei ‘misteri’ e nell’affermazione di nuovi culti che avevano un gran seguito popolare. Lo gnosticismo, pure, è un’interpretazione dell’idea che tra il Principio e la realtà terrena vi è molta distanza, un vuoto che deve essere riempito da presenze o ‘potenze’ da evocare ed invocare per scopi vari. La stessa estensione dell’angelologia – che in 3 Enoch raggiunge dimensioni elefantache – ne è un evidente sviluppo; questo tipo di mistica non sembra avvicinare cielo e terra, ma di fatto è costruito sull’assunzione che la distanza sia riempita di ‘palazzi’ per tener fuori i più (indegni peccatori, che hanno respinto il regno celeste), di gerarchie angeliche, ecc.: l’ascensione fino alla Presenza è privilegio di pochi, la massa ne è esclusa. In pratica, la mistica della *merkavah* riflette i procedimenti dello gnosticismo, con la differenza che quest’ultimo spiega la frattura tra cielo e terra con l’opera di *arconti* o poteri oscuranti, mentre la particolare fissazione giudaica la intende come peccato. Forse, la funzione di siffatta interpretazione stava nel bisogno di conservare l’idea di un rapporto speciale con Dio, come principio identitario del giudaismo, rotto appunto dal peccato; si veda F. Nietzsche, *L’Anticristo* ai capp. 24 - 25. Detto altrimenti, il desiderio di conservare un’identità nazionale centrata sul dio nazionale onnipotente imponeva di colpevolizzare se stessi. Il cristianesimo avrebbe offerto una via d’uscita, ma richiedeva l’abbandono dell’identità ereditata dagli avi, per cui non venne accettata da tutti.

La *Visione Profetica di Zerubbabel ben Shealtiel* o *Sefer Zərubbābél* risale al VII sec. d.C.<sup>460</sup> Rapito in estasi, Zorobabele,<sup>461</sup> “[futuro] governatore [del Paese] di Giuda”,<sup>462</sup> è condotto dal vento nella città di Ninive dove incontra un uomo dall’aspetto miserevole, mal ridotto e sofferente.<sup>463</sup> “Questa è Roma la potente”<sup>464</sup> – gli rivela l’uomo – “dove io sono imprigionato.” E gli svela la propria identità: “Io sono il Messia del Signore, il figlio di Ezechia,<sup>465</sup> confinato in prigione sino al

---

<sup>460</sup> Faccio riferimento alla traduzione inglese presentata nel 2005 da J.C. Reeves del testo edito da Israel Lévi nel 1914.

<sup>461</sup> Zorobabele, in ebraico *Zərubbābél*, accadico *Zēr-Bābili*, “Seme (germoglio) di Babilonia”; nel primo anno di Ciro il Grande ricondusse in Palestina un primo gruppo di Ebrei deportati in Babilonia. Fu nominato governatore della provincia di Yehud (Giuda) da Dario I; durante il suo governatorato ebbe inizio la costruzione del Secondo Tempio. Secondo Ezra e Nehemia era figlio di Shealtiel, che a sua volta era il secondogenito di Geconia, fratello di Zedechia (o Sedecia) ultimo re di Giuda, quando Nabucodonosor II distrusse Gerusalemme e il Tempio di Salomone e deportò gli Ebrei a Babilonia. Era quindi discendente della stirpe regale di David. È un personaggio assai adatto per una rivelazione messianica, in quanto restauratore del culto di Yahweh in Giudea e capo di quanti ritornarono dall’esilio in Babilonia.

<sup>462</sup> L’autore pone la rivelazione in un tempo anteriore alla nomina di Zorobabele come governatore della Giudea.

<sup>463</sup> Forse, un riferimento a Isaia 53. In particolare, i vv. 2 e 3.

<sup>464</sup> Intende l’Impero Romano d’Oriente. A Ninive i Romani, guidati dall’imperatore Eraclio I, distrussero l’esercito persiano di Cosroe II vincendo la lunga guerra contro i Sasanidi. Nel corso del conflitto gli Ebrei avevano sostenuto questi ultimi contro i Romani.

<sup>465</sup> Non è chiaro a chi il testo si riferisca, ammesso che sia un personaggio storico; il suo deplorabile stato di prigioniero potrebbe far pensare a un eroe nazionale sconfitto dai Romani, p.es. Giuda, figlio di un Ezechia

tempo della Fine.” “Bruciava dall’ira, e ne fui terrorizzato”, ricorda Zorobabele. “Non spaventarti”, gli dice l’uomo, e improvvisamente gli appare nella forma d’un uomo giovane e forte, di bell’aspetto e ben vestito. Nel momento in cui Zorobabele lo interroga sulla venuta della luce d’Israele, appare *un uomo alato*: “Chiedi a me, parlerò io [...] Io sono Michele, colui che portò buone notizie a Sara.<sup>466</sup> Io sono il capo dell’armata del Signore Iddio d’Israele, colui che combatté contro Sennacherib e sgominò centottantamila uomini.<sup>467</sup> Io sono il Principe d’Israele, colui che venne a battaglia contro i re di Canaan.<sup>468</sup> Nei tempi a venire, combatterò le battaglie del Signore a fianco del

---

di cui parla Giuseppe Flavio, *Guerra Giudaica*, 2.56 e *Antichità Giudaiche*, 17.271-272. Morto Erode il Grande, Giuda avrebbe costituito un esercito privato e avrebbe coltivato l’ambizione di diventare re. Non è però storicamente provato che si fosse autoproclamato Messia, né si conosce la sua sorte, ma è possibile che fosse stato catturato dai Romani. È molto più probabile, dal significato del testo, che sia un’immagine simbolica: la figura immiserita del Messia, in sé gloriosa, rappresenta la prigionia e le sconfitte di Israele.

Questo personaggio compare solo nel ms utilizzato dal Reeves nella sua traduzione, essendo in tutti gli altri codici sostituito da *Menahem ben ‘Amiel*; v. Reeves, *cit.* n. 102.

<sup>466</sup> Michele sarebbe uno dei tre angeli di Gen 18:1, che profetizzò ad Abra-  
mo e a sua moglie Sara la nascita di un figlio.

In una versione differente, “Io sono Metatron Michele, capo dell’eser-  
cito del Signore” v. Reeves n. 107.

<sup>467</sup> 2 Re, 19:35.

<sup>468</sup> “Manderò davanti a te un angelo e scaccerò il Cananeo, l’Amorreo,  
l’Ittita, il Perizzita, l’Eveo e il Gebuseo”, Es 33:2, e Gs 5:13-16. Nel libro  
di Giosuè è sempre il Signore in persona la guida degli eserciti. V. anche  
Num 21:1-3, 21:34, 31:1; Gdc 1:1-2, 2:1-3, 4:7 ecc.

Messia del Signore – è lui, che siede davanti a te – contro il re ‘dal volto radiante forza’<sup>469</sup> e contro Armilus, il figlio di Satana, la *prole della Statua di Pietra*.<sup>470</sup> Il Signore mi ha nominato comandante in capo del suo popolo e di coloro che Lo amano, per dar battaglia ai capi delle nazioni.” In questo passo, la lotta contro “Armilus” è una fase della battaglia finale contro i re delle nazioni. Michele, che è anche Meṭaṭron,<sup>471</sup> continua di-

---

<sup>469</sup> Lett. “forte nel volto”, il cui volto esprime forza; in Dan 7:7 si riferisce alla quarta bestia (l’impero romano, secondo l’interpretazione comune); potrebbe riferirsi ai Romani in Deut 28:50 : così intese Rabbi Moshe ben Nachman. Quindi si fa riferimento alla guerra finale contro i Romani.

<sup>470</sup> Allusione ad una fosca leggenda medioevale ebraica. “Armilus” potrebbe essere una storpiatura di Romulus o un crittogramma di Eraclio I, imperatore d’Oriente dal 610 al 641, contro il quale gli Ebrei si ribellarono durante la guerra contro i Sasanidi. In questa Apocalisse e nel Midrash Va-Yosha (XI sec.), il terribile re Armilus ucciderà il Messia figlio di Giuseppe, ma sarà a sua volta ucciso dal Messia figlio di David. Il mistero di Armilus viene svelato a Zorobabele da Michele, quando gli mostra una statua di marmo che raffigura una vergine dalle bellissime fattezze: la statua è la “moglie” di Belial ovvero Satana; Armilus, che in Greco significa “il distruttore d’un popolo”, è il frutto della loro unione.

Nell’escatologia giudaica medioevale Armilus è l’ Anti-Messia, l’Anticristo ebraico. Questo personaggio è spesso associato all’ultimo imperatore romano che abbia regnato sulla Palestina, Eraclio I (610-641), la cui politica ostile verso gli Ebrei sarebbe all’origine della figura mitica del “malvagio Armilus”. Tuttavia, è stato fatto osservare che il nome greco Ἐρημόαλος, Eremòalos ovvero “distruttore d’un popolo”, è in filologia l’origine del nome ebraico Armilus.

<sup>471</sup> Le due figure talora si fondono, talora sono distinte. Nell’Enoch ebraico, per esempio, sono distinte, e Meṭaṭron è Enoch trasformato nell’angelo che accoglie Yišma`èl, introducendolo alla dimora del Signo-

cendo: “Io (Michele) sono l’angelo che guidò Abramo attraverso tutta la Terra di Canaan. Io lo benedissi nel nome del Signore. Io sono colui che salvò Isacco e pianse per lui.<sup>472</sup> Io sono quello che lottò con Giacobbe al passaggio dello Iabbok.<sup>473</sup> Io sono quello che guidò Israele nel deserto per quarant’anni nel nome del Signore.<sup>474</sup> Io sono quello che apparve a Giosuè a Gilgal,<sup>475</sup> e sono colui che fece piovere fuoco e zolfo su Sodoma e Gomorra.<sup>476</sup> Egli pose il Suo Nome dentro di me: Meṭaṭron nella *ghematria* equivale a Šaddai.<sup>477</sup> Allo stesso modo per

---

re. Meṭaṭron è l’angelo del Signore nella mistica della Merkavàh, il Carro celeste e Trono del Signore che apparve a Ezechiele.

La traduzione è un aggiustamento della lettera del testo: “Michele rispose a Meṭaṭron e mi disse” ecc.

<sup>472</sup> Gen 22:11-17. In alcuni *midrashim* o riflessioni sul sacrificio di Isacco, Michele interviene per impedirlo o vi ha qualche parte, come nel Midrash Va-Yosha.

<sup>473</sup> Gen 32;23-33.

<sup>474</sup> Es 13:17-18, 13:21-22, 14:19.20 dove appare un angelo, distinto dalla nube; un angelo precede il Signore in Es 32:34; Num 10:11-13, 10:34, 14:14.

<sup>475</sup> Per far circondare il popolo nato nel deserto dopo l’uscita dall’Egitto, Gs 5:2-9

<sup>476</sup> Gen 19:24-25.

<sup>477</sup> Uno dei Nomi di Dio, di solito reso con “Onnipotente” seguendo la *Vulgata*; ma in aiuto può venire il Midrash, che interpreta Šaddai come acronimo per *Shomer Daltot Yisrael*, “Guardiano delle porte d’Israele” con riferimento speciale alla *mezuzah*, lett. “stipite” della porta d’ingresso di un’abitazione. Al giorno d’oggi è un foglio di pergamena sul quale sono scritti, prima delle altre cose, i primi due brani della preghiera (ebr. *Shemà*) che afferma l’unicità di Dio, e ricorda che Egli è il Creatore, e colui la cui forza sostiene e governa il mondo in ogni istan-

te, Zorobabele figlio di Shealtiel, il cui nome è Geconia (intendo: il tuo nome equivale a Geconia), interrogami e ti dirò cosa accadrà alla fine dei giorni.”

Il Michele di questo apocrifo è una figura complessa, che unisce teofanie bibliche a Meṭatron, e attraverso la *ghematria*, a Šaddai, un nome o aspetto di Dio. Il testo non è di facile interpretazione, specie in questo punto. I riferimenti alla lotta di Giacobbe con uno sconosciuto, all'apparizione a Giosuè a Gilgal, alla distruzione di Sodoma e Gomorra e quasi tutti gli altri indicano chiaramente che attraverso Michele parla Dio stesso, dato che nella Scrittura tutti questi episodi sono teofanie. Anche nell'Esodo Dio è presente e guida il popolo. Nella conquista di Canaan, la guida è Dio. Quindi l'apocrifo ci dice chiaramente che la rivelazione ivi esposta viene da Dio stesso come Šaddai, nell'aspetto di Michele / Meṭatron come *forma* di tutte le manifestazioni divine. L'unione con Meṭatron sembra funzionale al contesto storico. I suoi titoli, per così dire, canonici di *arcistratega*, mediatore, Principe di Israele rimandano a una gerarchia di funzioni nell'ambito di un governo celeste, non

---

te. Arrotolata, è chiusa in un astuccio a affissa agli stipiti delle porte di casa. Inoltre, la mezuzah ricorda il segno di sangue (*Korban*) che gli Ebrei posero sulle porte delle loro case, per indicarle al Signore quando sarebbe passato a uccidere i primogeniti dei sudditi del Faraone, affinché passasse oltre. “Il Signore passerà per colpire l'Egitto, vedrà il sangue sull'architrave e sugli stipiti; allora il Signore passerà oltre la porta e non permetterà allo sterminatore di entrare nella vostra casa per colpire.” Es 12:23. In sintesi, Šaddai conserva e difende il suo popolo distruggendone i nemici. In effetti, tra le varie etimologie proposte vi è quella di 'distruttore'.

alle modalità d'accesso alla Presenza divina. Si tenga presente che l'accesso alla divinità su iniziativa dell'uomo passa attraverso Meṭaṭron, il che può essere inteso nel senso che, attraverso Metraton, può aversi una conoscenza della divinità ben oltre quella concessa nelle manifestazioni attestate dalla Scrittura; infatti Meṭaṭron è una figura nuova, distinta da quella di Michele pur confondendosi talora con quella. Nel testo che stiamo esaminando, relativamente tardo e apparentemente aperto alle influenze mistiche, le due persone sembrano identificate o strettamente associate; suggerirei però che si debba intendere che Michele va considerato come Meṭaṭron, cioè il mediatore attraverso cui sono rivelate le verità supreme, quando si tratta degli eventi riguardanti gli ultimi tempi. In parole povere, l'autore della rivelazione di Zorobabele rivendica per essa la stessa dignità delle esperienze mistiche, proclamando che deriva da Dio direttamente.

Dopo essersi rivelato, Michele-Meṭaṭron presenta il Messia. “Questo (la persona di bell'aspetto e ben vestito che appare in luogo del prigioniero) è il Messia del Signore: egli è stato nascosto in questo posto fino al tempo stabilito per la sua manifestazione”; il Messia glorioso – che è da venire – è la vera forma del Messia sconfitto e prigioniero, nascosto a Ninive,<sup>478</sup> dove l'impero romano ha conseguito il suo più grande ed ultimo successo, distruggendo la potenza sasanide e trascinando nel disa-

---

<sup>478</sup> Ninive fu anche capitale dell'impero assiro, del quale Sennacherib fu uno dei sovrani, quello che tentò senza riuscirvi di conquistare Gerusalemme al tempo del pio re Ezechia; il Messia dall'aspetto miserabile afferma di essere “figlio” di Ezechia.

stro la nazione giudaica alleatasi con quella. “Questo è il Messia della stirpe di Davide, e il suo nome è Menahem ben ‘Amiel.<sup>479</sup> Era nato durante il regno di Davide, re di Israele, e un vento lo sollevò e lo nascose in questo luogo, in attesa della fine.” Questa presentazione sembra in contrasto, visto il riferimento al tempo di Davide, con l’identificazione del prigioniero malconcio in uno dei tanti presunti messia che fecero la loro comparsa nella storia degli Ebrei; nessuno di loro è il vero Messia, ma ha rappresentato lo spirito messianico prima della sua venuta; Zorobabele vede nello stesso posto due persone, come se il Messia glorioso sia la trasfigurazione di uno che ha fallito, ma il Messia glorioso è l’archetipo di ogni Messia che

---

<sup>479</sup> Questo personaggio appare quasi solo in quest’Apocalisse. È nominato una volta come Menachem ben ‘Ammiel ben Yosef (Giuseppe), in riferimento al Messia, nel Pirkê De-Rabbi Eliezer. Può essere confuso con Menahem ben Hezekiah, un autorevole Maestro tra il I e il II sec. d.C, o con Menahem ben Judah, uno dei “messia” di cui parla Giuseppe Flavio; ma in questa Apocalisse, all’inizio, appare come figlio di Hezekiah. L’unico personaggio storicamente esistito e documentato, che forse avesse guerreggiato contro i Romani e da questi fosse stato catturato e imprigionato, è il Judah ben Hezekiah di cui narra molto sommariamente Giuseppe Flavio, e che non sembra aver un qualche riscontro altrove. Peraltro, il saggio re Ezechia, che soppresse il culto idolatrico nella Giudea e resistette con successo a Sennacherib, fu accostato alla figura del Messia. Egli ebbe in moglie Chetsiba, ma il loro figlio Manasse “fece ciò che è male al Signore” e non ha nulla di messianico. Sembra che l’autore voglia fondere diversi personaggi “quasi messianici” o volutamente, per non aderire a qualche tradizione particolare, o perché in possesso di conoscenze confuse e imprecise, ma nessuna di queste identificazioni è soddisfacente. Anche nello Zohar, che però risalirebbe al XIII sec., il nome del Messia è Menahem ben ‘Amiel. In alcune tradizioni talmudiche Menahem è il nome del Messia, ma non in tutte.

ha fallito. I singoli Messia falliscono, il Messia della fine dei tempi no; i Messia muoiono, ma il Messia no. Nella lotta contro Armilus, il Messia *Nehemiah ben Hushiel*<sup>480</sup> soccomberà. I singoli Messia, pur fallendo, sono manifestazioni particolari del Messia, perché il suo spirito non muore, come non muore la speranza d'Israele.<sup>481</sup>

Nei versetti seguenti si sviluppa una vicenda dal significato ormai oscuro, ma verosimilmente accessibile ai contemporanei dell'autore: *Hephzibah* (Efziba, o Chefsiba),<sup>482</sup> la madre di questo Menahem ben 'Amiel – così dice Meṭaṭron – “sorgerà e ucciderà due re”, Nōph re di Teman e 'Isriran, re d'Antiochia. Il primo nome nella Septuaginta alluderebbe alla città di Mem-

---

<sup>480</sup> Nominato nella letteratura apocalittica ebraica medioevale, sarebbe un personaggio storico, di cui sappiamo il nome messianico, Nehemiah ben Hushiel ben Ephraim ben Joseph. Questi avrebbe governato Gerusalemme per tre anni, dal 614 al 617, dopo la conquista sasanide, espellendone i Cristiani; v. A. Malamat e H. H. ben Sasson, *A History of Jewish People* 1976, pag. 362.

<sup>481</sup> Il “figlio di Giuseppe” (ben Joseph) è il precursore del “figlio di David” in 3 Enoch 45:5 e in altre fonti medievali; v. Charlesworth Vol. 1, pag. 298 n. 't'. Nel contesto messianico, alla fine dei tempi vi sarà guerra tra il Messia d'Israele e Gog e Magog; talvolta Dio stesso combatte e vince l'ultima battaglia.

<sup>482</sup> Nella tradizione *aggadica*, Hephzibah è il nome della madre del Messia, e significa “In Lei è il mio Diletto”. Menahem significa “Consolatore”, probabile il riferimento a Lam 1:16. Secondo una isolata interpretazione dello Zohar, Hephzibah, la moglie di Nathan figlio di Davide, è la madre del Messia Menahem figlio di 'Amiel, che discendeva da lei; Zohar, 3:173b.

phis;<sup>483</sup> Il secondo a una città in Edom<sup>484</sup> che prenderebbe il nome da un figlio di Elifaz, discendente di Esaù;<sup>485</sup> il terzo – ‘Istrinan – sembra comparire solo in questa Apocalisse.<sup>486</sup> Nella complicata narrazione che segue, dove si mescolano leggende, storie di battaglie, nomi di re, profeti, messia, Hephzibah svolgerà una parte importantante.<sup>487</sup> Come tutte le apocalissi giudaiche, anche questa è fatta di prodigi e battaglie, alle quali non possono mancare Gog e Magog; Dio in persona combatte equipaggiato da guerriero e vince la battaglia contro gli eserciti di

---

<sup>483</sup> Moph, o Noph, sarebbero storpiature riportate in alcuni passi biblici.

<sup>484</sup> Ger 49:7,20; Ez 25:13; Am 1:12; Abd 9 e altri luoghi; ma in Zohar 3:173b è nome di città che dovrà essere stabilita ed è associato al Messia, Menahem ben ‘Amiel.

<sup>485</sup> Gen 36:11,15,42; 1Cr 1:36,53.

<sup>486</sup> Se nel testo si fa uso della *ghematria*, i nomi potrebbero avere un significato diverso da quello apparente.

<sup>487</sup> Rispetto allo schema generale delle Apocalissi giudaiche sono novità il ruolo attribuito a Hephzibah madre del Messia e la comparsa di più di un Messia. Infatti, cinque anni dopo la venuta di Hephzibah (che solo a questo punto della narrazione è detta essere la moglie del profeta Nathan) verrà Nehemia ben Hushiel ben Ephraim ben Yoseph ovvero il Messia ben Yoseph, che riunirà tutto Israele intorno a Gerusalemme per quattro anni; ma sarà sopraffatto con tutti i santi (gli Israeliti, fedeli a Dio) da Armilus, a capo degli eserciti di dieci potenti re scatenati contro di loro, al quale nessuno può opporsi. Nehemia però risorgerà all'apparire del Messia Menahem. Ma prima, già Šērōy re di Persia aveva mosso guerra, arrecando gravi devastazioni, finché il Signore non infuse nell'armata persiana uno *stordimento* che spinse i guerrieri a uccidersi tra di loro. È chiaro che le vicende relative a questo Messia ricordano il conflitto che oppose per tanti anni Romani e Persiani agli inizi del VII sec. d.C. e che distrusse la potenza sasanide.

Armilus e di Gog ha-Magog; il Messia Menahem ben ‘Amiel  
ucciderà Armilus, ecc.

INDICE

## TESTI IN CUI MICHELE È CITATO UNA VOLTA SOLA, O DUE

Nello pseudepigrafo *Libro di Gad il Veggente*,<sup>488 489</sup> Michele appare, isolato, in una delle tante visioni slegate tra di loro, ciascuna in sé compiuta. La sua apparizione rievoca Daniele: “Alla fine dei giorni Michele, il Gran Principe, si leverà in guerra contro *Samael*, il principe di questo mondo<sup>490</sup>, per met-

---

<sup>488</sup> Si tratta di un testo ebraico noto attraverso un manoscritto giunto a Cambridge intorno al 1806, proveniente dalla comunità ebraica di Cochinchina (attuale Kochi), nome di un regno tardo medioevale stabilito sulla costa del Malabar. Secondo la leggenda, i primi venuti sarebbero stati dei marinai all'epoca di Salomone; altri avrebbero emigrato nell'India meridionale ai tempi della distruzione del primo tempio, nel 587 a.C, e poi della catastrofe del 70 d.C. A questi, ora noti come *Ebrei Neri*, si aggiunsero quanti lasciarono la Spagna dopo il 1492 (*“Paradesi”* ovvero *forestieri*), detti *Ebrei Bianchi*.

Sulla data di composizione ecc., si vedano gli studi di M. Bar-Ilan, *The Words of Gad the Seer: The Author's Opponents and the Date of its Composition*, in *Review of Rabbinic Judaism* 2007 e *Words of Gad of Seer...* 2015, nella sintesi di E. Nissan, *Meir Bar-Ilan (ed.): Words of Gad the Seer ecc.* 2016 pubbl. su Academia.edu.

<sup>489</sup> Il *Libro di Gad il Veggente* (*dibrê Gād ha-ḥōzeh*) denota un testo che sarebbe andato perduto, scritto da un veggente di nome Gad, nominato nel primo Libro delle Cronache come uno dei redattori delle imprese di re Davide insieme a Samuele e a Nathan. Non è chiaro a quale epoca lo pseudepigrafo risalga; molti elementi fanno pensare ad un'età piuttosto tarda, ma è stata avanzata l'ipotesi che possa risalire ai primi secoli d.C. Lo stile riflette da vicino quello biblico; i capitoli che compongono il testo non sono logicamente collegati tra di loro.

<sup>490</sup> *Sammā'ēl* significa ‘Veleno di Dio’ ed è la figura ebraica più simile al diavolo dei cristiani.

terlo sotto i suoi piedi (si pensi all'iconografia cristiana che lo rappresenta in quest'atto), nel vento del Signore, e questi (Samael) sarà divorato; perché così ha parlato il Signore." Si tratta di uno scritto interamente giudaico; il tono del brano riportato sembra gnostico e al contempo rimanda ai MMSS di Qumrân, con Samael al posto di *Belial*. La qualifica di 'principe dl mondo' dovrebbe essere intesa prioritariamente come 'capo delle nazioni nemiche di Israele', cioè tutte eccetto i giudei, ma ha una valenza cosmica, come il  $\delta\rho\acute{\alpha}\kappa\omega\nu$  dell'apocalisse giovannea. Questa citazione di Michele e Samael, e la vicinanza alle modalità descrittive e alle finalità dei MMSS di Qumrân, è parte dell'insieme degli indizi a favore di un'origine dello gnosticismo nell'ebraismo del Secondo Tempio, o meglio delle sue deviazioni settarie.

Il primo e il secondo libro degli **Oracoli Sibillini**<sup>491</sup> formano la composizione unitaria di un oracolo giudaico e un'ampia parte cristiana.<sup>492</sup> La forma della narrazione è quella della storia dell'umanità scandita per generazioni; il secondo libro inizia con la decima generazione. Michele appare nella sezione apo-

---

<sup>491</sup> Da non confondere con i *Libri Sibillini*. Questi oracoli, scritti in esametri greci e falsamente attribuiti alle *Sibille* ovvero profetesse dell'antichità, sono opera di molti autori ebrei e cristiani; i più antichi potrebbero risalire al II sec. a.C. ma il secondo libro risale probabilmente al terzo sec. d.C. Michele compare una sola volta, nel secondo libro, al Giudizio finale, nel testo del gruppo  $\psi$  dei codici.

<sup>492</sup> Ho seguito l'introduzione e la traduzione di J.J. Collins in *The Old Testament Pseudepigrapha* a cura di J.H. Charlesworth, vol. 1, 1983.

calittica, al Giudizio finale, secondo la recensione “ψ”: “Allora gl’imperituri angeli del Dio immortale, Michele, Gabriele, Raffaele e Uriele, che conoscono ciò che di male ognuno ha fatto precedentemente, conducono tutte le anime dalla torbida oscurità al giudizio, al tribunale del grande Dio immortale. Perché Uno solo è imperituro, il sovrano universale, che giudicherà i mortali.<sup>493</sup>”

Nell’ *Apocalisse Ebraica di Elia* o *Libro di Elia*,<sup>494</sup> risalente all’epoca della conquista sassanide della Palestina (primi decenni del VII sec. d.C.), Michele “il Gran Principe d’Israele” rivela al profeta Elia sul Monte Carmelo<sup>495</sup> il mistero degli ulti-

---

<sup>493</sup> La recensione φ nomina Barakiel, Ramiel, Uriel, Samiel, ‘Aza’el.

<sup>494</sup> Faccio riferimento alla traduzione inglese pubblicata su Academia.edu da J.C. Reeves (University of North Carolina) nel 2005, basata sui testi editi da Moses Bittenwieder (1897) e A. Jellinek (1853-’77).

<sup>495</sup> Come altri scritti apocrifi pseudepigrifi, anche questo si collega esplicitamente a passi e figure della Scrittura per appellarsi alla sua autorità. In 1 Re 19, Elia, in cerca di scampo dall’ira di Jezabel, trova rifugio sull’Horeb, dove gli appare il Signore. Ma sul Carmelo Egli confonde i sacerdoti di Baal, che il popolo ucciderà. La citazione di questo luogo sembra dare alla profezia di Michele il valore di una promessa di vittoria sulle forze dell’empietà, che nell’epoca dell’Apocalisse di Elia sono i Romani – empi in quanto Cristiani - in guerra coi Sasanidi. Il conflitto tra Eraclio e Cosroe, che sconvolse per anni il vicino oriente, destò grande entusiasmo tra gli Ebrei soprattutto in Palestina; in un altro scritto, l’Apocalisse di Zorobabele, Michele – equiparato a Metaṭron e a Šaddai per *ghematria* – gli rivela le vicende delle guerre degli ultimi giorni, secondo una narrazione di eventi bellici stilisticamente simile, sia pure alquanto differente nei dettagli narrativi e molto più intrigante sotto l’aspetto teologico. Forse, l’intervento dell’Arcangelo simboleggia il suo ruolo di capo delle milizie celesti, che bene si adatta all’idea per

mi tempi e ciò che Dio aveva stabilito avvenisse alla fine dei giorni, alla fine dei quattro imperi,<sup>496</sup> gli eventi durante il regno del quarto sovrano. Michele svela che l'ultimo re avrà nome *Hrmlt*, ma alcuni dicono che si chiamerà *Trmyl'*. Non vi è un dialogo diretto tra l'Arcangelo e il profeta, ma una serie schematica di eventi con indicazioni di giorno e mese e, talvolta, riferimenti alla Scrittura: "Il ventesimo (giorno) di Marheshvan, il mondo sarà scosso "e i cieli e la terra tremeranno" (cfr. Gioele 4:16) [...] Il ventesimo (giorno) di Nisan, un re salirà da ovest [...] Il ventesimo (giorno) di Adar, il Messia<sup>497</sup> verrà, e con lui saranno trentamila giusti [...] Dopo questo il Santo, che sia benedetto, farà apparire Gog e Magog<sup>498</sup> 'e tutti i loro associati' ecc. Segue ciò che Elia ha visto: "Ho visto i morti prendere forma e la loro polvere essere rimodellata e fatta come (le forme che avevano) quando erano in vita in precedenza [...] Ho visto fuoco e zolfo scendere dal cielo sui malvagi", ecc.

#### INDICE

---

cui il riscatto di Israele debba avvenire mediante una guerra di liberazione.

<sup>496</sup> Si riferisce al sogno di Nabucodonosor in Dan 2.

<sup>497</sup> Elia è considerato un precursore del Messia. Il riferimento più antico è Mi 3:23; poi Mt 11:13-14, e forse Qumrân 4Q521, se si interpreta la figura del "consacrato" come riferita al profeta biblico; su questo punto, v. p.es. J.R. Price, *The Eschatology of the Dead Sea Scrolls in Eruditio Ardascens* II.2.1, 2016. Ma Elia è pure collegato alla resurrezione dei morti, v. 1 Re 17:17-22, e Sir 48:1-11.

<sup>498</sup> Un *tòpos* ricorrente della letteratura apocalittica-messianica è la guerra contro Gog e Magog, e la cura dei particolari di carattere militare.

## APOCALISSE DI ABRAMO

Yahoel describe se stesso. Michele come difensore del giudaismo. Funzione degli altri angeli supremi.

Nell'*Apocalisse di Abramo*<sup>499</sup> vi è una sola citazione esplicita di Michele, negli ultimi versetti del cap. 10, dove *Yahoel*<sup>500</sup> -

<sup>499</sup> La lingua originale è l'ebraico, ma ci è pervenuta solo una versione in lingua paleoslava, forse attraverso una traduzione greca dell'originale risalente al IX o X sec. Sarebbe stato composto dopo il 70 d.C., ma non è definibile il *terminus ante quem*; v. P. Sacchi, *Gli apocrifi dell' Antico Testamento* Vol. 3 1999, pag. 61; alquanto più prudente Rubinkiewicz, in Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* Vol. 1, 1983: "If the original language of the Apocalypse of Abraham is Hebrew, then it was most likely composed in Palestine. It is necessary to be conservative regarding the probable provenance of the apocalypse for two main reasons: First, it is preserved in Slavonic manuscripts that are far removed from the conjectured time and place of the original composition. Second,...pseudepigrapha preserved only in Slavonic may have been considerably altered by the Bogomils (a medieval dualist sect), who were influenced by passages in the pseudepigrapha and composed new ones", pag. 683, che concorda nel ritenere la composizione posteriore al 70 d.C. (vi si allude alla distruzione di Gerusalemme) ma – per quanto almeno riguarda il nucleo originario ebraico – anteriore alla metà del II sec. Rubinkiewicz concorda col Sacchi nel ritenere interpolato il cap. 7, e rileva la presenza di alcuni passi di matrice gnostica, verosimilmente inserimenti di origine bogomila; *ibid.* pag. 684. Come per molti apocrifi, "La difficoltà di collocare in maniera chiara e univoca l'ideologia dell'autore è la dimostrazione più evidente della complessità del pensiero ebraico al volgere della nostra era", in P. Sacchi pag. 61.

<sup>500</sup> O Iaoel, Jahoel, Jehoel, Yaoel, traslitterazioni dell'antico slavo ecclesiastico Иаоиль che a sua volta riprodurrebbe il greco Ιαοήλ e un (ipotetico) composto ebraico di Yahweh e di 'Ēl. È un nome peculiare di questo Testamento; ma è il primo dei settanta nomi di Meṭaṭron (in realtà

l'angelo che accompagna Abramo – annuncia il grande destino che Dio ha assegnato a lui e alla sua discendenza: “Sono stato incaricato di essere con te e con la generazione predestinata a nascere da te. E Michele con me ti benedice per sempre.” Di se stesso, sempre nel cap. 10 (*ApAbr* è distinto in due parti; la rivelazione inizia dal cap. 10), l'angelo aveva detto<sup>501</sup>: “Io sono Yahoel e sono stato chiamato così da colui che anima quelli che sono con me nella settima distesa (o livello), io sono la forza del suo Nome ineffabile che è in me<sup>502</sup>, Io sono colui che è stato incaricato di appianare le minacce l'uno contro l'altro delle creature viventi,<sup>503</sup> i Cherubini [o dei Cherubini], colui che istruisce quelli che nel mezzo della notte degli uomini<sup>504</sup> *portano il canto*

---

sono di più, v. Charleworth pag. 313 n. 48D<sup>a</sup>) nell'elenco riportato in 3En 48D, v. Charlesworth pagg. 313, e 224-225.

<sup>501</sup> Ho seguito le traduzioni di G. H. Box (1919), di E. Ferrari in P. Sacchi e di Rubinkiewicz, *cit.*, cercando di renderne il senso. Il settimo cielo è spesso chiamato *'Aravôth*, distesa desertica.

<sup>502</sup> Il carattere di Yahoel lo avvicina a Michele, in quanto sacerdote celeste; il Nome era noto al solo sommo sacerdote. Cfr 1En 69:14, dove si dice che è strumento della Creazione in possesso di Michele. Tuttavia alcuni studiosi lo collegano piuttosto a Meṭatron; v. A. A. Orlov, *Yahoel and Metatron* 2017.

<sup>503</sup> Si riferisce ai quattro viventi (*ḥayyot*) in Ez 1; v. G. H. Box, *The Apocalypse of Abraham* 1919, pag. 30 n. 2.

<sup>504</sup> “La storia è periodizzata secondo uno schema comune nel pensiero cosiddetto apocalittico dell'epoca: cf. 29,2 dove si dice che il male durerà per 12 eoni...La storia umana si trova ora nella notte, cioè nel periodo più buio, del settimo eone...”, da P. Sacchi, pag. 85 n. 6. Yahoel, l'angelo più vicino a Dio, insegna a cantare le lodi al Signore ai giusti che si trovano nei momenti bui della storia; questa sembra essere l'interpretazione migliore.

nella settima ora<sup>505</sup> (o “che Gli portano il canto della settima ora della notte dell’uomo”). Io sono stato designato a trattenere i leviatani (o il Leviatano), perché a me sono soggetti attacco e minaccia d’ogni rettile.<sup>506</sup> Io sono quello cui è stato comandato di sciogliere l’Ade e distruggere coloro che ammirano i morti<sup>507</sup>...”

In alcuni testi, come questa apocalisse, l’angelo che guida il veggente non è né Michele né Gabriele, tradizionalmente i difensori e tutori di Israele secondo la rappresentazione che segue il Libro di Daniele. Questo testo, e 1 Enoch, proiettarono nell’ebraismo del Secondo Tempio attese messianiche, Daniele rimanendo all’interno della tradizione giudaica accettata dalla sinagoga (è incluso tra i *ketuvim*), 1 Enoch venendone respinto. Vi sono, in 1 Enoch, suggestioni che non potevano essere accolte dalla comunità, e che si svilupparono in idee ‘gnostiche’ che formalmente non contraddicevano apertamente la Legge e i Profeti, ma recavano elementi di novità che potevano apparire come contaminazioni. La simbologia oscura, la forte presenza di angeli che invadono lo spazio ponendosi tra l’uomo e Dio, l’illusione di un mondo futuro da realizzarsi mediante un rivolgimento totale, la fine dei tempi, l’aspirazione ad una compren-

---

<sup>505</sup> “Se preferisci, di invece che Dio ascolta seduto i canti dalle bocche delle creature angeliche”, in *Avodah Zarah* 3b: 13, all’interno di una discussione sulle attività di Dio durante il giorno e la notte di tono scherzoso, ironico. Il riferimento è suggerito dal Box, pag. 30, n. 3.

<sup>506</sup> In 1En 20:7, l’angelo posto al di sopra dei ‘serpenti’ è Gabriele; ma dovrebbero essere i serafini. V. Box, *ibid.* n. 4.

<sup>507</sup> Su questo punto poco chiaro, v. Box, *ibid.* n.5.

sione della divinità che non passasse attraverso l'osservanza ossessiva della Legge e il sacrificio, avevano diluito il giudaismo in un insieme di sottocredenze e di sette che ne minacciava l'unità culturale se non ancora quella religiosa. Soprattutto l'indagine sulla natura del peccato (che va oltre l'inosservanza della legge mosaica) doveva aver scosso gli animi. Dopo 1 Enoch, il nome dell'angelo supremo può essere Michele, o Metatron, o Yahoel. Il nome indica personalità, identità, riferimento; la funzione assegnata a Michele in Daniele ne fa il custode dell'ebraismo, la barriera contro le intrusioni dall'esterno, la continuità della tradizione religiosa. Il ruolo, anche superiore, assegnato ad un altro angelo denota elementi di novità. Metatron era il riferimento di coloro che tentavano di ascendere fino al luogo più alto. L'angelo Yahoel sembra far parte di una tradizione ancora diversa, ma in qualche modo eredità di quella enochica, che subì a quanto sembra profonde evoluzioni in senso sapenziale-mistico, come testimonia l'identificazione del diavolo in *Azazel*. Costui vi appare come il Signore del mondo degli empi, ed è interessante che Dio riveli ad Abramo che proprio lui ne ha preso il posto, non perché Azazel abbia rifiutato di adorare Adamo, o per una ribellione contro Dio stesso per sostituirlo, ma perché ha scelto il mondo materiale come propria sede. Si tratta di una lettura in chiave gnostica, tendente alla svalutazione della vita ispirata a principi 'carnali'. Ma questa rivelazione non può essere attribuita a Michele; è un pensiero che per il suo carattere dividente diverso da ciò che la sinagoga era disposta ad accettare. Tuttavia, l'autore vuole sottolineare di far parte dell'ebraismo, sia pure attraverso una lettura

per così dire alquanto originale della condizione dell'uomo e della natura del peccato, ed ecco che Michele benedice la progenie di Abramo insieme a Yahoel.

L'idea che Yahoel sostituisca Michele in quanto ne occuperebbe le funzioni (sostenuta si direbbe soprattutto dal Box; v. le note), per quanto possa essere corretta, e conforme alle interpretazioni rabbiniche che ne espandevano la presenza in situazioni e luoghi in riferimento ai quali non è citato esplicitamente nei testi, deriva da una sopravvalutazione dell'aspetto formale e simbolico dei testi. Questi impiegano le idee e le immagini prevalenti in date epoche in determinati ambienti, ma le intenzioni espresse trascendono i mezzi espressivi utilizzati, spesso in modo strumentale. Ma l'impiego di un nome invece di un altro ha una valenza che non può essere trascurata, e che il nome di Michele attraverso testi assai differenti può in alcuni casi aver solo il significato di appartenenza dichiarata alla tradizione, anche quando il testo in qualche punto se ne discosta. E infatti l'Arcangelo pervade testi canonici e non; e questi ultimi non nella stessa misura. Alcuni testi, nei quali la sua presenza si limita ad una o poche occorrenze (3 Enoch, ApAbr), o nessuna sono quelli che hanno una valenza esoterica, o gnostica.<sup>508</sup>

---

<sup>508</sup> Sembra che il Rubinkiewicz non abbia colto questi aspetti: "The theme of the Apocalypse of Abraham seems to be Israel's election and its covenant with God" (Charlesworth pag. 681); ma se tutto si riduce ad una esaltazione della progenie di Abramo (che pure c'è), come si spiega l'apparente emarginazione dal contesto giudaico di testi che conosciamo solo attraverso traduzioni probabilmente risalenti all'epoca di Simeone il Grande? Si direbbe che c'entri Azazel e tutto ciò che vi può essere connesso: un dualismo incompatibile con la mentalità giudaica, e una critica dello stile di vita 'materiale', 'secondo la carne' che fa pensare alla mentalità di settari che si dedicano a pratiche di

---

astinenza e simili. Forse, l'emarginazione dei testi slavonici è da connettersi proprio a quest'ultimo punto, che trovava sviluppo nel cristianesimo: il distacco definitivo di questo dal giudaismo avrebbe provocato, per reazione, una censura nei confronti di tutto ciò che poteva collegarsi al cristianesimo successiva a quella che aveva determinato la chiusura del canone ebraico.

## MICHELE TRA GNOSTICISMO E ANTIGNOSTICISMO

Il termine *gnosticismo* (da γνῶσις, 'conoscenza') denota la forma filosofica-religiosa per la quale la 'salvezza' (l'immortalità) si ottiene mediante la 'conoscenza' delle forze che presiedono lo spazio tra il cielo e la terra, chiudendone l'accesso a coloro che non conoscono la via. Siffatta ideologia presuppone che il mondo dei non iniziati viva nell'oscurità, e che questa possa essere superata solo da chi riesce a trovare la strada che lo condurrà verso l'alto<sup>509</sup>. Era un'ideologia adattissima a soddisfare le classi privilegiate, che potevano accedere alla 'conoscenza' portata loro da sedicenti e seducenti sapienti, e vantarsi di possedere una visione religiosa superiore alle pratiche dei culti tradizionali e locali, universalistica, ma politicamente innocua, anzi molto utile proprio per il suo carattere sincretistico, ideale per la formazione di un'ideologia unificante tutto l'impero, per di più fuggendo dalla noia prodotta dall'inesistenza di una vita politica che non fosse l'intrigo e dall'assenza di prospettive di espansione e conquiste: l'ideale sintesi di utile e dilettevole per gente oziosa. Le pratiche che avrebbero consentito l'accesso a questa conoscenza superiore potevano anche implicare l'uso di mezzi magici, ma era necessario conoscere la verità, e per

---

<sup>509</sup> Per 'gnosticismo' intendo specificamente il concetto che solo la conoscenza, ovvero l'ascensione verso il vero Dio, consente di discernere la verità attraverso l'oscurità che regna nel mondo. Nella sua forma più compiuta, si è pensato che un creatore inferiore abbia creato il mondo visibile degli uomini e posto la loro condizione nel cosmo già dall'inizio; questa narrazione è evidentemente incompatibile col giudaismo.

giungere a tanto risultato o semplicemente per illudersi al riguardo, era necessario orientarsi tra le forze (gli 'eoni') che riempiono tutto l'immenso spazio tra l'altissimo e l'uomo carnale. La γνῶσις non è per tutti, si unisce al fascino del mistero, dei rituali, dei nomi psudosemitici, del richiamo dell'inconoscibile. Nel misticismo della *merkavah*, al posto degli 'eoni' erano le gerarchie angeliche stesse; probabilmente associando l'immaginazione con la recitazione del loro nome e altre pratiche di 'costruzione' di un opportuno immaginario, chi si avventurava su questa strada si imponeva sulle forze intermedie fino a raggiungere l'obiettivo. Impiegato in questo modo, il termine 'gnosticismo' copre una vasta gamma di sviluppi, e non è ideologicamente distinguibile - credo - dall'idea induista dell'*avidya* come condizione di illusione esistenziale dell'uomo comune, salvo l'illusorietà intrinseca delle fantasticherie sugli eoni, le loro astruse genealogie, ecc. Ma ciò che interessa nello gnosticismo del II - III sec. d.C. non è tanto l'idea che l'uomo 'ordinario' viva nell'oscurità; questa idea è così comune da potersi considerare banale, come quella per la quale vi sia tutto un insieme complesso di forze o potenze o 'eoni' o 'demoni' ecc. nello spazio intermedio. Tutto ciò è molto ordinario, è il tratto comune di qualsiasi pretesa filosofia esoterica. Ciò che rende interessante questo movimento teologico-filosofico è l'assunzione che il mondo visibile, sia come spazio etico che come universo materiale, sia il prodotto di una volontà indipendente dall'Essere supremo, che avrebbe formato il mondo per ignoranza. In una forma più debole, non sarebbe il creatore inferiore, ma semplicemente il Satana 'principe di questo mondo' nel-

la versione più elevata, o il re dei demoni, in quella che gli assegna un ruolo più modesto di disturbo. È evidente che c'è una qualche contiguità tra il *demiurgo* o Ιαλδαβαώθ<sup>510</sup> e il diavolo; entrambi si frappongono tra il fedele aspirante alla Conoscenza e la Verità. Lo gnosticismo reinterpreta il problema dell'origine del male individuandolo nell'ignoranza del demiurgo,<sup>511</sup> trasformandone la viva realtà positiva e attiva in un'assenza di verità, oscuramento visto da un punto di vista intellettualistico che pretende di spiegare tutto da una posizione superiore. Questa posizione va ben distinta da quella espressa p.es. nel Vangelo di Giovanni, da molti classificato come 'gnostico'<sup>512</sup>. In Gio-

---

<sup>510</sup> Sull'etimologia di questo nome 'semitizzante', v. G. Scholem, *Jaldabaoth Reconsidered* 1974 pubbl. su Academia.edu, e la voce *Yaldabaoth* in *Wikipedia, the free encyclopedia*.

<sup>511</sup> G. Quispel, in una lezione dedicata alle dottrine dell'eresiarca *Valentino* (ca. 100-180), contrastate da Ireneo ed Epifanio, ne descrive la ricostruzione, sotto l'ipotesi che la sua dottrina sia quella esposta nel *Vangelo di Verità* ritrovato a Nag Hammadi:

Sofia, il trentesimo eone, volle vedere il Dio supremo; respinta dal suo splendore, precipitò fuori dal *pleroma*, la prima emanazione divina, ma suo figlio Gesù preesistente alla vita terrena ascese fino al *pleroma*; per ignoranza del vero Dio Sofia / Logos (è androgino) induce il demiurgo (il Dio dell' A.T.) a plasmare Adamo con l'aiuto degli angeli, anch'essi all'oscuro della natura del vero Dio, per cui il creatore opera inconsapevole di ciò che fa. La causa della morte sarebbe l'opera del creatore di questo mondo. Su questo punto insiste anche l'*Apocrifo di Giovanni*, per il quale il Dio giudaico è 'saklas', 'folle', 'inconsapevole', mentre il copto *Institutio Michaelis* afferma che prima della sua caduta l'angelo supremo fu chiamato *Saklatabôth*; dopo, *Saklam*.

<sup>512</sup> "'Gnosticism', in the comprehensive sense in which it is used in the history of religion, is a rather loose term", G. Scholem, *Jewish Gnosticism* ecc. 1965.

vanni si dice che tutto è stato creato attraverso il *Lògos*, e che questi è Dio<sup>513</sup>. Questa è una posizione assolutamente opposta all'idea del demiurgo ignorante creatore e non ha nulla a che vedere con reminiscenze o suggestioni neopitagoriche e platoniche e simili. Anzi: sembrerebbe piuttosto una esplicita dichiarazione che la Luce è venuta dal mondo procedendo direttamente dal Padre, e tale affermazione, che accoglie il lessico

---

<sup>513</sup> È però vero che il quarto Vangelo venne utilizzato anche dagli gnostici; il primo commentatore fu Eracleone, un seguace di Valentino. Il prologo, in particolare, sembra suggerire affinità con il pensiero gnostico (per via del *Lògos*) o con interpretazioni dualistiche (le tenebre); e può ben essere che queste suggestioni riflettano posizioni estranee o interpretazioni di un originale giovanneo, o comunque risalente alla predicazione dell'apostolo. Ma è altrettanto vero che molto di quanto detto nel IV Vangelo riprende, sia pure con parole diverse, il pensiero giudaico del suo tempo impiegando un lessico ellenizzante. Il *Lògos* del prologo richiama molto da vicino il disegno divino della creazione; secondo i rabbini questo non è espressione di una volontà assolutamente arbitraria, ma riflette un progetto. A parte l'affinità con quello di Filone (contestabile; v. p.es. il Ricciotti, che nella *Vita di Gesù Cristo* sostiene essere quest'ultimo tutt'altra cosa, ma ritengo su basi più dottrinali che storiche), questo *Lògos* sembra corrispondere alla Torah nell'ottica per cui il Cristo 'completa' la Legge, o piuttosto la sostituisce. È pur vero che il *Lògos* è una figura della 'gnosi', ma questo termine, a designare una 'legge' o 'ragione' universale che regola ogni cosa, è già presente in frammenti pervenuti di Leucippo, è caratteristico della filosofia stoica, ecc. Nel IV Vangelo possiamo quindi riconoscere l'influenza delle tendenze ellenistiche e sincretistiche che – data la diffusione del cristianesimo tra i Giudei della Diaspora e tra i pagani – in qualche misura dovevano aver orientato l'intendimento del messaggio cristiano. Questo vangelo può essere definito 'gnostico' allo stesso modo in cui lo sarebbero stati Clemente Alessandrino, Origene, Filone... La sua classificazione come 'gnostico' dipende quindi da cosa s'intende con questo termine.

degli gnostici, posta nel prologo, data l'epoca alla quale questo tardo Vangelo risale, doveva avere lo scopo preciso di negare recisamente qualsiasi interpretazione gnostica della predicazione di Gesù che fosse antiebraica, cosa peraltro confermata dall'affermazione, altrettanto recisa, per cui 'la salvezza viene dai Giudei' fatta da Gesù stesso rispondendo alla Samaritana.

Ma se il demiurgo è il creatore del mondo visibile, apparente, allora il Dio ebraico poteva essere associato all'idea di un falso essere supremo, un ingannatore cosmico, al punto che la rivelazione di Cristo poteva essere intesa come una via per liberarsi dall'ossessione del falso Dio dell' A.T. Infatti l'idea che il mondo viva nell'errore e nell'oscurità si può facilmente estendere alla totalità delle rappresentazioni religiose, per cui tutte le religioni e tutti i culti possono apparire provvisori, insufficienti, al più tentativi parziali e limitati di accesso alla verità; ma, se per quanto riguarda i culti pagani, testimoni della *polidinamica* che regola il mondo in basso, e quindi in qualche modo 'veri' sia pure in modo provvisorio ma utile per l'uomo 'comune', con il giudaismo e la sua pretesa di essere la verità dell'unico Dio tale interpretazione non era possibile; o il Dio supremo era quello giudaico, o il credere in Lui era una superstizione dovuta all'ignoranza. In questa antitesi la funzione degli angeli diventa essenziale. Infatti, essi soddisfano l'idea 'polidinamica' e sono il *trait d'union* tra la terra e l'altissimo, e nello stesso tempo rappresentano la Presenza di Dio nel mondo; essendo questa assai poco visibile, gli angeli stessi sono posti molto in alto e fanno parte della corte celeste, e controllano e regolano l'insie-

me delle potenze inferiori (cap. 20 1 En, *Test.Sal.*), che è una concessione alle stravaganti idee gnostiche, ma nello stesso tempo devono fungere da mediatori e intercessori. Il sistema di Dionigi l'Areopagita ordinò gli angeli nei nove cori, ponendo fine alle fantasie sugli eoni ecc. Tutto questo non spiega l'emergere della figura di un capo degli angeli, che sembra storicamente precedere il pieno sviluppo dello gnosticismo, e il nascerne stesso dell'angelologia; ma una gerarchia angelica - oltre a riprodurre la struttura imperiale dello Stato con un capo difensore e intercessore - è una barriera efficace contro le suggestioni gnostiche antiggiudaiche e contrarie all'insegnamento della Chiesa, proprio in quanto parallela - e storicamente anteriore - alla costruzione dello gnosticismo. Perciò, se apparentemente lo gnosticismo non modificò il carattere dell'Arcangelo - ormai codificato da forse tre - quattro secoli - l'opposizione a questa nuova forma teologica ne confermò il ruolo di difensore della fede, espandendone alquanto l'importanza nei secoli a cavallo tra la fine dell'era antica e l'inizio del medioevo. La figura di Michele in quanto difensore di Israele e perciò anche della Chiesa è quindi essenzialmente anti-gnostica, e questo giustifica l'emergere del Metatron come mediatore supremo per i praticanti la merkavah, i quali mettevano in discussione certamente non il Dio giudaico, ma l'approccio tradizionale al tema della salvezza, che per loro non poteva esaurirsi nell'osservanza della legge mosaica e nell'attesa di un messia, immergendosi nel mondo fantastico delle gerarchie angeliche, dei cancelli dei Palazzi da superare, ecc. In un certo senso costoro interpretarono le idee gnostiche all'interno della tradizione ebraica. Benché gli

arcangeli fossero il presidio contro certe suggestioni gnostiche, i loro poteri erano spesso invocati anche nelle pratiche di magia bianca, in forme sincretistiche in sé non giudaiche forse di matrice popolare, ma che implicavano suggestioni di origine giudaica, come traspare dai nomi spesso ebraici ma storpiati delle forze invocate, spesso simili o uguali a quelli impiegati dagli gnostici.

Se alcuni circoli gnostici tentarono d'arruolare Gesù Cristo stesso per i loro scopi più o meno spirituali<sup>514</sup>, non dovrebbe stupire che anche lo stesso Michele venisse implicato nelle fantasie sulla creazione, anzi proprio in questo punto la sua carriera raggiunse il culmine. Secondo alcuni studiosi tra cui spicca J. Fossum,<sup>515</sup> “queste tradizioni su Michele [è l’“angelo principale”, il “conquistatore” (dominatore?) di Satana, il “guardiano” di

---

<sup>514</sup> Se questa visione avesse prevalso, il cristianesimo sarebbe stato assorbito nello gnosticismo, o si sarebbe disperso tra le sette, avrebbe perso consistenza, e forse il pericolo potenziale che rappresentava sarebbe stato eliminato. Sulle ragioni del successo della ‘gnosi’ nelle classi alte e successivo declino sono state ben illustrate da A. G. Hamman, *La vita quotidiana dei primi cristiani* 1998.

<sup>515</sup> Jarl E. Fossum (Oslo 1946), dottore in Teologia (Univ. di Utrecht), è stato Professor of New Testament Studies all’ Univ. del Michigan e Prof. di Studi Gnostici all’Univ. di Zurigo. È autore di saggi sulle tradizioni dell’era del II Tempio, sulla cristologia giudeo-cristiana e il misticismo ebraico; è l’autore di *The Name of God and the Angel of the Lord, Understanding Jesus’ Miracles* ecc.

Israele<sup>516</sup>] ebbero un ruolo nella rappresentazione del “creatore demonico” *Yaldabaoth*.<sup>517</sup>

Parallelamente – e prima del pieno sviluppo dello gnosticismo – si sviluppava a livello popolare uno strano sincretismo magico-religioso, nel quale amuleti, talismani, invocazioni, rituali mescolavano elementi delle religioni dei Gentili con nomi e suggestioni ebraiche, che danno un’impressione arcana di misterioso potere.<sup>518</sup> Questa cultura inferiore ha qualcosa in comu-

---

<sup>516</sup> T. Rasimus, *The Archangel Michael in Ophite Creation Mythology in Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity* 2013.

<sup>517</sup> “Jarl Fossum is among the few scholars who have taken this idea seriously. According to him, the concept of the Gnostic demiurge itself derives from Jewish traditions about the Angel of the Lord, who came to be seen as a veritable “second power in heaven” by certain Jews and Samaritans in the Second Temple period. Due to some “social dynamics,” which Fossum does not specify, some of these Jews and Samaritans turned their angelic viceroy into a demonic figure opposed to God. Fossum further argues that, among the Gnostics, at least Saturninus and the Ophites regarded Michael as the demiurge; *ibid.* pag. 107 e segg.

In questa direzione ci orientano anche gli strani (e tuttora incompresi) vv. 15 e segg. del cap. 69 di 1 Enoch, dai quali possiamo estrarre le seguenti frasi: “egli [sembra si tratti di Kesbeël, quando era ancora nell’alto dei cieli] disse a Michele di mostrare il *Nome* [da unire al *Giuramento*] e pose questo giuramento *Akae* (?) in potere di S. Michele...e mediante esso la terra fu stabilita sull’acqua e belle sorgenti d’acqua sgorgarono dalle montagne...e mediante quel giuramento fu creato il mare” ecc. Il testo è poco chiaro, ma è evidente il riferimento alla creazione del mondo. Su questo punto e altre questioni legate al cap. 69 v. E.F. Scriptor, *L’Arcangelo Michele nei Libri di Enoch* 2021, pagg. 51-56.

<sup>518</sup> “Tutti gli Ebrei furono considerati dei maghi sia dagli Alessandrini che dalla Chiesa del medioevo”, M. Mauss, *teoria generale della magia*

ne con lo gnosticismo, p. es. il sincretismo esotico, l'uso di nomi giudaizzanti, l'idea che in qualche modo le potenze possano servire le proprie esigenze e i propri bisogni, l'uso di invocazioni o evocazioni, ma i suoi scopi sono limitati. Il suo immaginario appare caotico, ma doveva venire progressivamente assorbito anche nelle classi superiori, atteso che l'appartenenza a queste non implica necessariamente finezza intellettuale e capacità di discernimento; non vi sono prove in proposito, ma in una qualche misura lo gnosticismo potrebbe stare alla credenza popolare del I e II sec. d.C. come un sistema ordinato e mirante in alto sta al caos confinato nel piano orizzontale dei bisogni quotidiani. Esso infatti non negò la pluralità delle forze agenti nel mondo e delle culture che cercano di interpretarle, pur subordinandole a un Principio però lontanissimo e a pochi accessibile, ma le organizzò in uno schema apparentemente fantasioso e inconsistente, però razionale e organico *sui generis*. In questa mescolanza compare anche Michele, ma senza ricoprire un ruolo eminente; è una delle tante forze da invocare a propria difesa. Testimonianze della credenza popolare sincretistica nei primi secoli d.C. sono i *papiri magici* e le *gemme gnostiche*.<sup>519</sup>

È evidente che dall'idea enochica per cui il male nel mondo procede dalle azioni perverse degli angeli 'caduti' (e dalla generazione delle loro unioni con le donne) e l'idea gnostica il

---

1975.

<sup>519</sup> Queste denominazioni sono perlomeno imprecise. I 'papiri magici' contengono per lo più invocazioni e preghiere / suppliche, che si rivolgono sempre ad uno o più intercessori; non sono rituali che ottengano un effetto diretto.

passo è breve. I seguaci di Semeyaza e ‘Aza’el non intendevano impadronirsi del posto che spetta a Dio, e non rappresentavano un ‘principio del male’ nel pieno senso dualistico; il principio originario della Creazione è unico e personale, secondo la visione giudaica. Ma vi sono così tanti punti di contatto con lo gnosticismo (soprattutto la gerarchia angelica e la frattura tra angeli ‘fedeli’ e ‘caduti’, l’idea che l’insegnamento che questi ultimi recarono agli uomini fosse distruttivo e fonte di perversione, e quella parallela che la ‘vera’ conoscenza sia scritta nell’alto dei cieli e riservata al veggente e a coloro cui fu comunicata, ecc.) da far pensare che in 1 Enoch vi siano le sue radici. La differenza sta nelle motivazioni: 1 Enoch ha una fortissima impronta etica, Dio solo può raddrizzare e illuminare il mondo, mentre gli gnostici si illusero di giungere a conoscere i massimi segreti attraverso speculazioni mistico-intellettualistiche, dopo che le speranze (se pur c’erano) di un rinnovamento del mondo si erano esaurite, o erano passate al cristianesimo, sotto forma di fede nella salvezza in Gesù Cristo.

In margine, possiamo riconoscere due passi d’ispirazione gnostica, uno in forma velata e comunque solo sospetto, il secondo molto più chiaro, forse interpolazioni successive. Il primo è il cap. 20, al cui inizio, nel secondo frammento di uno dei MMSS scoperti ad Akhmim, troviamo “αγγελοι τω δυναμεων” in corrispondenza alla frase “santi angeli che sorvegliano” (‘guardiani’) delle recensioni etiopiche; la quale, alla lettera, si traduce con “angeli delle potenze” che si potrebbe intendere come ‘angeli posti sopra le potenze’ se si vuol conservare il senso del te-

sto etiopico, ma che, molto più propriamente, andrebbe reso come messaggeri, inviati, incaricati delle ‘potenze’, forse con riferimento al πλήρωμα: probabilmente una reinterpretazione in senso gnostico di epoca bizantina. Tuttavia, in 61:10 troviamo i Cherubini, i Serafini, e gli *Ofannim* e “*tutti gli angeli di potenza e tutti gli angeli delle dominazioni / principati*,”<sup>520</sup> che ha lo stesso senso; l’idea del πλήρωμα, *in nuce* appare ben presente nelle *Parabole*. Più problematico e intrigante è il secondo, i vv. 13 e segg. del cap. 69, generalmente ritenuto corrotto, *trait d’union* tra parti affatto disomogenee del testo. È chiaro che, preso alla lettera, dice che un grande angelo, “quando ancora dimorava nell’alto dei cieli” (è citato come uno degli angeli caduti), unisce la forza del *giuramento* (con altri angeli) data dal Nome ineffabile (che era noto a Michele<sup>521</sup>) e tutti insieme pongono le fondamenta della creazione. Non si parla del ruolo di Dio; la sua volontà creatrice potrebbe essere adombrata nel Nome, ma questa è una interpretazione: la creazione è attribuita apparentemente agli angeli soltanto. Questo passo fa parte dell’*Enoch Etiope*, che precede i MMSS greci, ma che fu tradotto in *ge’ez* quando l’eco dello gnosticismo non s’era ancora spento, e forse prima, nel pieno del suo sviluppo.

---

<sup>520</sup> Così Schodde, Charles, Knibb, Fusella, Hermeneia Translation. Isaac traduce ‘*angels of governance*’.

<sup>521</sup> Si noti l’affinità tra Michele e Yahoel riguardo al Nome, ma al contempo la differenza tra i contesti di 1En 69 e l’*Apocalisse* di Abramo. Questi ultimi sono più importanti delle somiglianze descrittive. In margine: Yahoel afferma di contenere in sé il Nome ineffabile, ma questo non poteva essere Yahweh.

La domanda che si pone spontanea è: si tratta di una intrusione connessa alla traduzione, nella quale si è insinuata qualche idea gnostica, o deriva dall'originale che si è perso? Il mistero si perde nei passaggi che uniscono la redazione originaria (che comunque avrebbe potuto contenere idee precedenti di matrice dualistica) a quella pervenutaci; probabilmente, nei passaggi si è perso qualcosa di importante. Se fosse vera la seconda ipotesi, tuttavia, avremmo una spiegazione del male nel mondo diversa da quella offerta dalla caduta degli angeli – che è successiva alla creazione del mondo e che caratterizza *I Vigilanti*. Il cap. 69 fa parte delle *Parabole*. Inoltre, la storia di Michele che collabora con Kesbeël sembra assai poco credibile, a meno che non si accetti che parte dell'ebraismo dell'epoca del Secondo Tempio fosse profondamente inquinata da suggestioni dualiste modificate in modo da conciliarle con il giudaismo, che peraltro in 1 Enoch assume forme alquanto particolari. La prima potrebbe avere un senso, se si vuole far intendere obliquamente che gli angeli erano maligni o inconsapevoli già dall'inizio; e in effetti non vi è alcuna traccia di questo pensiero in tutto il resto di 1 Enoch,<sup>522</sup> pur essendo coerente con l'importanza ivi assegnata agli angeli.

#### INDICE

---

<sup>522</sup> Su tutto il problema delle origini dello gnosticismo nel giudaismo del II Tempio, con particolare attenzione ai vv. 14 e segg. del cap. 69, alla funzione del Nome nella creazione, agli arcangeli Gabriele e Michele come demiurghi, e in generale alla parte di Michele nel sorgere delle idee gnostiche, v. J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord...* 1985.

## STORIA DI GIUSEPPE E ASENETH

Introduzione – Aseneth si converte per sposare Giuseppe – apparizione dell'angelo – la città del Rifugio.

*Giuseppe e Aseneth* è un romanzo giudeo-ellenistico risalente ad un'epoca compresa tra il I sec. a.C e il II sec. d.C., scritto verosimilmente in Greco da un autore ignoto; ebbe vasta diffusione e ci è pervenuto in oltre novanta codici.<sup>523</sup> Fa parte della Bibbia armena. I protagonisti sono figure bibliche; nel Genesi, il Faraone diede in moglie a Giuseppe Aseneth,<sup>524</sup> figlia di Pōīfar (o Pentephres, nella Septuaginta; it. Putifarre), sacerdote di On.<sup>525</sup> Nella prima parte, la vicenda si svolge intorno al pentimento-conversione di Aseneth<sup>526</sup>, condizione necessaria per po-

---

<sup>523</sup> V. A. Standhartinger, *Recent Scholarship on Joseph and Aseneth (1988-2013)*. Per quanto riguarda la classificazione di questo testo come giudaico, mi son attenuto al parere degli studiosi. Lo stesso per quanto riguarda l'identificazione dell'angelo.

<sup>524</sup> Gen 41: 41-45, 50; 46:20; Aseneth diede a Giuseppe due figli, Manasse ed Efraim.

Il *Pirkê DeRabbi Eliezer* al cap. 38 corregge il racconto del Genesi, in modo da far discendere Aseneth da Giacobbe: sarebbe nata dall'unione illegittima di sua figlia Dinah con Sichem; Giacobbe per evitare lo scandalo la mandò via, ma Dio, saputa la cosa, inviò Michele che la prese con sé e la portò in Egitto, nella casa di Putifarre. Sulle tradizioni intorno ad Aseneth. v. T. Kadari, *Asenath: Midrash and Aggadah in The Encyclopedia of Jewish Women* 2009.

<sup>525</sup> Nome di città; Eliopoli.

<sup>526</sup> La fanciulla intendeva rimanere vergine, ma si innamorò di Giuseppe, che però inizialmente la respinse perché ella era seguace di culti idolatrici. Giuseppe era divenuto un altissimo dignitario del Faraone.

ter sposare Giuseppe. Per la verità, Michele non è esplicitamente nominato; l'angelo che si rivela ad Aseneth descrive se stesso con gli attributi generalmente riferiti a Michele.

Finita la preghiera al Signore, affinché le sia concesso di essere la moglie di Giuseppe, che è una confessione ma non ancora una piena conversione, ad Aseneth appare l'angelo.<sup>527</sup> “Ed ecco, dal cielo ad oriente sorse la Stella del mattino. E Aseneth la vide, gioì e disse: ‘Così il Signore Iddio ha ascoltato la mia preghiera, perché questa stella sorge come messaggero ed araldo della luce del gran giorno’. E Aseneth tenne lo sguardo fisso sull'astro, ed ecco, vicino alla stella del mattino il cielo si aprì<sup>528</sup> e apparve una luce d'intensità indescrivibile. E vedendola Aseneth cadde in avanti [...] E un uomo (o uno dall'aspetto d'uomo, o un angelo, o l'angelo del Signore ecc. a seconda dei codici<sup>529</sup>) venne a lei dal cielo [...] E l'uomo disse: ‘Io sono il capo della casa del Signore e comandante di tutto l'esercito dell'Altissimo<sup>530</sup> (“ἐγώ εἰμι ὁ ἄρχων τοῦ οἴκου κυρίου καὶ

<sup>527</sup> Ho seguito la traduzione di C. Burchard in Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* Vol. 2.

<sup>528</sup> Si potrebbe pensare che il racconto alluda ad un'associazione dell'angelo con la stella (che poi sarebbe Venere, Lucifero), ma probabilmente il sorgere dell'astro, che anticipa quello del Sole, è una immagine che corrisponde all'angelo, che annuncia il Signore. Oppure, essendo la stella di Venere, può ricordare che l'amore per Giuseppe è stato la premessa per la successiva conversione.

<sup>529</sup> V. Charlesworth pag. 224 n. 'h'.

<sup>530</sup> Questi attributi sono generalmente propri di Michele, ma sono caratteristici di scritti relativamente tardi. Né Daniele né 1 Enoch descrivono Michele come 'comandante in capo'. La qualifica di *archistràtegos* è pervasiva negli apocrifi cristiani e in molti testi omiletici, e probabil-

στρατιάρχης πάσης στρατιᾶς τοῦ ὑψίστου”). Alzati e sta’ su, e ti dirò ciò che ho da dire.’ E Aseneth alzò il capo e vide un uomo in tutto simile a Giuseppe per la tunica e la corona e il bastone regale, solo che il suo volto lampeggiava, i suoi occhi abbagliavano, e i suoi capelli erano come fiamme di una torcia ardente, e le mani e i piedi come ferro incandescente spargeva-

---

mente deriva dall’Ap. di Giovanni, che così lo rappresenta. Probabilmente essa riprende quanto di sé dichiara l’angelo che apparve a Giosuè davanti a Gerico, conformemente alle interpretazioni – v. *Pirkê de Rabbi Eliezer* – che vedono in Michele l’angelo che appare innominato in molti passi biblici, attestate peraltro anche in alcuni Padri della Chiesa. In Daniele Michele non appare superiore a Gabriele, che è l’annunciatore nei Vangeli di Matteo e Luca, e in 1 Enoch la sua posizione eminente emerge nei capp. 68-69, ma non ancora nelle forme estreme della più tarda antichità e dell’alto medioevo. Alcuni tratti dell’angelo rimandano a Uriele, la ‘Luce di Dio’ o ‘Dio è la luce’; p. es. il riferimento ai libri celesti (cfr. 1 e 2 Enoch). Probabilmente, l’emergere della figura del condottiero celeste è legata al messianismo militante espresso p.es. nei *Rotoli della Guerra* scoperti a Qumrân e l’angelo stesso rifiuta di rivelare il proprio nome, come quello che lottò contro Giacobbe (padre di Giuseppe). Se le qualifiche dell’angelo non sono apporti cristiani, e se la storia di Aseneth così come ci è pervenuta è precristiana, il testo è uno dei più antichi (o il più antico in senso assoluto) che postula un ‘capo di tutti gli angeli’ quale poi sarebbe Michele.

Una datazione in epoca precristiana (ca. 150 a. C.) è stata proposta da G. Bohak; v. E. Reinmuth, *Joseph und Aseneth* 2009 pag. 14, assumendo che la ‘Città del Rifugio’ debba essere posta in relazione con lo scisma di Onia IV: “Egli [Bohak] trova diverse allusioni al tempio di Onia nel testo e colloca di conseguenza *JosAs* nell’area di Heliopolis. I capp.14-17 conterrebbero riferimenti in codice al tempio di Leontopolis. Va notato criticamente che le allusioni parziali e nascoste così come la figura di Aseneth dopo la conversione difficilmente possono essere considerate sufficienti miscellanee letterarie per la funzione di legitti-

no scintille tutt'intorno.” Dopo aver smesso gli abiti di penitente e indossata una veste di lino nuova e cintasi con le due fasce simbolo della verginità, Aseneth ritorna dall'angelo che le parla: “Coraggio, Aseneth, vergine casta. Ecco, Io ho udito<sup>531</sup> tutte le parole della tua confessione e preghiera. [...] D'ora in poi il tuo nome è scritto nel libro di coloro che vivono in cielo;

---

mazione del Tempio di Onia, che Bohak assunse per l'opera completa.”

La lettera del testo ci indirizza in una direzione assai diversa: l'uomo che appare ad Aseneth le sembra Giuseppe trasfigurato in un essere celestiale, che parla di sé come di un vicario di Dio; cfr. con le parole di Faraone in 21:4. Sembra di capire che Giuseppe abbia una doppia natura, umana e divina, e sia quest'ultima a manifestarsi sotto forma di un angelo.

È altresì possibile che l'autore abbia semplicemente immaginato un 'angelo del Signore' assai più potente di un semplice inviato senza sentir la necessità di personificarlo attribuendogli un nome – ed è questa l'ipotesi che mi sembra più ragionevole in base alla sola lettera del testo. Comunque stiano le cose per quanto riguarda significato e carattere di questa storia, l'identificazione dell'angelo con Michele è generalmente accettata come certa: v. M.R. James 1889: “Le nom d'«archistratège», en effet, est réservé au seul saint Michel, c'est même le synonyme de Michel: c'est saint Michel et nul autre que la Prière d'Aseneth a voulu décrire” pag. 32; Philonenko 1968 “Sous cette présentation, on reconnaît sans peine l'archange Michael”, pag. 88; cfr. Burchard in Charleworth 1985, *cit.* pag. 225.

Più sfumata appare la posizione espressa da A. Standhartinger, *cit.*: “Today, scholars agree that manuscript A and related manuscripts present a *Byzantine revision* of an older text. These manuscripts represent text family 'a'... Manuscript A improves the text stylistically and clarifies the identification of Aseneth's heavenly visitor by associating him with the archangel Michael”.

<sup>531</sup> L'angelo parla in prima persona, ma quanto dice è la parola stessa di Dio. Non può sfuggire la somiglianza con l'Annunciazione nel Vangelo di

all'inizio del libro, come il vero principio d'ogni cosa, il tuo nome è stato scritto di mia mano, e non sarà mai cancellato. Ecco, da oggi, tu sarai rinnovata e formata di nuovo, e avrai nuova vita, e mangerai il benedetto pane della vita, e berrai una benedetta coppa d'immortalità, e ti cospargerai con l'unguento benedetto dell'incorruttibilità. [...] E il tuo nome non sarà più Aseneth, ma Città del Rifugio,<sup>532</sup> perché in te molte nazioni troveranno rifugio con il Signore Iddio l'Altissimo e sotto le tue ali le moltitudini che credono in Dio troveranno protezione ed entro le tue mura saranno custoditi coloro che s'uniscono all'Altissimo Dio nel nome del Pentimento<sup>533</sup>. Perché la Contrizione è nei cieli [...] figlia di Dio [...] lei stessa protegge tutte le vergini [...] Io stesso l'amo immensamente, perché è mia so-

---

Luca. Punti di contatto sono la verginità e la qualità di "figlio di Dio" attribuita a Giuseppe, sia pure in un'accezione assai diversa da quella del Vangelo.

<sup>532</sup> Con questo termine nella Bibbia si indicano le sei città che godevano del diritto d'asilo; v. Giosuè, Numeri, Deuteronomio. Ma l'immagine del Rifugio è intimamente connessa al culto mariano: si veda la *Polyanthea Mariana* del Marracci, l'attributo *Refugium peccatorum* ecc. Come in molti altri passi dell'incontro con Michele, la matrice giudaica e l'interpretazione cristiana coesistono. Nel giudaismo, Sion, la Città di Dio, è assimilata alla figura di una donna; v. Zac 2:14-15, che può essere inteso come una prefigurazione della Chiesa dato il carattere universalistico del v. 15, e Is 62, in particolare ai vv. 5 e 11, che prefigurano la Chiesa come Sposa di Cristo e la via verso la salvezza.

<sup>533</sup> Ho seguito la versione del Burchard in Charlesworth 1985, che traduce μετάνοια con 'repentance'. Questo termine non rende pienamente il senso di 'cambiamento della mente' o conversione che è la traduzione letterale della parola greca, potendosi intenderla come 'trasformazione del proprio pensiero' e del proprio stesso essere.

rella”. Quando Aseneth chiede il nome dell’angelo, questi risponde: “Il mio nome è in Cielo nel libro dell’Altissimo, scritto di Sua mano all’inizio del libro prima di tutto il resto, perché io sono il capo della dimora dell’Altissimo. E tutti i nomi scritti nel libro dell’Altissimo non possono essere pronunciati, e all’uomo non è permesso pronunciarli né udirli in questo mondo...”<sup>534</sup>

---

<sup>534</sup> Nel seguito dell’incontro tra l’angelo e Aseneth, quegli le chiede un favo, che miracolosamente egli stesso provvede; il miele viene dalle api del Paradiso delle Delizie, e chi ne mangia non morirà mai. Dopo aver imposto la destra sul capo di Aseneth, l’angelo mangiò un pezzo del favo e ne pose un altro in bocca ad Aseneth, che mangia a sua volta. Poi “pose il dito sul bordo del favo rivolto ad Est, lo fece scorrere fino al bordo rivolto ad Ovest e la traccia del suo dito divenne come sangue”; poi allo stesso modo disegnò una striscia di sangue da Nord a Sud.

È abbastanza chiaro il significato cristiano delle parole e dei gesti dell’angelo. Già l’immagine della Città del Rifugio richiama con molta forza sia l’idea della Chiesa che la Vergine – Aseneth è l’archetipo della vergine in attesa dello sposo, che a sua volta è definito ‘figlio di Dio’: “[Φαραώ] εἶπεν· »εὐλογῆσει σε κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰωσήφ, τέκνον, καὶ διαμενεῖ τὸ κάλλος σου τοῦτο εἰς τοὺς αἰῶνας, διότι <δικαίως> κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰωσήφ ἐξελέξατό σε εἰς νύμφην τῷ Ἰωσήφ, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ πρωτότοκος, καὶ σὺ θυγάτηρ ὑψίστου κληθήσῃ καὶ νύμφη Ἰωσήφ ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος”, da Reinmuth, *cit.* Il testo pubblicato dal Battifol è leggermente differente: “Εὐλογῆσει δὲ κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰωσήφ τέκνον, καὶ διαμείνη τὸ κάλλος σου τοῦτο εἰς τοὺς αἰῶνας, διότι κύριος ὁ θεός τοῦ Ἰωσήφ ἐξελέξατό σε νύμφην αὐτῷ· ὡς γὰρ υἱὸς ὑψίστου ἐστὶν Ἰωσήφ, καὶ κληθήσῃ αὐτοῦ νύμφη ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος”. V. anche 18:11.

Di nuovo, una suggestione cristiana, perché la Chiesa è “sposa” di Cristo. E poi, l’esaltazione della contrizione, che è la premessa della Comunione; qui potrebbe esservi un’allusione al sacramento cristiano, ma il Pentimento fa parte già della tradizione giudaica. Come assai esplici-

Al pari di molti testi extra-biblici, *Giuseppe e Aseneth* presenta caratteri misteriosi, e la decifrazione di alcuni passi importanti per comprendere il senso di questo scritto è congetturale. Accurati ed eruditissimi studi<sup>535</sup> non riescono a superare le oscurità. Non è la stessa cosa, che risalga al 100 a.C. o al 100 d.C. o, per esempio, al 300 d.C. Nessuna delle tre età proposte è soddisfacente, per un verso o per l'altro; comunque non è nello scopo del presente saggio addentrarsi in questioni che non interessano la figura di Michele; il fine è farla emergere, sotto l'ipotesi che esistesse una qualche forma di venerazione compatibile con l'idea monoteistica e al contempo con la varietà delle forze operanti nel mondo, attraverso la grandissima varie-

---

ta, anche se indiretta, è l'affermazione che l'angelo fa su se stesso, cioè di essere figlio di Dio, al principio della creazione: “καὶ ἔστιν ἡ μετάνοια καλὴ σφόδρα παρθένος καὶ <ίλαρὰ καὶ> γελῶσα πάντοτε καὶ ἔστιν ἐπιεικὴς καὶ πραεῖα. καὶ διὰ τοῦτο ὁ πατήρ ὁ ὕψιστος ἀγαπᾷ αὐτήν καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι αἰδοῦνται αὐτήν· κἀγὼ ἀγαπῶ αὐτήν σφόδρα, διότι ἀδελφὴ μου ἔστιν”, da Reinmuth, *cit.* Si aggiunga l'esaltazione della condizione di vergine, e la benedizione alle sette vergini al servizio di Aseneth in 17:6: “voi sarete sette pilastri della Città del Rifugio” ecc.

Il lessico è giudaico, ma il significato della recensione pervenutaci è cristiano. Se pur vi può essere ancora qualche dubbio, il passo del favo lo elimina definitivamente: l'angelo fa il segno della croce, richiamando esplicitamente il sacrificio di Cristo. Tutto il racconto dell'incontro tra l'angelo e Aseneth è un simbolo della Comunione cristiana e del Battesimo, il tema delle nozze tra Aseneth e Giuseppe è temporaneamente posto in ombra, la vicenda terrena è trasfigurata su un piano celeste e Aseneth assume un significato ultraterreno.

<sup>535</sup> Faccio speciale riferimento a Burchard e Reinruth.

tà dei testi che lo nominano. Assumendo che *Giuseppe e Aseneth* così come ci è pervenuto sia un testo unitario di senso compiuto, Michele vi sarebbe caratterizzato in modo assai strano. Se il testo è coerente, *inteso alla lettera* afferma che l'angelo (l'uomo che assomiglia a Giuseppe, trasfigurato) è, per sua testimonianza, fratello di *Metanoia* che è figlia di Dio (15:7-8), e in 17:9-10 Aseneth riconosce la natura divina dell'essere che le era parso un "uomo" disceso dal cielo quando questi si allontana su un carro di fuoco; il testo in questo punto presenta qualche ambiguità<sup>536</sup>, ma non vi è dubbio Chi l'uomo fosse. Aggiungiamo ciò che Faraone dice di Giuseppe, che verosimilmente appare ad Aseneth trasfigurato (un'allusione alla doppia natura, umana e divina, di Gesù?). In tal modo Giuseppe rivela ad Aseneth la propria natura divina prima di Faraone). Ad eliminare qualsiasi dubbio, basterebbe l'aggettivo *πρωτότοκος* riferito a Giuseppe in 21:4.

Nella versione *aggadica* della Creazione, il *Pentimento* o, se vogliamo, la tensione verso Dio fu creato ancor prima del mondo e dell'uomo; v. *Pirḳê de Rabbi Eliezer* III, e la raccolta di leggende del Ginzberg, insieme al Messia; ammettendo la comune origine delle due narrazioni, l'"uomo sceso dal cielo" corrisponde al Messia, cioè – cristianamente – a Cristo. Sembra quindi molto probabile che un testo giudaico, dove compare un messaggero celeste non nominato ma riconoscibile nell'Arcangelo Michele, sia stato modificato in modo da cristianizzarlo. Il fatto che l'angelo non sia esplicitamente nominato dovrebbe far

---

<sup>536</sup> V. Charlesworth pag. 231 n. 'k'.

riflettere sulla possibilità che nella versione originale fosse proprio Michele; in *Pirkê de Rabbi Eliezer* l'Arcangelo condusse Aseneth in Egitto, nella casa di Putifarre, ed è naturale che nella vicenda continuasse ad avere una parte importante. Successivamente il racconto sarebbe stato modificato in modo da rappresentare simbolicamente l'unione della Chiesa con Cristo, ovvero la Chiesa come la totalità di coloro che attraverso la loro conversione si sono uniti al Cristo, riconoscendone la divinità oltre alla natura umana; si osservi che questa revisione implicava che Michele fosse stato associato strettamente al Cristo, quasi come una Sua prefigurazione (l'angelo appare ad Aseneth come Giuseppe trasfigurato<sup>537</sup>), in accordo con la tendenza – talvolta manifestatasi nel corso dei secoli – a identificarlo con il Cristo prima della sua incarnazione.

Il centro di tutto il racconto, sia che sia una storia edificante scritta per signorine ebreo del I sec. a. C, sia che sia un libro sapienziale – misterico di ispirazione cristiana che fonde le figure di Michele e Gesù Cristo (cosa tutt'altro che impossibile: entrambi svolgono la funzione di mediatore) concepito o rielaborato nel III o IV sec., ma prima che la scissione tra ebrei e cristiani divenisse troppo profonda<sup>538</sup>, è la conversione, personifi-

---

<sup>537</sup> Se accettiamo che Aseneth simboleggi la conversione da cui scaturisce la Chiesa di Cristo, questa apparizione e il seguito rappresentano il riconoscimento della natura divina di Gesù come segno dell'appartenenza alla Sua Chiesa.

<sup>538</sup> Questo è un problema, nella misura in cui la frattura con il mondo ebraico può farsi risalire già al I secolo, quando i Gentili convertiti furono esentati dall'obbedienza alla Legge giudaica. Ma nell'Oriente ellenistico la compenetrazione tra ebraismo ed ellenismo – forte soprattutto

cata nella *metànoia* generata da Dio stesso. Il significato di *metànoia* supera quello immediato di cambiamento della forma religiosa. Ne abbiamo molti esempi: nell' A.T., Abramo (cui viene cambiato il nome, Gen 17:5); nel N.T il discorso di Gesù a Nicodemo in Gv 3:3; tra gli apocrifi, la storia di Enoch, in particolare l'*angelificazione* di Enoch (2En 22) dove interviene proprio Michele. In effetti, il 'Michele' di *Giuseppe e Aseneth* opera come sacerdote celeste, ma nella teologia paolina anche Gesù è sacerdote *dell'ordine di Melchisedec*; personaggio, quest'ultimo, a sua volta associato a Michele in 2 Enoch. La novità è la deificazione della *metànoia* e la trasformazione di Aseneth nella città del Rifugio, immagine che fonde il piano personale (la salvezza individuale) con quello cosmico (la salvezza di tanti nella città del Rifugio – la Chiesa, si direbbe); si confronti anche con Ap 12, e per quanto riguarda il drago rosso, Ap 12:4 e Ap 12:9 con *JosAs* 12:11 e con il mito egizio del mostro divoratore *Ammit / Ammut*.

#### INDICE

---

negli ambienti dediti all'esoterismo – avrebbe veicolato leggende giudaiche nel cristianesimo, specie se adattabili ad interpretazioni mistiche ed allegoriche. Si consideri anche l'affinità, anzi la continuità spirituale, tra l'idea della Gerusalemme sposa di Yahweh (Ez 16) e quella della Chiesa come sposa di Cristo. È evidente che la storia di Aseneth simboleggia le nozze mistiche.

## TESTAMENTO DI SALOMONE

Il sigillo di Salomone – gli angeli dominano i demoni – Michele consegna l’anello a Salomone – i demoni lavorano all’edificazione del Tempio.

Il *Testamento di Salomone* narra come Salomone<sup>539</sup>, avvalendosi di un anello (un sigillo di forma circolare) dai poteri magici, evochi e interroghi i demoni, costringendoli a rivelargli il proprio nome, i loro poteri e azioni, il luogo in cui risiedono in

---

<sup>539</sup> Terzo re d’Israele dopo Saul e Davide, dal 970 ca. al 931 a.C. Famoso per la sua saggezza, già ampiamente esaltata nel primo Libro dei Re, a lui si deve l’edificazione del Primo Tempio. Secondo il racconto biblico, sotto di lui il regno d’Israele avrebbe raggiunto la massima potenza ed espansione territoriale. Verso la fine del suo regno avrebbe tollerato o anche promosso culti idolatrici, per via delle numerose mogli con cui aveva contratto matrimonio per motivi politici. Gli furono attribuiti i *Salmi di Salomone* e le *Odi* oltre al *Testamento*, opere che in realtà risalgerebbero a circa mille anni dopo, la tardomedievale *Clavis Salomonis*, e infine il *Lemegeton* o *Clavicula Salomonis* dei primi secoli dell’età moderna. La figura di Salomone come grande mago ebbe vasta risonanza anche in ambiente islamico.

La prima testimonianza di una relazione tra Salomone e un anello magico risale a Giuseppe Flavio, in *Ant. Giud.* 8.2.5; v. Charlesorth Vol. 1, pag. 962 n. ‘k’. La leggenda dell’anello con cui Salomone imprigionò i demoni sottomettendoli al proprio potere ebbe vasto seguito soprattutto dopo Costantino il Grande, quasi prefigurazione del potere salvifico della Croce contro i demoni. Vi sono diverse rappresentazioni del disegno figurato sul sigillo; la più nota è la *stella di Davide* formata da due triangoli equilateri inscritti nel cerchio e simmetrici rispetto al centro, uno con la punta nel vertice superiore del cerchio, l’altro in quello inferiore; i lati di un triangolo sono divisi in tre parti uguali dai due lati dell’altro triangolo ad esso non paralleli.

cielo; soprattutto, per ciascun demone, quale angelo possa dominarlo, e come aver potere su di loro in modo da impiegarli nella costruzione del Tempio. Il testo originale, probabilmente scritto in Greco, risalirebbe al I – III sec. d.C.<sup>540</sup> Angelologia, demonologia e astrologia concorrono a formare una visione sintetica delle potenze intermedie e del loro rapporto con gli astri<sup>541</sup>: nella sintesi del Testamento, ad ogni demone corrisponde un “angelo” – una potenza a lui superiore, che può imbrigliarlo – ed una stella o costellazione sua dimora. Gli angeli comunque sono emissari di Dio (1:7). Il testo nomina i quattro principali arcangeli Michele, Gabriele, Uriele e Raffaele, ma

---

<sup>540</sup> Ho seguito la traduzione di D.C. Duling in *The Old Testament Pseudepigrapha* Vol 1, op. cit.

<sup>541</sup> Gli astri e le costellazioni sono strettamente associati ai demoni, e possiedono un’influenza negativa sugli uomini. Nel cap. VIII, sette stelle sono i governanti di questo “mondo di tenebra”; nel cap. XVIII, le stelle che governano “l’oscurità del tempo presente” sono trentasei, la prima delle quali è “il primo decano dello zodiaco”.

Questo riferimento rimanda al calendario degli antichi Egizi, che divideva l’anno in trentasei “decadi” ovvero periodi di dieci giorni ciascuno. Ogni decade identifica un particolare gruppo di stelle che per la rotazione diurna della Terra sorgono, in successione, durante la notte. L’intervallo tra il sorgere di una stella o costellazione e quella successiva definisce la durata di un’ora. Ogni dieci giorni, per la rivoluzione della Terra intorno al Sole, che sposta il cielo da Est verso Ovest, la prima delle stelle o costellazioni di una decade è sostituita da un’altra, cioè si ha il passaggio da una decade a quella successiva. Si dicono “Decani” le stelle che scandiscono le ore, durante tutto l’anno, e sono quindi 36, come il numero delle decadi. Ma gli Egizi associavano ai Decani divinità cui davano forma in immagini conservate nei loro templi. Ogni decano era collegato ad una stella, ed aveva il potere di determinare il destino di chi fosse sotto il suo segno.

non tratta di gerarchie e funzioni celesti, essendo concentrato sul loro potere magico.

Dio tramite l'arcangelo Michele concede l'anello<sup>542</sup> a Salomone, che Lo ha pregato per avere il Suo aiuto contro il demone *Ornias*, perché questi infastidisce un giovane lavorante alla costruzione del tempio caro al re, al punto da farlo deperire. “Accetta il dono che il Signore Iddio, il sommo Sabaoth<sup>543</sup>, ti ha inviato” – così dice l'arcangelo – “imprigionerai tutti i demoni,<sup>544</sup>

---

<sup>542</sup> “Un anello con un sigillo inciso su pietra preziosa”. La più antica testimonianza al riguardo è Giuseppe Flavio, *Ant. Giud.* 8.2.5 (Charleworth Vol. 1 pag. 962, n. 'k'; nella stessa nota si accenna alle tradizioni sulla forma del sigillo. V. anche L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* Vol. 4 (1928)). Molte gemme furono forgiate nel tentativo di riprodurre quel sigillo.

<sup>543</sup> *Kyrios sabaoth* nel testo greco. 'Sabaoth' è plurale indeclinabile di *šā-bā*, esercito; nella Bibbia, l'espressione *Yahweh šēbā'ōt* (il 'Dio degli eserciti') ricorre numerosissime volte, ma nello Gnosticismo è il nome di uno dei sette arconti: Yaldabaoth, Jao, Sabaoth, Adonaios ecc. Nelle dottrine esoteriche e mistico-magiche della tarda antichità e medioevali, nomi ebraici più o meno storpiati avevano un senso arcano, legato al suono stesso della parola pronunciata, che appariva appropriato all'efficacia della pronuncia delle invocazioni e formule magiche.

L'impiego di un termine ebraico in uno scritto greco come attributo del Signore sottolinea il suo potere sulle forze demoniache.

<sup>544</sup> I “demoni” del Testamento di Salomone sono la sintesi di un'astrologia, nella quale le influenze celesti operano sulle menti e sui corpi, gnosticismo e giudaismo. Essi “risiedono” negli astri, che hanno un potere malefico su quanti appartengono alla stessa costellazione; in particolare, sette stelle e trentasei stelle sono reggitori di “questo mondo di tenebra”, e come nello gnosticismo si frappongono tra la divinità e la terra. Possono assumere forme diverse o cambiare aspetto, possono essere

sia femminili che maschili, e con il loro aiuto costruirai Gerusalemme...”<sup>545</sup> Qui Dio utilizza i demoni per i Suoi scopi, ma il contesto è ben diverso da quello dei Vangeli o in generale del Nuovo Testamento.<sup>546</sup> Qui prevale il suo aspetto di Signore di tutti i maghi.

*Ornias* è il primo demone ad essere catturato: risiede nell’Acquario, e ha potere su coloro che appartengono a quel segno “perché innamorati di donne del segno della Vergine”; ma è impedito ad agire dall’arcangelo Uriele. Finirà a tagliar pietre.

Poi è la volta di *Beelzeboul*,<sup>547</sup> il capo dei demoni, contrastato da Dio Onnipotente, che taglierà il marmo; seguono *Onoskelis* (un bel demone femminile), *Asmodeus* (controllato da Raffaele<sup>548</sup>), *Lix Tetrax* demone dei venti, su cui ha potere *Azael*<sup>549</sup>, e altri.

---

scambiati per degli dei, aver forma umana o animale o mostruosa, o personificare forze naturali. Sono spiriti dell’aria, della terra, e del mondo sotterraneo. Il loro capo Beelzeboub era in origine il più alto degli angeli.

<sup>545</sup> Ginzberg, *cit.* fa precisare che “questa incisione...è un Pentalfa.”

<sup>546</sup> Non mancano esempi in cui Dio impiega il diavolo stesso, v. 1 Cor 5:5 : “Questo individuo sia dato in balia di satana per la rovina della sua carne, affinché il suo spirito possa ottenere la salvezza nel giorno del Signore.” Anche tutte le guarigioni di indemoniati sono, di fatto, strumentali al disegno divino, perché testimoniano la Sua opera; ma in TSal i demoni sono trasformati in operai per l’edificazione del Tempio.

<sup>547</sup> In altre versioni è Baal Myian.

<sup>548</sup> Raffaele libera da Asmodeo Sara, figlia di Raguele, in Tb 3:17 e lo incatena in Tb 8:3.

Michele ‘imprigiona’ *Ruax*, demone delle emicranie e astro del primo decano<sup>550</sup>; Gabriele imprigiona *Barsafael*, anch’esso demone delle emicranie e astro del secondo decano, ecc. si noti come Gabriele sia secondo a Michele, in base ad uno schema che si ripete spesso nell’ebraismo (p. es. in 3 Enoch).

Il Testamento è chiaramente un testo sincretistico, in armonia con lo spirito del tardo ellenismo, ma nel contempo rispecchia la tradizione giudaica, salvo il mancato rispetto della proibizione di ricorrere ad arti magiche; tuttavia, sotto l’influenza dello gnosticismo il ricorso alla *magia bianca* come forma ‘attiva’ di difesa – consentita da Dio stesso – sarebbe stata giustificabile.<sup>551</sup> Il potere sui demoni viene da Dio, ma è fissato in un tali-

---

<sup>549</sup> Da non confondere col ben più noto Azazel; non altrimenti citato, salvo che nel molto più tardo *Sefer ha-Zohar* è il nome di uno dei due angeli decaduti perché si opposero alla trasformazione di Enoch in Meṭaṭron. Adesso vivono presso "*le montagne delle tenebre*" dove insegnano la magia agli stregoni che si recano da loro.

<sup>550</sup> O anche Rhyax, Rhyx. Il nome sarebbe una corruzione di *rex*; nei registri di astronomia egizi dell’età ellenistica è detto Xont-har. Apparterrebbe alla costellazione dell’Ariete, come pure Barsafael. Il nome cambia a seconda del sistema adottato (Aristobulo, Firmico, ermetici ecc.; v. W. Gundel, *Dekane und Dekansternbilder* 1936). Origene in *Contra Cels.* VIII riferisce che, secondo gli Egizi, i 36 decani presiedono ad altrettante parti del corpo umano, e andrebbero invocati a scopo terapeutico; ma evidentemente nel Testamento di Salomone essi hanno funzione solo negativa.

<sup>551</sup> Taumaturghi ed esorcisti giudei impiegavano amuleti e la magia che si riteneva ispirata a Salomone. Giuseppe Flavio (*Ant. Giud.* VIII.2.5) afferma d’aver assistito ad esorcismi insegnati da quel re: “Dio lo rese capace di apprendere la facoltà di espellere i demoni, che è una scienza utile e salutare per gli uomini. Egli compose anche incantesimi tali da alleviare malesseri. Ed egli lasciò in eredità la maniera di impiegare esorcismi”.

smano, ed il mago può usarlo a sua discrezione, pur nell'ambito della "magia bianca"; infatti deve ricorrere all'ausilio degli angeli che sono "potenze" (δυνάμεις), poste sopra i demoni.<sup>552</sup> Questi ultimi sono angeli decaduti, o progenie di costoro, ma non è una condizione che valga per tutti; vi sono rimembranze gnostiche (Onoskelis afferma: "Sono stata generata da una voce inattesa, chiamata voce dell'eco di un cielo nero, emessa in materia") o forse neopitagoriche, con una certa insistenza sul tema dell'oscurità su cui le potenze demoniache – peraltro legate agli astri – regnano. I 36 Decani governano *l'oscurità di questa età*, idea questa (della tenebra) ben chiara alla mentalità giudaica soprattutto per motivi storici, ma che potrebbe rimandare molto lontano, come tutto il sistema cosmologico dei Decani presente a tutto il mondo conosciuto allora, dall'India all'Occidente attraverso i Paesi che s'affacciano sul Mediterraneo. Qui non vi è una prospettiva escatologica né si immagina una "salvezza" in senso cristiano dell'uomo, ma solo il preteso potere del mago sulle forze che regolano il mondo.

Per quanto riguarda Michele, conformemente alla tradizione giudaica si conferma il suo ruolo di mediatore tra Dio e l'uomo e di protettore, attraverso la consegna del talismano, anche dai malanni e dai pericoli. Ma soprattutto il Testamento stabilisce la base ideologica della liceità - dal punto di vista giudaico - di utilizzare filatteri, amuleti ecc. a scopo protettivo, già adombra-

---

smi con i quali si scacciano i demoni, in modo che mai più ritornino; e questo metodo di cura è a tutt'oggi assai efficace."

<sup>552</sup> Lo schema sembra il medesimo del cap. 20 di 1 Enoch, salvo il lessico differente.

ta da Flavio Giuseppe nelle Antichità Giudaiche, dove fa risalire a Salomone incantesimi ed esorcismi, ed è la fonte letteraria del potere attribuito ad amuleti e formule magiche. La loro efficacia è attribuita ad una sorta di patto o giuramento che costringe i demoni a sottostare al potere di Salomone, quasi questo fosse trasfuso nella pietra magica.<sup>553</sup> In alcuni casi, al nome di Salomone si aggiunge quello di Michele.<sup>554</sup> L'associazione tra gli arcangeli Michele e Gabriele e i primi due decani, nell'ordine, è invece legata all'astrologia: infatti nel sistema di Firmico Materno<sup>555</sup> il primo decano del segno Ariete, cioè il primo dello Zodiaco, è Marte, e Tolomeo afferma che gli abitanti della Giudea sono sotto il prevalente influsso di Marte e dell'Ariete<sup>556</sup>. Si

---

<sup>553</sup> Su un amuleto contro la febbre, si legge: "Io vi scongiuro, voi che giurate al cospetto di Salomone: non farete ingiustizie all'uomo (intendo: al possessore), né compirete malvagità [...] perché voi temete il giuramento." G. Bevilacqua, *Iscrizioni greche magiche di Roma: alcune espressioni culturali* 2003.

<sup>554</sup> Un filatterio argenteo, ormai perduto, recava l'iscrizione "Tutti gli spiriti malvagi si ricordino del patto al quale essi si sono sottomessi per timore di Salomone e dell'angelo Michele, (μνησθέντα τῆς διαθήκης ἧς ἔθεντο ἐπὶ δέει Σολομῶνος καὶ Μιχαήλου τοῦ ἀγγέλου) quando essi prestarono il grande e santo giuramento per il santo nome e dissero: 'Noi fuggiremo e non inganneremo!'" G. Bevilacqua, op. cit. e G. Schlumberger, *Amulettes byzantines anciens...* in *Revue des Études Grecques*, 1892, pag. 87, facenti riferimento a G. Pelliccioni, *Comunicazioni sopra una scoperta paleografica dell'abate Girolamo Amati, ed illustrazione di un filatterio esorcistico* in *Atti e memorie (Romagna)* Ser. NS, vol. 5 (1879/80) p. 177-201.

<sup>555</sup> "Il primo decano d'Ariete appartiene a Marte, il secondo al Sole, il terzo a Venere." Firmico Materno, *Matheseos Libri VIII*, II, 4, 3.

<sup>556</sup> *Previsioni Astrologiche* II, 3, 31.

noti l'associazione tra l'aspetto guerresco di Michele e il dio greco-romano della guerra.<sup>557</sup>

INDICE

---

<sup>557</sup> Secondo *Jewish Encyclopedia* on line, il pianeta di Michele è Mercurio.

## MICHELE NEL TALMUD BABILONESE<sup>558</sup>

Generalità sul Talmud – la visita degli angeli ad Abramo – Michele e Gabriele difensori di Sion – rapporti gerarchici – i cieli e il Tempio celeste – la pace in Cielo – Acqua e Fuoco – Abramo, gli angeli e la *Šekinah* – Michele e Gabriele; variazioni sulla Scrittura.

Come è noto, il Talmud ('studio, insegnamento') è la *summa* del pensiero rabbinico, che definisce la religione ebraica. La sua compilazione va dal III all' VIII secolo. È quindi una fonte imprescindibile per stabilire carattere e azioni dell'Arcangelo. Per quanto la letteratura apocrifia possa essere significativa e importante in quanto testimone degli sviluppi dell'immaginazione, il Michele 'canonico' è quello del Talmud. Questo testo fondamentale si compone di affermazioni e sentenze, attribuite ai rabbini, sostenute da argomentazioni che possono sembrarci assai estranee a quello che potremmo definire il corrente modo di pensare.

Nella prospettiva e per gli scopi del presente saggio, *Mishnah* e Talmud sono il veicolo principale attraverso cui il materiale leggendario ci è pervenuto. Originato non si sa bene come e quando, e a quale scopo, esso confluì (non tutto) nei testi fondamentali dell'ebraismo ampliando la Scrittura, e a sua volta fu

---

<sup>558</sup> Mi avvalgo della traduzione inglese del Rodkinson, 1903-18, anche per la numerazione dei passi citati.

Negli estratti dal Talmud, le parentesi tonde fanno parte del testo, le quadre sono mie integrazioni o spiegazioni.

la fonte di ispirazione per nuove espansioni fantasiosi. Abbiamo quindi immagini e vicende di Michele pre-talmudiche, confinate negli apocrifi dell' A.T., talmudiche, classificabili come 'ortodosse', e leggendarie o comunque post-talmudiche; in quest'area spicca in particolare il trattato pseudepigrafico noto come *Pirḳê de Rabbi Eliezer*.

Il lungo processo di formazione del Talmud, l'accuratezza del suo studio (almeno dal punto di vista dei rabbini), il confronto tra le posizioni in esso espresse e soprattutto l'intenzione di preservare l'integrità della religione ci assicurano che contenga solo ciò che verso la fine dell'era antica venne considerato ebraismo consolidato e le riflessioni elaborate al suo interno. Ciò che non è esplicitamente citato nella Scrittura doveva appartenere già da molto tempo alla tradizione ebraica, e verosimilmente doveva in parte precedere quanto troviamo negli apocrifi, o almeno esserne indipendente. Queste considerazioni, congetturali ma assai ragionevoli, l'età relativamente antica della redazione di parte di 1 Enoch, e la stessa affermazione di *Šim 'ôn ben Laqīš* sull'origine babilonese (se intesa come riferita all'epoca dell'esilio) dei nomi degli angeli, mostrano che quanto il Talmud afferma sugli angeli risale ad epoche molto antiche, forse precedenti la costruzione del Secondo Tempio. Gli interventi degli angeli nella storia dell'uomo iniziarono con la visita dei tre arcangeli ad Abramo, subito dopo la sua circoncisione.<sup>559</sup>

---

<sup>559</sup> In realtà il Talmud è essenzialmente una raccolta di testi normativi, come già vediamo dai titoli dei trattati che ne fanno parte: *Berakhot* ("Benedizioni", contiene norme sulla preghiera, su come benedire il

## *L'incontro con Abramo*<sup>560</sup>

“E il Signore gli apparve nel bosco di Mamre . . . nella calura del giorno (Gen. xviii. 1). Che cosa significa questo? Disse R. Hama b. Hanina<sup>561</sup>: Questo giorno fu il terzo giorno dopo che Abramo fu circonciso, e il Santo, sia Benedetto, andò a fargli visita; e al fine che Abramo non fosse impegnato con ospiti, il Signore fece sì che la giornata fosse intensamente calda, così che nessuno sarebbe uscito... Vedendo il Signore, sia Benedetto, che stava accanto alla porta (il Signore mandò tre angeli) e per questo è scritto: ‘Ed egli alzò gli occhi e guardò’, ecc. (*ibid.*, *ibid.* 2) ‘Corse loro incontro’. Ma non è forse scritto: ‘Egli stava vicino a loro?’ Perché, allora, li ha rincorsi? In pre-

---

cibo ecc.), *Shabbat* (che regola la condotta del sabato, illustrandone le proibizioni, oltre a divieti sul trasferimento di articoli), *Chagigah* dedicato alle celebrazioni delle feste (Pasqua, *Shavuot*, *Sukkot*...) ecc. I brani *aggadici* sono inseriti nel tessuto *halakhico* senza apparente connessione con esso. P. es. la visita ad Abramo fa parte del settimo capitolo del *Baba Metzia*, trattato il cui soggetto sono proprietà contestate, usura, restituzione di oggetti smarriti, custodia, affitto, prestito e responsabilità dei lavoratori e dei datori di lavoro, ma la gran parte del contenuto del capitolo sono aneddoti su vicende personali e sentenze di famosi rabbini; agli angeli si arriva sviluppando temi coinvolgenti Abramo.

<sup>560</sup> *Baba Metzia* VII, pp. 227-28.

<sup>561</sup> Questi, e gli altri maestri citati, furono *tannaim* (10 – 220 d.C.), i cui insegnamenti sono contenuti nella *Mishnah* o nella *Baraita*, che raccoglie le tradizioni non riportate dalla *Mishnah*, e appartengono al periodo compreso tra i discepoli di Shammai e Hillel e i contemporanei di Judah ha-Nasi I, o *amoraim* (200 – 500 d.C.) ovvero insegnanti e commentatori della Legge orale dediti al suo approfondimento e chiarificazione, lavoro che confluì nella *Gemara*.

cedenza erano in piedi vicino a lui, ma vedendo che lui fu afflitto dal dolore, si ritirarono e lui corse loro dietro”.

“Chi erano questi tre uomini? Michele, Gabriele e Raffaele. Michele venne a dare il messaggio a Sara, Raffaele per guarire Abramo e Gabriele per distruggere Sodoma. Ma non è scritto (ibid. xix. x): ‘E due angeli vennero a Sodoma?’ Michele accompagnò Gabriele, al fine di salvare Lot, e così sembra essere come è scritto: ‘Ed *egli* rovesciò’, ecc. (ibid., ibid. 25). Non è scritto che l'abbiano fatto”.<sup>562</sup>

Il rispetto del testo biblico non impedisce però l'introduzione di apporti che ne spieghino apparenti incongruenze o mancanze, proprio al fine di evitare che vi si cogliessero punti deboli: il racconto dell'incontro prosegue come segue. “Ed essi gli dissero: ‘Dov'è Sara tua moglie?’, ecc. Disse R. Jehudah, nel nome di Rabh [o *Rav*], o secondo altri nel nome di R. Itz'hak: ‘Gli angeli non sapevano che Sara era nella sua tenda? Perché hanno chiesto di lei? Per accrescere la sua grazia agli occhi del marito’. R. José b. Hanina, tuttavia, disse: ‘Allo scopo di inviarle un calice di benedizione’.” Gli angeli avrebbero dovuto saperlo, secondo i rabbini, che rimediarono aggiungendo qualcosa al testo biblico.<sup>563</sup>

---

<sup>562</sup> Il Talmud armonizza la leggenda con la lettera della Scrittura, ma distingue sempre ciò che appartiene a questa dagli apporti extra-biblici. Nella leggenda, Gabriele distrugge Sodoma. V. la raccolta di L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* Vol. 1, 1913 pag. 255.

<sup>563</sup> Dal punto di vista della ricerca del significato degli angeli, l'episodio ha – a mio avviso – un'importanza cruciale. Non dovrebbe stupire che in ambito cristiano sia una manifestazione della Trinità. L'associazione di

### ***Gabriele, Michele, la cinta di Gerusalemme.***

Si riferisce a Is 54:12: “Farò di rubini la tua merlatura, le tue porte saranno di carbonchi, tutta la tua cinta sarà di pietre preziose”. Sion, ovviamente, rappresenta Israele, simbolicamente raffigurato come “una donna sposata in gioventù” e “abbandonata solo per un breve istante”. Il capitolo è la promessa di Dio di non abbandonarlo, anzi di esaltarlo. Il Talmud<sup>564</sup> dice: “È scritto: ‘E farò dei *kadkad* (rubini) i tuoi merli’, ecc. Samuel b. Nahmeni: ‘Due angeli in cielo, Gabriele e Michele, secondo altri due Amoraïm di Palestina... uno dice che significa ‘shoham’ (onice) e altri diaspro, e il Santo, sia Benedetto, disse: ‘Sia come entrambi dicono’.”

### ***Rapporti gerarchici.***<sup>565</sup>

“E abbiamo imparato in un Boraitha [*baraita*, sentenza della tradizione orale] che quando tre camminano, il Maestro dovrebbe essere nel mezzo, il maggiore dei due [discepoli] alla sua destra e l'altro alla sua sinistra. E così troviamo che dei tre angeli che vennero da Abramo, Michele era al centro, Gabriele alla sua destra e Raffaele alla sua sinistra”.

---

Michele con l'angelo che profetizza a Sara la nascita di un figlio è naturale, essendo l'angelo garante di Israele e quindi della continuità della progenie di Abramo. Riconoscendo nei tre “uomini” ospiti di Abramo i tre principali angeli, l'immaginario ebraico li inserì nelle vicende del mondo come mediatori tra Cielo e terra.

<sup>564</sup> *Baba Bathra* V p. 210.

<sup>565</sup> *Yomah* III p. 52.

### *I cieli e il Tempio celeste.*<sup>566</sup>

“R. Jehudah disse: Ci sono due firmamenti, come sta scritto (Deut. x. 14): ‘Ecco, al Signore il tuo Dio appartengono i cieli e i cieli dei cieli’. Resh Lakish ha detto, sono sette, cioè: Vilon, Rakia, Shchakim, Zbul, Maon, Makhon, Araboth. Vilon non serve a nulla se non a questo, che entra al mattino e esce alla sera, e rinnova ogni giorno l'opera della creazione. Rakia è ciò in cui sono incastonati il sole e la luna, le stelle e le costellazioni. Shchakim è quello in cui stanno le macine e macinano la manna per i giusti. Zbul è quello in cui sono la Gerusalemme celeste e il Tempio, e l'altare è costruito lì, e Michele il gran principe si ferma e offre su di esso un'offerta.<sup>567</sup> Maon è quello in cui ci sono compagnie di angeli ministranti, che cantano il loro canto di notte e tacciono di giorno per la gloria d'Israele. Resh Lakish disse: ‘Chiunque ha studiato la Legge in questo mondo, che è come la notte, il Santo, sia Benedetto, stende su di lui il filo della grazia per il mondo futuro, che è come il giorno, come è scritto: Di giorno il Signore dà il suo comando misericordioso, e di notte il suo canto è con me’. Makhon è quello in cui sono i depositi della grandine e l'alta dimora delle rugiade nocive e l'alta dimora delle gocce rotonde, e la camera del turbine e della tempesta, e del ritiro del vapore rumoroso; e le loro porte sono fatte di fuoco. Araboth è quello in cui sono la giustizia, il giudizio e la grazia, i tesori della vita e i tesori della pace e i tesori della benedizione, e le anime dei giusti e gli spi-

---

<sup>566</sup> *Chagigah* II p. 25.

<sup>567</sup> Anche in 3 Baruch, nel quarto cielo i meriti e i demeriti degli uomini sono affidati dagli angeli a Michele, che li porterà come offerta a Dio.

riti e le anime che stanno per essere create, e la rugiada con cui il Santo, sia Benedetto, sta per vivificare i mortali. Ci sono anche [creature] celesti e serafini ed esseri santi e angeli tutelari e il trono della gloria, e il Re, il Dio vivente, alto ed elevato, seduto sopra di loro tra le nuvole, e tenebre e nuvole e fitte tenebre lo circondano. Come è che vi siano tenebre alla presenza del Signore? Non è forse scritto (Dan. ii. 22): "Egli è colui che rivela ciò che è profondo e segreto: Egli sa cosa c'è nelle tenebre e la luce abita con lui?" Questo non presenta alcuna difficoltà".

Un altro riferimento al Tempio (terrestre) e a Michele sacerdote è in *Zevachim* 62:4 segg.<sup>568</sup> a proposito della sistemazione dell'altare nella costruzione del Secondo Tempio. "La *Ghemara* chiede: 'Certo, per quanto riguarda l'ubicazione della Casa, la sua forma era distinguibile dalle vestigia delle sue fondamenta; ma come facevano a sapere dove si trovava correttamente l'altare?' La *Ghemara* risponde che Rabbi Elazar dice: 'Ebbero una visione dell'altare già costruito e dell'arcangelo Michele in piedi che sacrificava offerte su di esso' ecc. Più oltre: "È stato insegnato in una *baraita* [tradizione della Torah orale non incorporata nella Mishnah] che Rabbi Eliezer ben Yaakov dice: 'Tre profeti [ritornati] con il popolo ebraico dall'esilio sono saliti [al cielo]: uno che ha testimoniato loro circa le dimensioni e la forma dell'altare e la corretta posizione dell'altare, e uno che ha testimoniato loro che si sacrificano of-

---

<sup>568</sup> Questo passo (e alcuni altri, v. sotto) non sono riportati nella versione pubblicata dal Rodkinson. Per questi mi sono basato su Sefaria on line.

ferte anche se non c'è un Tempio, e uno che rese loro testimonianza sulla Torah...’”

Una ulteriore occorrenza è in *Menachot* 110a:9. ”Re Salomone disse a Hiram di Tiro: ‘Ecco, io sto per costruire una casa al nome del Signore mio Dio, per dedicarla a Lui e per bruciare davanti a Lui incenso di aromi odorosi, per i pani dell'offerta perpetua e per gli olocausti mattina e sera, durante i Sabati e le Lune Nuove, e nelle feste del Signore nostro Dio. Questa è una legge per Israele in eterno’ (II Cronache 2:3). Dal momento che il Tempio fu infine distrutto, che cosa intendeva Salomone quando disse che si tratta di ‘un'ordinanza per sempre’? Rav Giddel dice che Rav dice: Questo si riferisce all'altare che rimane costruito in Cielo anche dopo che il Tempio terreno è stato distrutto, e l'angelo Michele, il grande ministro, si alza e sacrifica un'offerta su di esso’.”

Salvo qualche riferimento allo *Zohar*, le tre occorrenze del Talmud sopra riportate sono quanto il Lueken riporta nel cap. dedicato a Michele come sacerdote celeste.<sup>569</sup>

### ***La pace in cielo.***<sup>570</sup>

“ ‘Perseguire la pace’. In che modo? Uno sarà un propugnatore della pace in Israele tra tutti i tipi di persone. Se un uomo rimane al suo posto in silenzio, non può essere un propugnatore della pace. Ma che cosa farà? Lui dovrebbe lasciare il suo posto in cerca di pace, come è scritto (Gb xxviii:20-22): ‘Cerca la

---

<sup>569</sup> §3. Der Hohepriester Michael, in *op. cit.* pag. 30.

<sup>570</sup> *Aboth* I p. 49. È una sezione dedicata soprattutto a temi etici.

pace e perseguita'. Il che significa: cercala al tuo posto, e se non riesci a trovarla, cercala in un altro.

Il Santo, sia Benedetto, ha anche fatto la pace in cielo, in quanto non ha nominato dieci angeli Gabriele, Michele, Uriele o Raffaele, come, per esempio, molte persone portano lo stesso nome; altrimenti, quando avrebbe convocato uno di loro, tutti avrebbero risposto e sarebbero stati gelosi l'uno dell'altro. Perciò diede a ciascuno un nome separato. Quando ne convoca uno, solo quello viene e lo manda dove vuole. Si riveriscono e si rispettano l'un l'altro, e sono più mansueti degli esseri umani, perché quando cominciano a cantare le lodi del Signore, uno dice ad un altro: "Inizia tu, come sei più grande di me"; e l'altro dice: "Tu sei più grande di me. E dunque comincia tu". Con gli esseri umani, tuttavia, è il contrario".

### *Acqua e Fuoco.*

Il tema della pace, connesso all'armonia tra opposti, ritorna nel *Capitolo della Pace*, ancora in *Aboth*. "Bar Kappara disse: Grande è la Pace, poiché tra gli angeli non c'è animosità, nessuna gelosia, nessun odio, nessuna intimazione, nessuna lite, perché il Santo, sia Egli benedetto, ha fatto la pace tra loro, come è scritto (Giobbe, xxv. 2): 'Domino e timore sono con lui: egli fa la pace nel suo alto luogo'<sup>571</sup>. 'Dominio' è l'angelo Michele e

---

<sup>571</sup> "Respondens autem Baldad Suites dixit <sup>2</sup>potestas et terror apud eum est qui facit concordiam in sublimibus suis <sup>3</sup>numquid est numerus militum eius et super quem non surget lumen illius <sup>4</sup>numquid iustificari potest homo comparatus Deo aut apparere mundus natus de muliere <sup>5</sup>ecce etiam luna non splendet et stellae non sunt mundaе in conspectu

‘Timore’ è Gabriele, uno dei quali è di fuoco e il l'altro d'acqua<sup>572</sup>, e tuttavia non si oppongono l'uno all'altro, perché il Santo, sia Benedetto, ha fatto la pace tra loro”.<sup>573</sup>

### *Abramo, gli angeli e la Šekinah.*<sup>574</sup>

In questo passo le norme del buon comportamento sono comparate con l'esempio offerto da Abramo (cui si attribuì una cura particolare nei riguardi dell'ospitalità) al momento di ricevere i tre angeli.

“Siate sempre gentili all'entrata e all'uscita... Come si può onorare il proprio padrone? (Vedi Yomah, p. 52). E così anche troviamo con i tre angeli Gabriele, Michele e Raffaele, che vennero da Abramo nostro padre. L'incarico di Gabriele era quello di distruggere Sodoma e Gomorra; Raffaele doveva guarire Abramo; e Michele, per informare Sara. Quando Abra-

---

eius <sup>6</sup>quanto magis homo putredo et filius hominis vermis”, Gb cap.25.

<sup>572</sup> Forse, per ghematria. גַּבְרִיֵּל (*Gabrī'ēl*) = 246; מוֹרָא , *mo-row'* (paura, terrore) = 247. A Gabriele sarebbero associati la Luna, l'Ovest, l'acqua. Inoltre equivale a 'adamah le'livan (“Io sarò come l'Uno in alto”) e 'im-rah (“parola”; “Parola di Dio, Torah). A Michele corrispondono Mercurio, il Sud, il fuoco. Ma le due coppie 'dominio, terrore' e 'Michele, Gabriele' si possono far corrispondere anche per il significato dei due angeli nei riguardi di Israele; secondo l'*aggadah*, fu Gabriele a distruggere Sodoma.

L'associazione di Gabriele alla Parola può trovarsi nella sua funzione di annunciatore, recepita nell'Islam.

<sup>573</sup> Sia Michele che Gabriele sono protettori di Israele già in Daniele, ma potrebbe darsi che il brano del Talmud sia l'eco di in un remoto passato nel quale erano pensati in opposizione.

<sup>574</sup> *Derech Eretz – Rabba IV p. 7.*

mo vide gli angeli, venne la Šekinah e si fermò sopra di lui,<sup>575</sup> ed egli si rivolse agli angeli, dicendo: ‘Miei padroni, aspettate un po’, finché io non prenda congedo dalla Šekinah, perché anche voi dovete rispettarla’, come è scritto (Gen. Xviii.3)<sup>576</sup>...’ ma l’intento potrebbe essere quello di rammentare che il Signore da adorare è uno; v. Lueken, *cit.*, pag. 4 e segg.

---

<sup>575</sup> La variante introdotta dal Talmud ha un corrispondente in ghematria. *Kitzur Ba'al HaTurim* ovvero *Jacob ben Asher* (Colonia ca. 1270 – Toledo 1340), che ne fa un pesante utilizzo, stabilisce (comm. su Gen 18) p.es. l'equivalenza della frase “nelle querce [=nel bosco] di Mamre” a “Egli venne a visitare il malato” [Abramo]; più oltre, “E qui sono tre” ha lo stesso valore di “Michele, Gabriele e Raffaele”. V. la trad. inglese su *Sefaria* on line.

<sup>576</sup> “Poi il Signore apparve a lui alle Querce di Mamre, mentre egli sedeva all'ingresso della tenda nell'ora più calda del giorno. <sup>2</sup>Egli alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui. Appena li vide, corse loro incontro dall'ingresso della tenda e si prostrò fino a terra, <sup>3</sup>diciendo: ‘Mio signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non passar oltre senza fermarti dal tuo servo’. Si direbbe che secondo il Genesi Abramo ravvisò il Signore nei tre ‘uomini’, o in uno di essi, dato anche che parla loro al singolare, mentre per il Talmud andrebbe riconosciuto nella Šekinah. Ma una ragione del discostarsi dalla lettera (e anche dal significato; riconoscere il Signore nei viandanti è un modo per esprimere la sacralità dell’ospite e il dovere dell’ospitalità) della Scrittura ci deve pur essere, e dovrebbe trovarsi nelle stesse parole di Abramo, che si dichiara loro servo; probabilmente i rabbini preferivano sottolineare che unico padrone fosse Dio, al di sopra dei Suoi inviati. In realtà il comportamento di Abramo verso gli ospiti non è eccezionale; Lot (Gen 19:1-3) fa lo stesso con i due angeli giunti a Sodoma. Lo stesso Abramo si prosterne davanti ai ‘figli di Chet’ o Ittiti in Gen 23:7.

L'*aggadah* (Ginzberg I.5, pagg. 241-42) non accoglie questa versione pienamente: “Egli [Abramo] considerò il dovere di ospitalità più importante del dovere di ricevere la Šekinah” e la pregò di non andarsene

### ***Confronto tra Michele e Gabriele.***<sup>577</sup>

“Rabbi Elazar bar Avina<sup>578</sup> ha detto: ‘Ciò che è stato detto sull'angelo Michele è più grande di ciò che è stato detto sull'angelo Gabriele’. Riguardo a Michele, è scritto: ‘E uno dei serafini volò verso di me’ (Isaia 6:6),<sup>579</sup> indicando che con un solo volo, il serafino arrivò e compì la sua missione, mentre riguardo a Gabriele, è scritto: ‘L'uomo, Gabriele, che avevo visto all'inizio, in visione, essendo fatto volare rapidamente, si avvicinò a me verso l'ora dell'offerta della sera’ (Daniele 9:21). Il doppio linguaggio usato nella frase ‘volare rapidamente (*muaf bialf*)’, indica che non è arrivato a destinazione in un solo volo, ma piuttosto che gli ci sono voluti due voli. A Rabbi Elazar bar Avina, è chiaro che ‘uno dei serafini’ si riferisce a Michele, e la *Ghemara* chiede: Da dove si deduce che quello menzionato nel

---

prima che avesse provveduto ad accogliere gli ospiti.

<sup>577</sup> *Berakhot* 4b:30 segg., da *Sefaria* on line.

<sup>578</sup> Sembra fosse un *amora* palestinese vissuto nel IV sec.

<sup>579</sup> “Nell'anno della morte del re Uzzia, vidi il Signore seduto sopra un trono alto, molto elevato, e i lembi del suo mantello riempivano il tempio. <sup>2</sup>Sopra di lui stavano dei serafini, ognuno dei quali aveva sei ali; con due si copriva la faccia, con due si copriva i piedi, e con due volava. <sup>3</sup>L'uno gridava all'altro e diceva: «Santo, santo, santo è il SIGNORE degli eserciti! Tutta la terra è piena della sua gloria!» <sup>4</sup>Le porte furono scosse fin dalle loro fondamenta dalla voce di loro che gridavano, e la casa fu piena di fumo. <sup>5</sup>Allora io dissi: «Guai a me, sono perduto! Perché io sono un uomo dalle labbra impure e abito in mezzo a un popolo dalle labbra impure; e i miei occhi hanno visto il Re, il SIGNORE degli eserciti!» <sup>6</sup>Ma uno dei serafini volò verso di me, tenendo in mano un carbone ardente, tolto con le molle dall'altare. <sup>7</sup>Mi toccò con esso la bocca, e disse: «Ecco, questo ti ha toccato le labbra, la tua iniquità è tolta e il tuo peccato è espiato».”, Is 6:1-7.

versetto è Michele? Rabbi Yohanan disse: ‘Questo si ottiene attraverso un’analogia verbale tra le parole uno e uno. Qui è scritto: "E uno dei serafini volò verso di me" (Isaia 6:6), e lì è scritto: "Ed ecco, Michele, uno dei primi ministri del re, venne in mio aiuto" (Daniele 10:13)’. Poiché il versetto di Daniele si riferisce a Michele come ‘uno’, che il midrash aggadico interpreta come ‘l’unico’, così anche ‘uno dei serafini’ descritti in Isaia deve riferirsi anche all’unico, Michele. Questa discussione nella Ghemara si conclude con una *Tosefta*<sup>580</sup> che arriva a una gerarchia di angeli basata sul numero di voli necessari a ciascuno per arrivare a destinazione. È stato insegnato in una Tosefta: Michele, come detto sopra, in un volo; Gabriele, in due voli; Elia il Profeta, in quattro voli; e l’Angelo della Morte, in otto voli. Durante un periodo di peste, tuttavia, quando l’Angelo della Morte sembra onnipresente, arriva ovunque in un volo”.

Il brano evidenzia bene i metodi dell’esegesi talmudica, che sfrutta ogni possibile corrispondenza tra passi scritturali avulsi dal contesto, sostituendovi una rete alterativa di corrispondenze e significati al di là dell’interpretazione immediata. In tal modo l’interprete può introdurre le proprie intenzioni, o quelle della propria scuola. In questo caso, è manifesto il proposito di accentrare in Michele la funzione di mediatore e di *unico* ministro di Dio. Questa tendenza fu presente anche nella Chiesa universale, e sembra che le ragioni di ciò debbano essere le stesse: imitazione dei modelli terrestri di governo<sup>581</sup>, e limita-

<sup>580</sup> Integrazione della Mishnah.

<sup>581</sup> Un indizio ‘negativo’ potrebbe essere che questa tendenza non si verificò nell’Islam, che si formò all’esterno dei grandi imperi.

zione della proliferazione di potenze intermedie quali gli angeli. In particolare, la spinta potrebbe essere stato il desiderio di unire il ‘Principe di questo mondo’ al Cielo, in antitesi a suggestioni gnostiche e simili.

### ***Michele e Gabriele in Ez 10 e Dan 10***<sup>582</sup>

“Il Santo, sia Benedetto, disse a Michele, l'angelo custode del popolo ebraico: ‘Michele, la tua nazione ha peccato’ (vedi Daniele 10:21). Egli rispose: ‘Padrone dell'Universo, possa bastare la brava gente [che si trova] tra loro per salvarli dalla distruzione’. [Dio] gli disse: ‘Brucerò loro e i buoni che sono fra loro, perché i buoni non rimproverano gli empì’. Immediatamente, Dio parlò a Gabriele: Egli parlò all'uomo vestito di lino<sup>583</sup> [Gabriele] e disse: ‘Entra fra la ruota e sotto il cherubi-

---

<sup>582</sup> *Yoma 77a:2, da Sefaria.*

<sup>583</sup> Ez 9 : <sup>2</sup>“Ecco sei uomini giungere dalla direzione della porta superiore che guarda a settentrione, ciascuno con lo strumento di sterminio in mano. In mezzo a loro c'era un altro uomo, vestito di lino, con una borsa da scriba al fianco. Appena giunti, si fermarono accanto all'altare di bronzo.<sup>3</sup>La gloria del Dio di Israele, dal cherubino sul quale si posava si alzò verso la soglia del tempio e chiamò l'uomo vestito di lino che aveva al fianco la borsa da scriba.<sup>4</sup> Il Signore gli disse: «Passa in mezzo alla città, in mezzo a Gerusalemme e segna un *tau* sulla fronte degli uomini che sospirano e piangono per tutti gli abomini che vi si compiono».

In 1 Enoch, nel *Libro dei Sogni*, leggiamo al cap. 22: “E [Dio] parlò a quell'uomo che aveva scritto davanti a Lui, che era uno dei sei bianchi [=vestiti di bianco], e gli disse ‘Prendi quei settanta pastori ai quali ho consegnato le pecore [=il popolo] e, prendendoli, essi da soli hanno ucciso più di quanto avessi loro ordinato.’” Settanta è il numero delle nazioni, i pastori i loro governanti. La funzione assegnata all’ “uomo vestito di lino” sarebbe poi passata ad Enoch.

no, riempi le tue mani di carboni ardenti di fra i cherubini, e disperdili sulla città'; ed egli venne davanti ai miei [di Ezechiele] occhi' (Ezechiele 10:2). Immediatamente 'Il cherubino stese la mano fra i cherubini nel fuoco che era in mezzo ai cherubini, poi lo prese e lo mise nelle mani di colui che era vestito di lino, il quale lo prese e uscì' (Ezechiele 10:7)".

Di nuovo, il compito punitivo spetta a Gabriele, ma la visione di Ezechiele viene collegata, attraverso passaggi extra-biblici e ricomponendo in successione vv. isolati della Scrittura, al Libro di Daniele, là dove si parla del contrasto con l'angelo di Persia: "Ed è scritto: 'Ed ecco, l'uomo vestito di lino con la lavagna al suo fianco, riferì la cosa dicendo: Ho fatto come mi hai comandato' (Ezechiele 9:11)", invertendo l'ordinamento della Scrittura.

"Rabbi Yochanan<sup>584</sup> b. Napacha ha detto: 'In quel momento, cacciarono Gabriele da dietro la cortina, dove risiedevano gli angeli interiori, e lo colpirono con sessanta colpi di fuoco. Gli dissero: Se non l'hai fatto tu, non l'hai fatto; se l'hai fatto, per-

---

"The idea of a heavenly 'scribe' is derived in the main from the Babylonian Nabi, He is the man (in Ezek, 92 94°) clad in linen with writer's ink-horn by his side. He is accompanied by six other men. These go back to the seven gods of the planets..."; R. H. Charles, *The Book of Enoch* 1912, nota a pag. 28.

<sup>584</sup> R. Yochanan b. Napacha (ca. 250 – 290 d.C.) "diresse l'accademia di Tiberiade e pose le basi del Talmud palestinese. Grazie alla sua personalità e al suo insegnamento senza rivali il centro degli studi sulla Torah non si spostò a Babilonia durante la sua vita", da *Sefaria*, n. a Yoma 77a.

ché non l'hai fatto secondo ciò che ti è stato comandato, ma hai deviato da ciò che ti è stato comandato di fare? Inoltre, dopo averlo già fatto, non conosci il principio: non si dovrebbe fare un rapporto sulla distruzione? Se uno viene inviato in una missione di distruzione, non dovrebbe consegnare un rapporto dettagliato del suo successo, ma dovrebbe solo accennarlo’.”

“R. Ḥana bar Bizna<sup>585</sup> disse che Rabbi Shimon Ḥasida disse: ‘Se non fosse per il fatto che le braci si raffreddarono mentre venivano passate dalla mano del cherubino alla mano di Gabriele, invece di Gabriele che prese direttamente le braci da solo come gli era stato detto, non un residuo o un rifugiato dei nemici del popolo ebraico, un eufemismo per il popolo ebraico stesso, sarebbe sopravvissuto. Il raffreddamento delle braci limitava la punizione.’”<sup>586</sup>

Gabriele riceve frustate<sup>587</sup> perché non ha eseguito la sentenza come gli era stato prescritto. Doveva eseguirla raccogliendo lui stesso dei carboni e gettarli direttamente dalle sue mani. Invece, glieli porse un cherubino permettendo ai carboni ardenti di raffreddarsi prima che Gabriele li gettasse, lasciando così dei superstiti. Inoltre, ha detto direttamente che ha eseguito la sentenza quando sapeva che non si parla mai direttamente di qualcosa di così terribile. Il Talmud quindi conferma che gli angeli possano sbagliare, anche i più vicini a Dio (il giudizio in dis-

---

<sup>585</sup> Studioso del III – IV sec.”, v. *Jewish Encyclopedia*, assai ferrato anche nell'*aggadah*.

<sup>586</sup> *Yoma* 77a:3.

<sup>587</sup> Capìto anche a Meṭaṭron.

senso dalle decisioni divine è apertamente proclamato in 1 En 68), e che la Legge è loro superiore. Nei procedimenti apparentemente tortuosi del Talmud si può riconoscere una motivazione fortissima e costante, rispetto alla quale sono funzionali: quella di conservare la tradizione difendendola in un primo tempo dal paganesimo, dal sincretismo religioso e dallo gnosticismo, ma soprattutto dal cristianesimo, attraverso l'attacco allo studio della Legge.<sup>588</sup>

“Poi portarono Dubiel, l'angelo custode dei Persiani, e lo misero al posto di (*baḥarikei*) Gabriele<sup>589</sup>, ed egli servì per ventuno giorni. Come è scritto: ‘Ma il principe del regno di Persia mi si oppose per ventun giorni, ma ecco, Michele, uno dei capi dei principi, venne in mio aiuto e io rimasi là accanto ai re di

---

<sup>588</sup> “Lui [il Cristo], infatti, è la nostra pace; lui che dei due popoli ne ha fatto uno solo e ha abbattuto il muro di separazione abolendo nel suo corpo terreno la causa dell'inimicizia, la legge fatta di comandamenti in forma di precetti, per creare in sé stesso, dei due, un solo uomo nuovo facendo la pace...”, Ef 2:15-16. Nel N.T. l'espressione “la vostra legge” compare più volte, v. p. es. Gv 8:17, ed è messa in bocca a Pilato; pur considerando che la ‘Legge’ nell'ebraismo non si riduce al solo aspetto formale e normativo, la sua osservanza fa parte del buon ordinamento del mondo, e una frattura nello stesso giudaismo rispetto alla sua applicazione prima degli avvenimenti del 70 è ben rilevabile già nella stessa predicazione di Gesù. Inoltre, i maestri del I sec. e seguenti raccolsero l'eredità degli ‘scribi’ oggetto di tante critiche nei Vangeli. La predicazione universale di Paolo, che segna il distacco dall'ebraismo, sviluppa ciò che è già contenuto nel messaggio di Cristo. Era quindi inevitabile che l'elaborazione rabbinica riconsiderasse il senso della Scrittura in modo da segnarne il confine con la nuova religione.

<sup>589</sup> Si direbbe un'allusione al dominio persiano. Ma allora, Gabriele sarebbe connesso a Babilonia?

Persia' (Daniele 10:13). In corrispondenza di quei ventuno giorni, diedero a lui, l'angelo custode della Persia, ventuno re che regnavano e il porto di Mashhig.<sup>590</sup>

INDICE

---

<sup>590</sup> *Mashmaig*, località in un'isola del Golfo Persico; il passaggio di *Yoma 77<sup>a</sup>* che la cita è omissa in molte edizioni, v. *Sefaria*, Jastrow, ג'יהמֶשֶׁח .

Vi è un seguito, al riguardo del ruolo di Gabriele (*Yoma 77a:6*). “L'angelo custode dei Persiani disse: ‘Scrivete per me che gli Ebrei devono pagare le tasse (*akarga*) ai Persiani’. Glielo scrissero come aveva chiesto. Egli disse: ‘Scrivete per me che i Saggi devono pagare le tasse’. Glielo hanno scritto. Quando stavano per firmare i documenti, Gabriele si alzò da dietro la tenda e disse: ‘Invano vi alzate presto e vi alzate tardi per mangiare il pane della tristezza, perché egli dà il sonno al suo diletto’ (*Salmo 127:2*)... Il Santo, sia Benedetto, disse: ‘Chi è colui che insegna la virtù dei Miei figli?’ Gli dissero: ‘Padrone dell'universo, è Gabriele.’”

## MICHELE NEL TALMUD PALESTINESE<sup>591</sup>

Invocazioni – nomi degli angeli – collegialità nei giudizi – Michele e la fondazione di Roma.

Le occorrenze di Michele nel *Talmud Yerushalmi* sono scarse, molto meno numerose che nel *Talmud Bavli*.

In *Berakhot* 9:1, “Se un essere umano è in difficoltà, non deve invocare né Michele né Gabriele, piuttosto deve invocare Me e Io gli risponderò immediatamente; questo è ciò che è scritto (Gioele 3:5): ‘Chiunque invocherà il nome dell'Eterno sarà salvo’.”

Può essere inteso (Lueken) come indizio della prassi popolare di rivolgersi agli angeli custodi di Israele per averne aiuto.

In *Rosh Hashanah* 1:2, “Rebbi Simeon ben Laqish disse, anche i nomi degli angeli [gli Ebrei] ebbero nelle loro mani da Babilonia. In origine, [=i vv. della Scrittura cui fu fatto riferimento per primi sono:], *volò da me uno dei Serafini; Serafini che stanno sopra di Lui*. In seguito, *ma l'uomo Gabriele; ma il vostro signore Michele*”.

È interessante quanto troviamo in *Sanhedrin* 1:1 nell'ed. curata da J. Neusner<sup>592</sup>. “Anche se (Dio) non giudica tutto da solo [=senza prendere consiglio], pronuncia la sentenza Lui solo,

---

<sup>591</sup> Faccio riferimento all'edizione *on line* di *Sefaria* (Heinrich W. Guggenheimer, 1999-2015) e all'ed. Neusner.

<sup>592</sup> *Sanh.* 1:1 II:4 [I]. La citazione di Michele è inclusa nel testo del Talmud nell'edizione Neusner, non in altre cui ho avuto accesso.

come è detto: ‘Ma io ti dirò ciò che è scritto nel libro della verità: Non c'è nessuno che combatta dalla mia parte contro costoro, se non Michele, tuo principe’ (Daniele 10:21 segg.)”. Il brano sembra voler illustrare la solitudine di Dio nel decidere, ma ispirandosi al versetto che sottolinea quella di Israele nei confronti delle nazioni (la Persia nella fattispecie).

L'accostamento tra il merito delle decisioni collegiali in sede giudiziaria e il Libro di Daniele, nel passo in cui specialmente fa riferimento al contrasto con altre nazioni, dall'esterno della tradizione giudaica appare inconsistente. Ma altre edizioni non contengono riferimenti a Michele attraverso Dan 10:21, ma a Dan 10:1.<sup>593</sup>

---

<sup>593</sup> Sulla collegialità del giudizio, ecco la versione offerta da *Sefaria*: “Rebbi Jehudah ben Pazi [*amora* della IV gen.; ca 320 – ca 350 d.C] ha detto, ‘anche il Santo, sia Egli lodato, non giudica da solo, come è detto (1Re. 22:19). Nel testo masoretico, ‘stava in piedi’: *Tutte le schiere del Cielo stavano accanto a Lui, alla Sua destra e alla Sua sinistra*. Questi votano per l'assoluzione, quelli per la condanna. Anche se non giudica da solo, firma da solo, come è detto: ‘*In realtà ti dirò ciò che è scritto in verità*’ (Dan 10:21)’. Rebbi Johanan [*Johanan bar Nappah*, un *amora* della seconda generazione molto citato nei due Talmud] disse: ‘Il Santo, sia Egli lodato, non fa mai nulla in questo mondo senza aver consultato la Corte Celeste’ (Babli 38b). Qual è il motivo? ‘vera è la parola, e lo schieramento è grande’ [*Vulg.*: et verbum verum, et fortitudo magna] (Dan. 10:1). Quand'è vero il sigillo del Santo, sia Egli lodato? Quando ha preso consiglio con la Corte Celeste. Rebbi Eleazar disse, in qualsiasi luogo in cui si dice ‘l'Eterno, l'Onnipotente’, è Lui e la Sua Corte Celeste”. Cfr. 3En 28:4.

La frase *וְהַדְבָרִי וְצַדִּיק וְאֱמִתּוֹ*, che nella *Vulgata* corrisponde a *verbum verum et fortitudo magna*, dovrebbe intendersi piuttosto come “Vera è la sentenza e una vasta schiera” (=il giudizio è corretto se emesso da una cor-

Infine, *Avodah Zarah* 1:2 – trattando delle festività pagane – riesce a collegare l’Arcangelo alla fondazione di Roma, partendo dall’etimologia ebraica della parola *Saturnalia* e attraverso l’ostilità di Esaù (=Roma) verso Giacobbe (=Israele). Più che la leggenda in sé (è l’unica occorrenza di Michele che non riguardi gli aspetti normativi), è interessante seguire il filo delle connessioni.

“ ‘Saturnali’, [significa] odio nascosto; odiare, vendicarsi, preservare (l’odio)’. Questo è ciò che dici: *Esaù odiava Giacobbe* (Gen 27:41). Rebbi Isaac ben Rebbi Eleazar ha detto, a Roma lo chiamano ‘senato di Esaù’<sup>594</sup>

...

Rebbi Levi [un saggio talmudista della terza generazione; visse a Tiberiade] disse, ‘il giorno in cui Salomone sposò la figlia del

---

te giudicante, non da un solo giudice), un senso distante dalle traduzioni della Bibbia circolanti nelle varie lingue. La *KJV* traduce il passo di Daniele “and the thing was true, but the time appointed was long”, evidentemente alludendo ai lunghi tempi che separano la profezia dal suo inverarsi: come accade spesso, i traduttori hanno tradotto in base alle proprie suggestioni. La versione più attendibile della citazione di Dan 10:1 – dato anche il contesto – sembra essere quella offerta da *Sefaria* in Inglese: *True is the statement and a large host*.

<sup>594</sup> A questo punto *Sefaria* inserisce una lunga nota: “Nel Gen. Rabba 66(7) c’è una versione diversa, più intelligibile: Esaù odiava Giacobbe; R. Eleazar ben R. Yose disse, era il suo intendente (סַנְטָרִי) ma divenne odiante, vendicandosi, preservando [l’odio]; per questo si chiamano i Senatori (סַנְטָרִי) di Roma. Per סַנְטָרִי saltuarius cfr. Bava mesi’a5:7 Nota 138.”

faraone Neco<sup>595</sup>, re d'Egitto, Michele discese e mise un bastone nel mare che attirò detriti e formò una foresta; quella è la grande fortificazione di Roma. Il giorno in cui Geroboamo eresse due vitelli d'oro, Remo e Romolo costruirono due capanne a Roma.<sup>596</sup> Il giorno in cui Eliahu [Elia] scomparve, un re si insediò a Roma; *un re, non c'è nessun re nominato* [a governare] *in Edom* (1Re 22:48)". A questo punto, l'editore nota: "Il versetto è citato in forma incompleta; nel testo biblico נָצַח non è un verbo ma un sostantivo: Non c'era re in Edom; un governatore era il re. Una versione abbreviata si trova nel Babli, Sanhedrin21b".<sup>597</sup>

---

<sup>595</sup> 1Re 3:1; Gius. Fl. *Ant.* VIII.2.1 non citano il nome del Faraone. Sono noti faraoni di nome Neco, ma vissero in epoca assai posteriore.

<sup>596</sup> La leggenda attribuita a R. Levi è riportata, quasi con le stesse parole, in *Shir HaShirim Rabbah* 1:6 (da *Sefaria*) e discussa da P. Rieger, *The Foundation of Rome in the Talmud* 1926. Rabbi Levi disse: "Il giorno in cui Salomone sposò la figlia del faraone Nekho, (l'angelo) Michele, il grande principe, discese dal cielo e inserì una grande canna nel mare. Il fango si sollevò da una parte e dall'altra, e rese quel luogo simile a un boschetto. Divenne la sede di Roma. Il giorno in cui Yerovam [Geroboamo] ben Nevat eresse i due vitelli d'oro, furono costruite due torri a Roma. Le avrebbero costruite e sarebbero crollate, le avrebbero costruite e sarebbero crollate. C'era un uomo anziano di nome Abba Kolon. Disse loro: 'Se non prendete l'acqua dal fiume Eufrate, non la mescolate con la malta e non le edificate, non rimarranno in piedi...'"

<sup>597</sup> Rabbi Yitzhak [visse a Babilonia, ca. 135 – ca. 170 d.C.] dice: Quando Salomone sposò la figlia del Faraone, l'angelo Gabriele discese dal Cielo e impiantò un palo nel mare. E gradualmente innalzò un banco di sabbia [sirtan] intorno ad esso, creando nuova terra asciutta, e su di essa fu costruita la grande città di Roma. Questo dimostra che l'inizio della caduta del popolo ebraico a Roma avvenne con il matrimonio di Salomone con la figlia del faraone". Lo stesso racconto (con l'Arcangelo Ga-

Secondo il Rieger (*The Foundation of Rome...* 1926), questa leggenda è una delle tante che si diffusero nell'Ellenismo riguardo alla fondazione di città. La costruzione di magnifici edifici pubblici e privati, lo sviluppo di grandi e opulente città, le ambizioni municipali esigevano l'invenzione di racconti fantastici sulle loro origini.

Se sotto l'aspetto della produzione letteraria e folkloristica possiamo convenire con l'impostazione data dal Rieger, tuttavia la speciale posizione degli ebrei nell'impero e la loro peculiare ideologia autopunitiva, che pervadeva tutta la loro concezione della Storia a partire almeno dalla cattività babilonese, incrementata per di più dai fatti tra il 70 e il 135, esige che le loro leggende a proposito della fondazione di Roma vadano intese in quest'ottica. Molto più che un tentativo di accreditare attraverso un angelo custode degli ebrei – Michele o Gabriele – una qualche forma di partecipazione all'evento, i rabbini sembrano porre l'accento sul peccato di Salomone, o su ciò che poteva esser inteso come tale, la contaminazione prodotta dal matrimonio con una non ebrea. O, forse, la leggenda al riguardo, in quanto avrebbe esaltato Roma (interviene uno dei due angeli supremi), andava interpretata correttamente: Roma doveva rimanere uno degli strumenti con cui Dio castigava Israele.

La forte prevalenza di materiale leggendario nel *Bavli* rispetto allo *Yerushalmi* può avere semplice spiegazione dal confronto tra le rispettive estensioni; tuttavia, essendo il *Bavli* posteriore di ca. due secoli, è facile supporre che nuovo materiale si sia

---

briele) si trova in *Shabbat* 56b.

formato nell'intervallo, o che materiale precedente allo Yerushalmi e ignorato nella sua redazione sia stato accolto nel Bavli. Di certo, delle leggende raccolte nei Talmud e in generale nella 'letteratura rabbinica' non vi è quasi traccia negli apocrifi più antichi. Se gran parte dell'immagine di Michele si forma già prima di 1 Enoch, fino a trasmettersi nel cristianesimo secondo caratteri vicini a quelli dell'ebraismo, gli episodi di cui è protagonista nell'ebraismo successivo alla distruzione del II Tempio e la stessa funzione di sacerdote celeste sembrano essere sviluppi tardi.

[INDICE](#)

## PIRĶÊ DE RABBI ELIEZER

Importanza e contenuti dei ‘Capitoli’ di R. Eliezer – *PRE* e gli apocrifi dell’ A.T. - concetti generali – occorrenze di Michele nell’ A.T. secondo *PRE*.

I *Capitoli di Rabbi Eliezer (il Grande)*, ebr. פִּרְקֵי דְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר, è un *midrash* che racconta ed espande la narrazione biblica, dall'inizio del libro della Genesi fino a tutta la storia della lebbra di Miriam nel Libro dei Numeri. Include argomenti come l'etica, le antiche usanze e leggende ebraiche, e calcoli riguardanti sia la creazione che la fine dei giorni. Tradizionalmente attribuito a Rabbi Eliezer ben Hyrcanus, un saggio *tanna* del II secolo, l'opera fu probabilmente pubblicata nell'VIII o nel IX secolo.<sup>598</sup> Si tratta quindi di uno pseudepigrafo. Non è noto il nome del vero autore; R. Eliezer fu un grande maestro e sacerdote che visse a cavallo tra il I e il II sec. d.C., ma finì scomunicato. Ciò non ostante è uno dei saggi più citati nella letteratura rabbinica. “Sotto molti aspetti il libro è polemico e non ortodosso, polemico in quanto in opposizione a dottrine e tradizioni attuali in certi ambienti del passato, non ortodosso nel rivelare alcuni misteri che si reputava fossero insegnati nella scuola di Rabban Jochanan ben Zakkai, il maestro del nostro Rabbi Eliezer”.<sup>599</sup> Vi son descritte in dettaglio le dieci ‘discese’ di Dio menzionate nella *Torah*, le ascensioni di Mosè e di Isaia, e antichi misteri della Creazione, del Carro (*merkavah*), della Reden-

<sup>598</sup> V. *Sefaria* on line. Per il testo e i commenti mi sono basato sull'edizione di G. Friedlander, 1916 del ms. Epstein.

<sup>599</sup> V. Friedlander pag. xiii.

zione ecc. e ancora, del Cielo, della Terra, delle Acque sotto la Terra, del Paradiso e di Gehenna. Si parla degli Angeli Ministranti e di quelli cacciati dal Cielo, della vita nell'aldilà, della resurrezione dei morti, dell'Era Messianica.

Ciò che ci interessa in *PRE* è la figura dell'Arcangelo Michele, la sua attività, il suo rapporto con l'umanità e i personaggi biblici in generale. Sotto questo aspetto *PRE* non è un qualsiasi testo epigrafico; è in un certo modo l'ossatura, l'asse portante dell'immagine della presenza dell'Arcangelo nella storia sacra, e nelle vicende individuali narrate nella Bibbia. Ovviamente non è l'unica fonte che delinea le sue funzioni e azioni, ma è una delle principali per quanto riguarda le sue apparizioni. *PRE* vede l'Arcangelo in molti episodi narrati dalla Scrittura, nei quali non vi è intervento divino manifesto, o, nel caso contrario, lo sostituisce a Dio. Questi arricchimenti del testo canonico non sono semplici abbellimenti letterari; integrano apporti leggendari in una tradizione religiosa consolidata, che cerca di mantenersi contro le pressioni esterne, anche culturali, e pur adattandosi a queste si inseriscono nell'intenzione di affermare, consolidare, esaltare l'epopea giudaica nel confronto con le avversità e specialmente con le altre nazioni. La dimensione fantastica del racconto crea uno spazio nell'immaginazione, riservato alle figure della tradizione culturale e religiosa, che esclude ciò che le è estraneo, o lo include sotto una visione negativa, impura. L'angelo ne fa parte come mediatore tra mondo terreno e mondo celeste, e così vanno intesi i passi nei quali fa la sua apparizione: come interventi a guidare gli eventi, anche indiret-

tamente, e anche a indirizzare l'agire divino<sup>600</sup> sempre in favore di Israele. In effetti, anche nella Bibbia non sempre è chiara la distinzione tra l'angelo e Dio. Ma Michele opera sempre come agente della volontà divina, anche se figurativamente appare come una persona distinta, manifestando però qualche iniziativa autonoma quando è in questione Israele. La sua personalità non è distinta dal compito che gli viene assegnato di volta in volta, ma è particolarmente vicino (in quanto suo tutore) a Israele, e talora ricusa di eseguire un comando divino, quando questo implica la morte di personalità come Mosè ed Abramo.

*PRE* trae parte del suo materiale dagli apocrifi dell' A.T., segnatamente *Giubilei*<sup>601</sup> e 1 Enoch; quest'ultimo punto è di grande interesse, perché riguarda l'angelologia: "1 Enoch contiene molte idee che sembrano riprese o riflesse nel nostro libro".<sup>602</sup> Eccone alcune, quelle intorno agli angeli e a Michele in particolare, citate nel testo del Friedlander.

i. Gli angeli sono "figli del cielo" in 1En 6:2; "Finché gli angeli erano al loro santo posto nel cielo, erano chiamati *figli di Dio*", richiamandosi a Gen 6:2;

ii. Entrambi nominano i Quattro Arcangeli, Michele Uriele Raffaele Gabriele (in 1En 9:1, ma non in tutti i codici e non nei frammenti rinvenuti a Qumrân, dove *Sariel* compare al posto di Uriele. Nelle *Parabole* Fanuele sostituisce Uriele);

---

<sup>600</sup> Non è una peculiarità del *PRE*. V. 1 Enoch, e 3En 28:4, in una forma molto più forte.

<sup>601</sup> *Ibid.* pagg. xxi-xxvii.

<sup>602</sup> *Ibid.* pag. xxvii.

iii. In 1 Enoch troviamo “i Vigilanti del cielo che hanno lasciato il sommo dei cieli”, in *PRE* “gli angeli che caddero dal loro santo posto in cielo”;

iv. Sono molto simili le rispettive descrizioni della dimora di Dio, del Suo trono, di Lui stesso, e degli angeli che Lo circondano, nel cap. IV di *PRE* e in 1En 14:9 e segg.;

v. Entrambi nominano sette arcangeli (in realtà sono sei nella maggior parte delle recensioni di 1 Enoch);

vi. 1 En 60:4: “Michele inviò un altro angelo...ed egli mi [Enoch] sollevò...e il mio spirito ritornò”; *PRE* : “Egli [Dio] inviò Michele e Gabriele che afferrarono le mani di Mosè e contro la sua volontà lo portarono nella fitta oscurità”, nel cap. dedicato alla rivelazione sul Sinai.<sup>603</sup> In totale, il Friedlander ha riconosciuto ca. ottanta passi affini con 1 Enoch.<sup>604</sup>

Altre somiglianze vi sono con 2 Enoch: “Michele l'*arcistratega* mi sollevò in alto e mi portò davanti al volto del Signore”,

---

<sup>603</sup> I due episodi sono affini, ma non proprio identici. Una riluttanza ad accostarsi alla divinità e l'intervento degli angeli per vincere il timore del veggente possono essere una descrizione abbastanza naturale, ma l'impressione è che *PRE* riprenda 1 Enoch sostituendo Mosè a questi. Non è possibile, in linea di principio, stabilire un criterio universale per decidere se un brano riprenda un passo di un testo precedente; entrambi possono riflettere una terza fonte ancora più antica, o un modo tradizionalmente acquisito o naturale in un dato contesto culturale adatto a descrivere una situazione – in questo caso, il terrore di trovarsi davanti all'Onnipotente. È però indubbio che 1 Enoch influenzò profondamente l'immaginario ebraico e cristiano, pur non facendo parte dei due canoni.

<sup>604</sup> Pagg. xxvii-xxxiii.

2En 22:6; “Michele, l’angelo, scese [dal Cielo], afferrò Levi e lo portò davanti al Trono della Gloria...”, *PRE* pag. 284.<sup>605</sup> Si tratta per lo più di espressioni simili o anche uguali isolate, inserite in contesti affatto diversi, che l’esegesi rabbinica applicata alla Scrittura accosta e comprende sotto lo stesso significato in un’ottica di ricostruzione del senso, prescindendo dal contesto della lettera del testo. Un altro esempio (ma ve ne sono moltissimi) a proposito delle relazioni tra *PRE* e gli pseudepigrifi dell’ A.T. è la nascita di Melchisedec nell’appendice di 2 Enoch, in confronto a quella dei “figli di Dio” e delle donne.<sup>606</sup>

---

<sup>605</sup> L’affinità delle due descrizioni è innegabile, ma sono molto diversi i contesti: Levi non viene trasformato, come invece accade ad Enoch. Peraltro, la situazione di trovarsi *vis – à – vis* con Dio (o un Suo angelo) fu vissuta da Giacobbe, e Mosè parlava con Dio nella tenda del Convegno. In questo caso, tuttavia, l’angelo porta in alto il veggente, al cospetto di Dio; il sentirsi ‘portati in alto’ è però un’esperienza comune in molte estasi. È possibile che l’affinità tra i due racconti rifletta narrazioni di rapimenti estatici e simili, e lo stesso potrebbe applicarsi alle descrizioni di ciò che si vede in Cielo, che nell’ambito della stessa cultura avrebbero caratteri simili, piuttosto che la ripresa di immagini da un testo precedente. In generale i punti di contatto sono frasi brevi, o immagini isolate, o anche riferimenti a tradizioni consolidate, e non sempre è possibile esser certi che vi sia stata trasmissione dal testo più antico a quello più recente.

<sup>606</sup> Secondo il racconto della nascita di Melchisedec nei capp. finali di 2 Enoch, “Il corpo del bambino era come uno dell’età di tre anni; e parlava e benediceva il Signore”; in *PRE* alla pag. 161 leggiamo “Diedero alla luce i loro figli e moltiplicavano [le nascite] come un grande rettile... all’ora del parto [i neonati] stavano in piedi e parlavano la lingua sacra”, citazione attribuita a R. Levi (ca. 290-320; v. *Sefaria*). Sembrerebbe che entrambi i racconti riprendano qualche antica leggenda sulle prodigiose capacità dei nati dalle unioni degli angeli con le donne.

Altre tracce rimanderebbero ai *Testamenti dei Dodici Patriarchi*, a *3 Baruch*<sup>607</sup> ecc. In *PRE* sarebbe accolta gran parte della riflessione filosofico-religiosa sviluppata nella tarda antichità: “Vi sono diversi punti di contatto in questo capitolo [*Caino e Abele*], come pure nel precedente [*La penitenza di Adamo*], con le dottrine degli gnostici come esposte negli scritti di Ireneo”.<sup>608</sup>

“La Legge appartiene alla creazione premondana (p. 11), era con Dio alla creazione (p. 12), fu anche consultata<sup>609</sup> dall’Architetto divino quando Egli stava progettando l’Universo (ibid.) e la creazione dell’uomo (p. 76). La Torah aveva la sua casa in cielo e fu affidata ad Israele perché le altre nazioni si erano rifiutate di accettare il suo insegnamento (p. 319). Alcuni dei precetti della Torah sono stati tenuti in cielo da Dio e dagli

---

<sup>607</sup> In 3Bar 14:2, Michele presenta le buone azioni degli uomini a Dio; in *PRE* a pag. 386 troviamo che “L’angelo Michele discese e prese lo stampo del mattone con la sua argilla, e lo portò su davanti al Trono della Gloria”. Anche in questo caso i contesti sono assai diversi, dato che *PRE* allude alla prova che gli egizi trattavano con estrema crudeltà gli ebrei addetti alla fabbricazione dei mattoni (un neonato era rimasto imprigionato nello stampo), che avrebbe risolto Dio a non conceder loro grazia alcuna. Il solo elemento in comune tra i due episodi è che Michele porta qualcosa a Dio, ma nel primo caso in qualità di sacerdote celeste e custode delle anime degli uomini, nel secondo come accusatore degli egizi e in difesa di Israele.

<sup>608</sup> Friedlander pag. 150 n. 1.

<sup>609</sup> Cfr. il mito zoroastriano, nel quale *Ahura Mazda* è il ‘Signore Saggio’. Nella *Torah* premondana riconosciamo il *Logos* di Giovanni e la *Sophia*, ma anche il Corano. In effetti la redazione del *PRE* sembra successiva alla conquista araba del vicino Oriente.

Angeli (pp. 137 e segg.), e anche da Adamo e dai patriarchi (pp. 126, 143, 204) prima della rivelazione sul Sinai.

Dio fu indotto alla creazione dell'uomo dal Suo amore e dalla Sua bontà (p. 76). Non è accettata la credenza nel peccato originale (pp. 158 e segg.). Il male morale è stato portato nel mondo da *Sammael* (p. 158) e dalla progenie degli angeli caduti<sup>610</sup> (pp. 160 e segg.). L'angelologia nel nostro libro è interessante per via della sua connessione con gli apocrifi dell' A.T. Michele, Sammael (con il quale Azazel è identificato), demoni e angeli misericordiosi, la caduta degli angeli, Cherubini, *Ḥayyot*, Serafini e l'esercito celeste, tutti questi temi sono trattati".<sup>611</sup>

Il peso di questo testo nella formulazione dell'*Aggadah* è evidente quando si esplora la sintesi che ne fa il Ginzberg (v. i capp. segg.).

Vediamo ora le occorrenze dell'Arcangelo Michele.

Nel cap. dedicato al secondo giorno della creazione\*, è descritta la dimora di Dio: il trono, circondato dalle quattro schiere degli angeli ministri del culto celeste e cantori delle lodi al Signore, guidate rispettivamente da Michele alla Sua destra, Gabriele alla sinistra, Uriele di fronte, e Raffaele dietro secon-

---

<sup>610</sup> *PRE* accoglie anche la tradizione per la quale da Seth avrebbero avuto origine le generazioni dei 'giusti', mentre da Caino sarebbero discese le generazioni degli empi. I 'figli di Dio' si sarebbero uniti alle donne 'cainite' che appartenevano ad un'umanità priva di qualsiasi regola morale, provocando il desiderio degli angeli.

<sup>611</sup> Friedlander, pag. lvi.

do lo schema usuale, e la Šekinah del Santo nel centro.<sup>612</sup> Le apparizioni narrate nella raccolta del Ginzberg sono segnate con un asterisco.

Si manifesta ad *Abimelech*, minacciandolo con la spada,<sup>613</sup> nel cap. XXVI;

informa Abramo della cattura di Lot\* (cap. XXVII), interpretando il v. “e venne uno che era fuggito (o che l’aveva scampata)”, Gen 14:13 come riferito a Michele. “Egli è il principe del mondo” prosegue *PRE* “Egli è stato colui che ha detto, come si dice, ‘Non maledire il re, no, non nel tuo pensiero ; . . , chi ha ali riferirà queste cose’.”<sup>614</sup> L’appellativo di “Scampato” (*Paliṭ*)<sup>615</sup> è spiegato facendo riferimento alla cacciata di Samael che, precipitando sulla terra, cercò di trascinare con sé l’Arcangelo, che venne trattenuto da Dio;<sup>616</sup>

---

<sup>612</sup> Cfr. 1En 40:9.

<sup>613</sup> “The Rabbis declare that Michael entered upon his rôle of defender at the time of the Patriarchs.”, *Jewish Encyclopedia*.

<sup>614</sup> Citazione tratta dall’Ecclesiaste 10:20, “Non dir male del re neppure con il pensiero e nella tua stanza da letto non dir male del potente, perché un uccello del cielo trasporta la voce e un essere alato riferisce la parola”. *PRE* identifica il ‘re’ in Dio stesso. Il senso sarebbe che i cattivi pensieri non restano nascosti a Dio.

<sup>615</sup> Su questo punto, v. Friedlander pag. 194 n. 5.

<sup>616</sup> Una plausibile interpretazione dal punto di vista storico - simbolico è che Dio intervenne per proteggere Israele al momento della caduta dell’impero romano, quando il cristianesimo fu imposto come religione dominante. Samael era l’angelo protettore di Roma.

Riguardo a Samael, *PRE* (pag. 92 dell’ed. Friedlander 1916) ci informa che “Sammael era [in origine] il gran principe del cielo: i *Chajjoth* [i Quattro Viventi] hanno quattro ali e i Serafini sei, e Sammael aveva do-

salva dal rogo Giosuè, figlio di Jehozadak.<sup>617</sup> La vicenda si svolge durante l'esilio babilonese; due israeliti, approfittando della loro professione di guaritori, ebbero rapporti con donne caldee, per cui furono condannati al rogo. Costoro coinvolsero nell'affare anche Giosuè, che avrebbe subito la stessa sorte; ma Michele lo estrasse dalle fiamme e lo portò dinnanzi al trono della Gloria<sup>618</sup> (cap. XXXIII);

armato di spada, ammonisce Làbano a tacere con Giacobbe\*<sup>619</sup> (cap. XXXVI);

*non è nominato* nell'episodio della lotta di Giacobbe con l'Angelo\* (cap. XXXVII)<sup>620</sup>, e neppure in relazione alla visita

---

dici ali. V, anche C. Alvino, *L'Arcangelo Michele nelle fonti ebraiche* in [Academia.edu](http://Academia.edu).

<sup>617</sup> Personaggio storico, citato in 1Cr 6:14, più volte in Aggeo, e in Zac 6:11, padre del gran sacerdote Giosuè che con Zorobabele ritornò in Palestina.

<sup>618</sup> Secondo *Eliezer ben Jacob* (ve ne sono due, entrambi rabbini *tanna*; dovrebbe essere il primo), Michele avrebbe salvato dalle fiamme anche Abramo – v. *Jewish Encyclopedia*. Invece, secondo *PRE* l'angelo (la quarta presenza nella fornace dove erano i tre giovani, che parve a Nabucodonosor un "figlio di Dio") che salvò Anania e i suoi compagni era Gabriele, in accordo con altre fonti; v. Friedlander pag. 248 n. 7.

<sup>619</sup> La fonte cui attinse l'autore di *PRE* è il Targum palestinese, v. Friedlander pag. 273: "Dio è venuto a Labano l'Arameo in un sogno notturno, e gli disse: 'Bada a te stesso, non parlare a Giacobbe né bene né male!'"

<sup>620</sup> [Dio] "inviò un angelo per liberarlo [Giacobbe] e salvarlo dalla mano di Esaù; e gli apparve come un uomo, come è detto [Gen 32:25], 'E là un uomo lottò con lui fino all'inizio del giorno.'" Per il resto, *PRE* concorda con la narrazione del Ginzberg. *PRE* intende che l'angelo avrebbe contrastato Giacobbe per impedirgli di incontrare Esaù.

dei tre angeli ad Abramo\*<sup>621</sup> e alla fornace ardente in cui lo aveva gettato Nimrod<sup>622</sup>;

porta Levi innanzi al trono della Gloria\* (cap. XXXVII);

porta Asenath in Egitto, nella casa di *Pōtīfar* (Putifarre) perché sposasse Giuseppe;

con Gabriele conduce Mosè alla presenza di Dio sul Sinai\*<sup>623</sup> (cap. XLI);

si trasforma in un muro di fuoco tra gli egiziani e gli israeliti da quelli inseguiti (cap. XLII);

mostra a Dio il mattone fatto con materiale in cui è rimasto pestato un neonato ebreo\* (cap. XLVIII);

interviene nella vicenda di Ester, suscitando l'ira del re (Asuero) contro il suo ministro Aman nemico degli ebrei, e allontana quest'ultimo da Ester<sup>624</sup> (cap. L).

[INDICE](#)

---

<sup>621</sup> Il fatto è accennato in Friedlander pag. 275: "Quando gli angeli si manifestarono [ad Abramo], egli pensò fossero viandanti..." senza far menzione della profezia che Sara avrebbe avuto un figlio.

<sup>622</sup> Abramo fu salvato da Dio stesso, v. pag. 199.

<sup>623</sup> La fonte è il Talmud Babilonese. V. pag. 325.

<sup>624</sup> Michele tagliò le piante del giardino del re; due *targumim* narrano che dieci angeli tagliarono le piante del giardino del re fingendo d'essere figli di Aman. V. pag. 406.

NARRATIVA EBRAICA, ovvero הַגְּדָה (*HAGGADAH*)  
dalla raccolta di L. Ginzberg

Premesse – caratteri dell'*aggadah* e della sapienza ebraica – mito e teologia – legge e peccato – carattere pratico dell'opera dei rabbini.

Questo materiale proveniente per lo più dal Talmud e dai *mi-drashim*, è stato raccolto o ordinato, tra gli altri, da L. Ginzberg. I temi più interessanti sono la creazione del mondo e dell'uomo, che ne è il coronamento.

L'intero racconto della Creazione occupa più di quaranta pagine nell'opera del Ginzberg, e sarebbe riduttivo considerarlo una semplice 'espansione' dei racconti del *Genesi* o di *Giubilei*. In effetti è un altro racconto, differente sotto non pochi aspetti dal *Genesi*. Di questo mantiene la scansione dei sei giorni, ma la descrizione del primo giorno è preceduta dal dialogo di Dio con la *Torah*, e dalla riflessione sui principi che Lo avrebbero guidato nel piano dell'opera. L'immagine che ci viene offerta non è quella di un atto di volontà arbitraria, che si sviluppa linearmente come se fosse l'attuazione di un progetto rigido, ma di una decisione meditata; Dio non si attendeva già fin dal principio che l'opera da lui compiuta sarebbe rimasta incorrotta. Vi possiamo riconoscere il risultato delle tantissime riflessioni degli studiosi sulla storia del mondo e sull'origine e le conseguenze del peccato, ma anche la stratificazione culturale: Dio è

descritto come un progettista, un architetto. La cosmologia, l'etica, la storia umana non sono aree separate, e la conoscenza è onnicomprensiva. Fondamentalmente, la sapienza si acquisisce con lo studio della Torah. Questo spiega l'importanza che il commento e la riflessione sul contenuto della Torah ebbero nello sviluppo dell'ebraismo post-biblico. Sebbene non abbia in sé valore normativo, ed espanda di molto il racconto biblico aggiungendovi tanto materiale suo proprio, l'*aggadah* è sapienza che non può essere trascritta nel linguaggio scritto o parlato, perché è trasmessa attraverso immagini e suggestioni afferenti la sfera percettiva e sensitiva. La creazione 'aggadica' è una sintesi teologico-filosofica in forma mitica nella quale confluiscono, armonizzati, tutti i componenti che entrarono a far parte della cultura ebraica dall'inizio fino ad allora. Il mito ebraico è molto simile a quello greco e romano, se guardiamo al modo in cui Dio vi è immaginato. Già nella Scrittura è raffigurato con intenzioni, sentimenti, ripensamenti, ancor di più che nella letteratura apocrifia. Dialoga, ascolta, si consiglia<sup>625</sup>. Talvolta è incerto. Nella parte assegnata alla Torah – con la quale Dio si consulta - possiamo riconoscere la centralità che i Farisei avevano della Legge, le riflessioni sulla valenza delle lettere dell'alfabeto<sup>626</sup>, che sono l'ossatura stessa della Creazione ancor prima dei nomi, per via dei significati ad esse connessi (cfr.

---

<sup>625</sup> In 3 En 28:4, leggiamo che "Il Santo non fa nulla in questo mondo senza prima aver consultato [i due *vigilanti* e i due *santi*]", che a sua volta richiama il sogno di Nabucodonosor in Dan 4:17: "Questa è la decisione dei veglianti e la sentenza proviene dai santi, affinché i viventi sappiano che l'Altissimo domina sul regno degli uomini e che egli lo dà a chi vuole..."

3En 41), ma anche – e soprattutto – le tracce di una riflessione etica che dovette permeare tutta la storia dell’ebraismo, rispetto alla quale lo studio ossessivo della Legge<sup>627</sup> dovette sembrare per alcuni la via della salvezza individuale e della intera nazione. La rettitudine e la giustizia si identificavano in quella. Dio opera talvolta con rigore, talaltra con misericordia.

Il secondo aspetto è raffigurato personalmente nello stesso Michele e negli arcangeli che operano per la conservazione e la salvezza del mondo e dell’uomo. Cercare di comprendere come sia possibile conciliare l’unità di Dio con la pluralità degli angeli, con il conflitto tra bene e male, tra la tolleranza e il rigore, la Sua perfezione con l’imperfezione della Creazione, è un problema che si pone sul piano intellettuale, ma che l’ebraismo

---

<sup>626</sup> Questo aspetto definisce una forma logica di stampo simbolico, che integra la logica basata sul giudizio (relazione tra termine e predicato) e sulle proposizioni. Se aggiungiamo i metodi del *notaricon*, della *ghematria* e la singolare capacità di collegare tra di loro passi diversi della Scrittura, abbiamo una vaga idea della varietà di significati che la ‘letteratura rabbinica’ riuscì a sviluppare. Verosimilmente, la ‘logica delle lettere’ conserva l’aspetto originario, per cui le lettere rappresentavano in forma stilizzata delle figure e non erano semplici segni per denotare i suoni. In civiltà organizzate come le *pòleis* greche, dove la discussione e l’argomentazione erano così importanti da imporre la centralità delle parole e del modo di trattarle in modo da convincere (si pensi alla sofistica, e all’anti-sofistica di Aristotele che però ne riprende i metodi affinandoli), questo aspetto venne marginalizzato, ma nell’ebraismo le forme della discussione, della ricerca e dell’interpretazione mantennero gli aspetti arcaici del significato delle lettere. La ‘dialettica’ giudaica non è primitiva o anti-scientifica; semplicemente, impiega una maggiore varietà di strumenti.

<sup>627</sup> I precetti della Torah (*Mitzvot*) sono 613.

antico non vedeva sotto questo aspetto. Sul piano pratico, si riconosceva l'imperfezione dell'uomo e del mondo, e le contraddizioni erano viste come l'effetto del 'peccato'. Questo aveva triplice valenza: cosmica, etica, storica, ed era individuale e collettivo; ma questo secondo aspetto era quello principale. La questione si poneva sul piano pratico: l'osservanza della Legge avrebbe garantito la protezione divina, la sua violazione avrebbe prodotto il disastro. Vi sono diversi passi dell'A.T. nei quali Yahweh ordina stermini e distruzioni. L'ebraismo antico diede diverse spiegazioni delle condizioni dell'uomo e del mondo: peccato dei progenitori, peccato degli angeli, e – per giustificare i rovesci storici – inosservanza della Legge, violazione del Patto. In 3 Enoch, il peccato di tutto Israele è la spiegazione dell'inazione divina. Si direbbe che tutta questa religione si basi sull'idea di peccato e redenzione, che può venire solo da Dio; cfr. 3En 48A:9.

L'intera *Aggadah* potrebbe essere definita una *teologia-antropologia ante litteram*, nel senso che 1. considera Dio e l'uomo nel loro stretto rapporto reciproco, come tutto l'ebraismo; 2. il racconto sostituisce le formule filosofiche; 3. il suo fine è *in primis* pratico. Le opere post-bibliche applicano procedimenti che si discostano assai da ciò che oggi viene designato come 'studio scientifico'. In primo luogo, ai *rabbi* importava anzitutto estrarre, rivelare nella Scrittura ciò che poteva essere di guida ed insegnamento;<sup>628</sup> a parte questo aspetto di natura pratica,

---

<sup>628</sup> "The Rabbis were not concerned to elucidate the meaning of the Biblical text according to the strictly scientific canons of scholarship, but rather to find in it teachings and messages needed by the problems

essi intendevano i testi attraverso collegamenti e confronti tra passi simili e frasi uguali in libri diversi, isolandoli da ciò che precede o segue nei brani da cui erano estratti, cioè decontestualizzandone il senso, per cui l'interpretazione che ne viene offerta prescinde dall'evoluzione del quadro storico ed è, in un certo senso, assoluta e atemporale. In sostanza, il lavoro dei rabbi attualizzò le scritture, producendo una sorta di *philosophia perennis* ebraica parallelamente al costituirsi di una dottrina cristiana.

Vi è poi un altro aspetto, a riguardo del significato di questo materiale. Può essere che si tratti solo di leggende, ma la tradizione assegna ad un testo di contenuto religioso più livelli di significato; il racconto, inteso alla lettera, è il primo livello, quello dell'apparenza, comprensibile a chiunque. Il raccontare è generalmente una forma di insegnamento, intellettuale e / o morale, ma può avere aspetti nascosti, esoterici, non accessibili a tutti. Non è possibile stabilire a quando una certa narrazione risale, né da dove provenga; potrebbe essere una antica storia popolare, o ciò che rimane di una dottrina nota a pochi; oppure la traccia di tradizioni extra-bibliche, o fantasie che hanno espanso e alterato il testo biblico o leggende che a quello si ispirarono. È chiaro che la Aggadah e gli scritti apocrifi hanno in comune, a livello narrativo, fonti extra-bibliche; gli angeli e le storie relative sono un esempio.

---

which they encountered in their own days", H. Friedmann e M. Simon, *Midrash Rabbah, Genesis I 1931-61* Introduction, pag. xxviii.

Le singole fonti cui attinse Ginzberg sono deducibili dalle note riportate nel voll. V e VI (*op. cit.* 1925, 1928).

INDICE

## LA CREAZIONE SECONDO LA TRADIZIONE AGGADICA

Dio si consiglia con la Torah – Michele e Gabriele – Dio ha dubbi e riflette – estrema dilatazione della Creazione aggadica rispetto alla Bibbia - creazione di angeli e di mostri – tutte le creature lodano il Signore – 1 Enoch – Giubilei.

Gli angeli non sono il tema dominante del racconto della Creazione; vi compaiono però, a differenza del racconto biblico, e un'esposizione sintetica – anche se contiene molte parti dove si parla d'altro – è utile per comprendere quale filosofia animasse il pensiero dei rabbini tra la tarda antichità e l'alto medioevo.

Il racconto<sup>629</sup> sulla Creazione differisce dal Genesi, da Giubilei e – per quel che mi consta – da tutti gli apocrifi ebraici. All'inizio furono create sette cose: la Torah, il Trono Divino, il Paradiso, l'Inferno, il Santuario Celeste, sull'altare un gioiello con inciso il nome del Messia, e una Voce che grida con forza “tornate, figli degli uomini”.<sup>630</sup> “Quando Dio si decise a creare il

---

<sup>629</sup> Questo e i seguenti sono stati redatti raccogliendo dalle fonti originarie tutte le leggende ebraiche, andando anche oltre la letteratura rabbinica.

<sup>630</sup> PRE III enumera: la Torah, *Gehinnom*, il Giardino di Eden, il Trono di Gloria, il Tempio, Pentimento, e il Nome del Messia. La 'Voce' corrisponde a 'Pentimento'. In PRE ha un ruolo fondamentale nella Creazione.

Secondo BR IV, sei cose hanno preceduto la creazione del mondo; alcune furono effettivamente create, mentre la creazione delle altre era già stata contemplata. La Torah e il Trono di Gloria furono creati. La creazione dei Patriarchi è stata contemplata, così come quelle di Israele, del Tempio, del nome del Messia. R. Ahabah b. R. Ze'ira (un *amora* palestinese)

mondo, Egli prese consiglio con la Torah...Ella era scettica sul valore di un mondo terrestre, per via della natura peccaminosa degli uomini, che era sicura avrebbero disprezzato i suoi precetti<sup>631</sup>”. Dio scacciò i dubbi di lei, perché assai prima avrebbe creato il pentimento, in modo che i peccatori potessero rimettersi sulla buona strada<sup>632</sup>. Infine, il Messia avrebbe portato la salvezza, ponendo fine al peccato.<sup>633</sup> Finalmente, Dio manifestò la propria bontà ponendo Israele, il Suo popolo, sotto la protezione dei due arcangeli, Michele e Gabriele.<sup>634</sup>

Il Primo Giorno, furono creati i sette cieli, secondo lo schema già visto, dove nel quarto sono la Gerusalemme celeste col Tempio nel quale il gran sacerdote Michele offre in sacrificio le anime pie.

---

nese del IV sec.) ha detto : anche il Pentimento.

<sup>631</sup> Nell'*Institutio Michaelis*, Il Padre, rivolgendosi al Figlio, dice: “Ci sarà gran dolore ed errore a causa dell’uomo che abbiamo creato, ed egli sarà perduto”.

<sup>632</sup> *VitAE, ApMos, Aseneth*.

<sup>633</sup> Nell'*Inst.Mich*. Il Figlio promette che redimerà il genere umano, “farò sì che torni a conoscerti” – cfr. la ‘Voce’, ultima delle sette cose fin allora create.

<sup>634</sup> Secondo Ginzberg, in origine, questi due angeli appartenevano a tradizioni differenti: una considerava Michele l’angelo tutore di Israele, mentre secondo l’altra, contrariamente a Dan 10:21, questa posizione spettava a Gabriele. La rivalità tra questi due angeli si incontra nelle leggende ebraiche attraverso i secoli, e la tendenza armonizzante del racconto della Creazione è un indizio nel senso della sua età relativamente tarda; v. *op. cit.* Vol. V, pag. 4.

Sembra che Dio si chieda come procedere, cercando la propria saggezza<sup>635</sup>. Prima ancora dei Cieli, del mondo terrestre, dell'uomo e di tutte le creature viventi, Dio pose mano all'alfabeto. Le lettere, discese dalla corona di Dio, sulla quale erano incise da una penna fiammante, stettero davanti a Dio, e una dopo l'altra ciascuna parlò chiedendogli di creare il mondo mediante lei, per prima la *Tau*, perché è la prima lettera di *Torah*, che secondo la Scrittura Mosè ci comandò. Dio respinse le richieste di tutte finché non si presentò la *Bet*, iniziale di *Benedetto*; allora Dio creò il mondo attraverso *Bet*, secondo quanto dice l'inizio della Bibbia, *Bereshit bara Elohim* sono le tre prime parole del *Genesi*.

La creazione 'aggadica' va ben oltre quella della Bibbia, sia per l'estrema ricchezza di dettagli e l'inserimento di racconti riguardanti aspetti particolari<sup>636</sup>, sia per l'estensione a temi che

<sup>635</sup> "Questo mondo abitato dall'uomo non è la prima delle cose terrene create da Dio. Egli fece diversi mondi prima del nostro, ma li distrusse tutti, perché non fu soddisfatto finché non ebbe creato il nostro. *Ma neppure questo sarebbe durato, se Dio avesse eseguito il suo piano originario di regolarlo secondo un principio di stretta giustizia. Fu solo quando Egli vide che la giustizia per se stessa avrebbe minato dalle fondamenta il mondo, che Egli associò misericordia con giustizia, e le fece governare insieme. Così, dal principio di tutte le cose prevalse la bontà divina, senza la quale nulla avrebbe potuto continuare ad esistere*", dal cap. *The First Things Created*.

<sup>636</sup> Il racconto della Creazione offertoci dal Ginzberg non procede, a differenza di quello del *Genesi*, secondo l'idea che in essa si sarebbe manifestata solo la volontà di Dio. Già il terzo giorno, quando le acque vennero raccolte insieme in modo da scoprire una parte della terra, queste opposero resistenza obbedendo al loro capo *Rahab*, l'Angelo del Mare, che si ribellò alla creazione del mondo. Sembra che le forze della natu-

la seconda non affronta, *in primis* creazione e funzioni degli angeli, il Paradiso e altro<sup>637</sup>. Gli angeli furono creati il secondo giorno<sup>638</sup>, secondo quanto afferma anche Giubilei 2:2, dopo il firmamento, l'inferno e il fuoco. Furono creati sia gli angeli che guidano il culto celeste, sia quelli che cantano le lodi. Quelli formati dal fuoco ne hanno le forme, ma solo finché

---

ra, sottoposte alla volontà di Yahweh nella Scrittura, acquistino forma personale autonoma nell'aggadah parallelamente a quanto apparentemente accade in certa letteratura apocrifia, specialmente 1 Enoch. Può essere che la tradizione rabbinica abbia in qualche modo assimilato suggestioni pagane piuttosto che respingerle totalmente, riducendo divinità e numi ad angeli che eventualmente si oppongono ai disegni divini, perché ormai si erano introdotte, e andavano integrate nello schema monoteistico. *Rahab* è nominato in passi della Scrittura, come Ps 88:11: "Tu hai calpestato Raab come un vinto, con braccio potente hai disperso i tuoi nemici, Is 51:9: "Non sei Tu che facesti a pezzi Raab, che trafiggesti il dragone?", Gb 26:12: "Con forza agita il mare, e con intelligenza doma Raab".

Molto spazio è dedicato alla storia di esseri mitici quali il Leviatano. Era la più grande di tutte le creature che vivevano nel mare, e in origine furono creati maschio e femmina, come tutti gli animali. Dio uccise la femmina quando apparve che unendo le loro forze avrebbero potuto distruggere il mondo. Il vero scopo del Leviatano è di essere servito come una prelibatezza ai pii nel mondo di là da venire [ciò sembra in contrasto con la descrizione fattane come di un mostro maleodorante, ma forse questo raffigurava le nazioni signoreggianti il mare nemiche di Israele; in senso figurato, il suo cadavere era il trofeo servito ad Israele dopo l'instaurazione del regno messianico, N.d.A.]. A questo essere immenso il Libro di Giobbe riserva i vv. da 40:25 a 41:26, esaltandone la forza invincibile.

Alla creazione del Leviatano segue, nello stesso terzo giorno, quella di un altro essere mostruoso, *ziz*, che regna sugli uccelli, e il giorno seguente *Behemoth*, un mammifero terrestre ancor più forte di Leviata-

rimangono in cielo. Quando scendono sulla terra, o sono mutati in vento, o assumono sembianze umane. Vi sono dieci gradi fra di loro; al più elevato appartengono quelli che stanno intorno ai quattro lati del Trono, sotto la guida degli arcangeli Michele, Gabriele, Uriele e Raffaele<sup>639</sup>.

Seguono descrizioni di strane creature, alcune forse reali ma la cui conoscenza era così incerta ed erronea da averne solo immagini fantastiche, o solo mitiche<sup>640</sup>.

Le creature di questo mondo – compresi animali e piante, ma anche gli astri – sono viste non solo come esseri viventi, o nel loro rapporto con la natura o con l'uomo. La visione 'aggadica' del cosmo fonde l'animismo col monoteismo nella forma della

---

no. Come nel caso di quest'ultimo, la sua forza sarebbe stata distruttiva, e il rimedio fu di privarlo del desiderio di avere progenie. Anche la carne di Behemoth sarà servita ai pii quando sarà l'ora.

<sup>637</sup> Dio creò anche sette 'terre' in corrispondenza ai sette cieli, separate da cinque strati che si stendono in successione: *l'abisso, Tohu, Bohu*, un mare, e acque. Quella inferiore, *Erez*, è la settima; la nostra, *Hered*, è la prima. La quinta, *Arka*, contiene sette divisioni dell'inferno tra cui citiamo *Gehenna, Abaddon, Sheol*. Qui i peccatori sono sorvegliati dagli Angeli della Distruzione.

<sup>638</sup> Gli angeli non furono creati il primo giorno affinché non si credesse che avessero avuto parte nella creazione dei cieli e della terra.

<sup>639</sup> La superiorità degli angeli sull'uomo non è totale. Gli uomini hanno la precedenza nella preghiera. Gli angeli non possono iniziare i canti di lode prima che gli esseri terrestri abbiano offerto il loro omaggio a Dio. In particolare, Dio impone loro di tacere finché non abbia ascoltato i canti, le lodi, le preghiere, le melodie di Israele.

<sup>640</sup> Tali sarebbero il *reem*, un animale gigantesco; *Adne Sadeh* 'l'uomo della montagna', la fenice ecc.

preghiera al Creatore. Non si tratta propriamente di panteismo, perché le creature hanno piena individualità, e nemmeno di una visione magica, ma di una forma di raffigurazione della presenza di Dio nel mondo. “Cielo e terra, Paradiso e inferno, deserto e terra coltivata, fiumi e mari – hanno tutti il loro modo di rendere omaggio a Dio<sup>641</sup>”. Lo lodano gli elementi e i corpi celesti, le piante, gli animali. Nei salmi di lode talvolta si invitano tutte le creature a lodare Dio, in particolare il 95, il 144, il 148; ma in questa aggadah tocca la vetta massima. Pari intensità trova riscontro in 1 Enoch 69:22-24, parte del suo nucleo più antico: “E [il Giuramento<sup>642</sup> governa] anche gli spiriti dell’acqua e dei venti, e le sedi della voce del tuono e del brillare dei fulmini, della grandine ecc.; e tutti questi [esseri] credono nel Signore degli spiriti e rendono grazie di fronte a Lui, e lo pregano con tutta la loro forza, e il loro nutrimento è tutto nel ringraziamento, ed essi ringraziano e pregano e glorificano nel nome del Signore degli spiriti per tutta l’eternità”.

È necessario chiarire alcuni punti sul significato della ricerca di somiglianze, contatti e tradizioni comuni alla letteratura aggadica e agli scritti apocrifi. In molti casi, queste affinità

---

<sup>641</sup> Oggi, che siamo poco propensi all’immaginazione poetica e tendiamo alla razionalizzazione, diremmo che i rabbini ‘aggadisti’ *proiettavano* sul cosmo intero, e sugli esseri animati e inanimati, la consapevolezza che l’essere grati al loro Creatore facesse parte della loro più intima natura.

<sup>642</sup> Il mondo sarebbe stato creato mediante un Giuramento che avrebbe impegnato anche gli angeli e Michele.

sono proprie di tutto l'ebraismo, e al più, è una testimonianza di una radice comune. Diverso è il discorso se si scende in particolari, che potrebbero essere indizi di una trasmissione nel tempo, eventualmente con variazioni. In tal caso avrebbe senso affermare che una dato passaggio, o anche un racconto completo, *derivi* dalla fonte più antica a quella più recente. Tuttavia la cosa non è affatto così semplice, non potendo sapere oggi quanto di ciò che i rabbini misero per iscritto derivasse da fonti orali che risalivano a maestri affermati in epoche precedenti, né che cosa la trasmissione orale avesse accettato dai testi che furono poi dichiarati non canonici. Non solo; il momento in cui il canone ebraico fu chiuso non è noto con precisione, le stime variano di parecchi decenni.<sup>643</sup> La stessa datazione di moltissimi testi apocrifi è incerta, talvolta spalmabile su secoli. Inoltre, anche qualora i talmudisti avessero accolto materiale già classificato come non canonico, avrebbero presumibilmente avuto cura di giustificarne l'uso in base a motivazioni di tutt'altra origine, ammesso che fossero disposti a farne uso; su questo – e su quanto detto in precedenza – non si può stabilire nulla di certo.

Vi sono punti di contatto tra I Enoch e la Creazione aggadica, quali la supremazia di Michele e Gabriele, i quattro arcangeli

---

<sup>643</sup> Nel 1871, lo storico esegeta H. Graetz propose che il canone ebraico fosse stato fissato in un *concilio di Jamnia* eventualmente tenutosi verso la fine del I sec. d.C. Attualmente quest'ipotesi non trova molto credito. Non vi è unanimità di vedute sulla data della fissazione del canone, che è successiva alla redazione del Libro di Daniele; alcuni studiosi la posticipano fino al II sec. d. C.; v. p.es. T. H. Lim, *The Formation of the Jewish Canon* 2013.

(più esattamente, ‘presenze’) ai lati del Trono (1 En 40:8-9: “Poi chiesi [parla Enoch] all’*angelo della Pace* che mi accompagnava e che mi mostrava ogni cosa nascosta: chi sono quelle quattro presenze che ho visto e di cui ho sentito e scritto le parole? <sup>9</sup>Ed egli mi rispose: ‘Il primo è Michele, il misericordioso e pazientissimo<sup>644</sup>; e il secondo, che è posto [a curare] tutti i disagi e tutte le ferite degli uomini, è Raffaele; e il terzo, che è posto sopra tutte le potenze, è Gabriele<sup>645</sup>; e il quarto, che è posto sopra il pentimento che conduce alla speranza di quelli che ereditano la vita eterna, ha nome Fanuele<sup>646</sup>”.

---

<sup>644</sup> Nella Scrittura queste qualità sono riferite a Dio direttamente. V. Es 34:6, Num 14:18, Ps 85:15 ecc. In 1 Enoch, v. i vv. 60:5 e 61:13.

<sup>645</sup> Se per ‘potenze’ intendiamo tutti i fattori personificati che operano nel mondo, o ai quali si rivolgano invocazioni, o che vengano evocati in operazioni magiche, allora in 1 Enoch Gabriele ha una funzione di co-reggenza sul mondo, coerentemente col significato molto spesso accettato del suo nome, ‘forza’ o ‘potere’ di Dio. Potrebbe essere ‘Uomo di Dio’, il che concorda bene con la funzione di annunciatore, ‘messo’, in connessione con l’‘angelo di Dio’. È probabile che all’epoca di 1 Enoch e precedenti le funzioni degli angeli non fossero ben definite; il ruolo capitale di Michele sembra essersi affermato più tardi, col crescere della sua figura di ‘capo degli eserciti’ e di sacerdote celeste, verosimilmente in concomitanza con le guerre contro i Gentili.

<sup>646</sup> 1 Enoch non è un testo unitario, ma una collezione di testi spesso incoerenti tra di loro. I primi tre arcangeli sono sempre Michele, Gabriele e Raffaele; ma il quarto è Uriele in 1 En 9:1, il famoso passo in cui per la prima in tutta la letteratura a noi pervenuta i quattro arcangeli sono nominati insieme; qui Michele è nominato per primo, come anche nell’elenco dei sei (o sette) *Santi Angeli* che vegliano sul genere umano. In tutto 1 Enoch, Fanuele è nominato solo cinque volte, ed è citato in alcuni manoscritti della versione slavonica di 3 Baruch, mentre in altri il

Il passo in 1 Enoch 40 è in perfetto accordo con la Creazione aggadica, nell'assegnare a Michele la priorità<sup>647</sup> nell'elenco delle quattro 'presenze', termine con cui verosimilmente il testo vuol affermare che sono i quattro aspetti attraverso cui si manifesta la presenza di Dio sulla terra, come nell' antica preghiera<sup>648</sup>.

---

suo posto spetta a Uriele. Forse il suo nome è connesso a *Peniel*, il luogo dove Giacobbe avrebbe lottato con l'angelo. Secondo alcuni studiosi, Fannele è strettamente connesso a Uriele e Sariel; etimologicamente significherebbe 'Volto di Dio'.

<sup>647</sup> Qualcuno prese sul serio la questione della priorità nell'ordine di importanza degli angeli. Per quanto riguarda Michele e Gabriele, l'aggadah chiarisce che, all'inizio, entrambi erano protettori di Israele, e anche Daniele non sembra fare differenze di grado; in seguito nacquero speculazioni. È prevalente l'idea che Michele sia superiore a Gabriele, v. quanto affermato da R. *Elazar ben Avina* in *Berakhot* 4b: "Ciò che è stato detto sull'angelo Michele è superiore a ciò che è stato detto sull'angelo Gabriele". I metodi di discussione propri dei talmudisti si spingono ad analizzare dettagli descrittivi quali i tempi di volo; v. Avv. C. Alvino, [L'ARCANGELO MICHELE NELLE FONTI EBRAICHE – Academia.edu](http://www.academia.edu) a p. 4. Un altro esempio è tratto da *Yoma* 37a: "Tre persone che camminano per strada non dovrebbero camminare in fila, me col maestro in mezzo, il maggiore degli studenti alla sua destra, e il minore alla sua sinistra. Lo stesso noi troviamo coi tre angeli ministri che vennero da Abramo: Michele, il maggiore dei tre, era in mezzo, Gabriele era alla sua destra, e Raffaele alla sua sinistra". Sembra che i talmudisti giungessero a posizioni già sostenute in testi apocrifi approfondendo all'estremo limite solo passi biblici. Questo metodo presuppone che si possano individuare nei passi della Bibbia gli angeli il cui nome era noto, gli angeli della Presenza in particolare.

<sup>648</sup> Nel nome del Signore, Dio d'Israele, sia Michele alla mia destra, Gabriele alla mia sinistra, dinanzi a me Uriele, dietro di me Raffaele, e sopra la mia testa la divina presenza di Dio.

Il confronto con il *Libro dei Giubilei* offre spunti interessanti di riflessione. In Giubilei, che rivendica d'essere testimonianza risalente a Mosè, ma la cui redazione risalirebbe a prima del 100 a.C., gli angeli compaiono di continuo, ma non sono mai indicati per nome. Di per sé non ci interesserebbe, dato che stiamo cercando le tracce di una tradizione micaelica all'interno dell'angelologia; ma se è veramente un prodotto dell'era del Secondo Tempio, durante la quale l'angelologia si sviluppa, il fatto stesso fa pensare a correnti dell'ebraismo refrattarie alla personalizzazione esplicita degli angeli, il che implica un ritorno al concetto del messaggero, dell'incaricato da Dio a svolgere compiti definiti. L'ambiente che sembra meglio aver custodito tale idea è quello dei Farisei, come pensò il Charles<sup>649</sup>; tale ipotesi dovette essere abbandonata dopo le scoperte effettuate a Qumrân. Giubilei divide gli angeli in quattro gruppi (2:2), il che è compatibile sia con 1 Enoch sia con la aggadah.

#### INDICE

---

<sup>649</sup> "The Book of Jubilees was written in Hebrew by a Pharisee between the year of the accession of Hyrcanus to the high priesthood in 135 and his breach with the Pharisees some years before his death in 105 B.C." R. H. Charles, *The Book of Jubilees* 1913.

## LA CREAZIONE DELL'UOMO<sup>650</sup>

Gli angeli si oppongono alla creazione dell'uomo - loro ostilità verso l'uomo – Satana si rifiuta di rendere omaggio ad Adamo – Michele dà l'esempio e venera l'uomo – cacciata di Satana.

Il mondo fu fatto per l'uomo, sebbene tra tutte le creature fosse venuto per ultimo. La sua tarda apparizione sulla terra è un monito a conservare l'umiltà. La superiorità dell'uomo rispetto alle altre creature appare dal modo in cui fu creato, solo lui fu formato dalla mano di Dio; il resto fu generato dalla mente di Dio. Il corpo dell'uomo è un microcosmo...egli riunisce in sé qualità celesti e terrene. Quando pecca, si comporta come un animale, ma se si astiene dal peccato, vivrà per sempre.<sup>651</sup> Tuttavia, proprio Israele fu oggetto di speciale considerazione quando fu fatto l'uomo. Anche le forze della natura (spesso descritte come enti personificati) avrebbero dovuto venire in aiuto di Israele, qualora ne avesse avuto bisogno.

“Nella sua modestia”, Dio si consigliò con gli angeli prima di creare il mondo, dopo aver interrogato cielo e terra, e poi tutte le altre cose create; alcuni angeli si opposero, ma quando quelli del seguito di Michele manifestarono apertamente la loro ostilità, furono consumati dal fuoco, eccetto Michele; lo stesso accadde a quelli sotto la leadership di Gabriele. Ammoniti da questi precedenti, gli angeli al seguito di *Labbiel* si espressero conformemente alla volontà divina, perciò Dio cambiò il nome

---

<sup>650</sup> V. L. Ginzberg, 1, cap. II.

<sup>651</sup> V. la nota '6', Vol. V pagg. 65-66.

di Labbiel in Raffaele, il Salvatore, perché aveva salvato la sua schiera consigliando di adeguarsi alla volontà di Dio, e l'Angelo Guaritore.<sup>652</sup>

Il corpo dell'uomo venne plasmato da Dio stesso con la polvere prelevata da Lui stesso ai quattro angoli della Terra, l'anima fu creata il primo giorno, perché è lo spirito di Dio che si muove sulla superficie delle acque<sup>653</sup>. "Perciò, invece di essere l'ultima, l'uomo è la prima delle cose create". Accade talvolta che la lettera della Scrittura venga piegata in modo da adattarla ad un racconto manifestamente diverso. Tutto lo svolgimento extra-biblico della Creazione accoglie arricchimenti anche sostanziali rispetto al Genesi; p.es., in questo non si parla né di angeli, né della parte assegnata alla Torah, né delle consultazioni di Dio con le sue creature, e nemmeno di ciò che seguirà. Il termine *Midrash*, generalmente applicato a questo genere di narrativa, non rende piena giustizia alla portata di tali *espansioni*, quasi esse si riducessero a mere leggende utili a rafforzare la fede, come le narrazioni di miracoli; esse sono una forma di *teologia e antropologia per metafore* che esalta la somiglianza dell'uomo con Dio. La Scrittura non contiene tutto; essa è la conferma della tradizione, ma questa va oltre, tentando nelle sue forme mitiche di sondare i sommi misteri.<sup>654</sup>

---

<sup>652</sup> In *Sanhedrin* 38b:6 troviamo che, quando si giunse all'epoca del Diluvio e della Torre di Babele, gli angeli chiesero a Dio se non avessero avuto ragione quelli che obiettarono alla creazione dell'uomo; ma Dio rispose che, avendolo creato, ne avrebbe sopportato (tollerato) i difetti.

<sup>653</sup> Gen 1:2.

Adamo era un essere magnifico, come pure Eva, ma le sue straordinarie qualità destarono l'invidia degli angeli (che non sono esseri perfetti;<sup>655</sup> l'ebraismo ne ha un concetto simile, fino a un certo punto, a quello delle divinità nella mitologia classica). *L'aggadah* va un po' oltre il Genesi, e la stessa apocalittica nello stile di 1 Enoch: "Essi tentarono di distruggerlo col fuo-

---

<sup>654</sup> In effetti, ci si dovrebbe chiedere quanto delle credenze classificate come 'popolari' riflettano una sapienza esoterica e misterica. Gli angeli stessi sono raffigurati come insegnanti del veggente, in particolare Metatron.

Il concetto 'aggadico' dello spirito dell'uomo ne è un esempio. "Lo spirito, o anima, dell'uomo, ha cinque poteri. Per mezzo di uno di questi, essa abbandona il corpo ogni notte, risale fino al cielo e ivi riceve nuova vita per l'uomo"; vale a dire, è più vicina alla sua Fonte nei periodi di incoscienza. Da Ginzberg, pag. 56. "Con l'anima di Adamo, furono create le anime di tutte le generazioni degli uomini. Esse sono conservate in un deposito nel settimo cielo...Quando una donna ha concepito, l'Angelo della Notte, Lailah, porta lo sperma a Dio, che stabilisce che tipo sarà – maschio o femmina, forte o debole, ricco o povero...solo il rispetto della religione o l'empietà sono lasciate al libero arbitrio (*determination*) dell'uomo..."; l'anima, benché riluttante, entra nello sperma che un angelo (quello che l'ha prelevata) riporta nel grembo materno. All'anima vengono mostrati i destini dei virtuosi, dei peccatori, il suo stesso futuro, ma il nascituro dimenticherà ogni cosa quando verrà al mondo. Quello stesso angelo, che aveva reinserito lo sperma nel grembo materno, apparirà al morente al momento della sua dipartita.

Questo racconto contiene molta filosofia esoterica: il concetto della perdita della coscienza della propria origine e del proprio fine, la provvisorietà dell'esistenza terrena, la fine di questa come ritorno all'origine.

<sup>655</sup> Gli angeli delle nazioni contrastano Israele. Tre angeli concorrono a far peccare l'uomo in 3 Enoch. I 'figli di Dio' (ammesso siano esseri celesti) si uniscono alle figlie degli uomini. I *Vigilanti* – sempre ammesso siano

co, se la mano di Dio non lo avesse protetto stabilendo la pace tra lui e la schiera celeste”; passo, questo, d’impronta chiaramente gnostica, che colloca il dissidio tra Dio e le Sue creature prima della caduta dell’uomo.<sup>656</sup>

---

angeli peccatori, secondo la quasi universale opinione – sono causa di disastri. Un terzo degli angeli si ribella a Dio, secondo l’Apocalisse di Giovanni. L’Avversario induce Davide ad una grave violazione del Patto. Non si vede come Trifone potesse sostenere che gli angeli non peccano. In ogni caso, le divinità adorate dai Gentili – a meno che non siano da considerarsi non-esistenti – sono esse stesse parte della Creazione. Dio è il “Dio degli dèi”, *Beliar* o *Belial* è ben reale e attivo, come lo è Samael, ecc.

Il mito ‘aggadico’ della caduta dell’uomo è comunque ben strano, dato che asserisce – preso alla lettera – l’incapacità di Dio di proteggere il culmine della sua Creazione da Satana. Per quanto si possa far appello al libero arbitrio dell’uomo per spiegarne la trasgressione, questa è stata indotta da una volontà esterna: vuoi che sia il serpente del Genesi, vuoi siano gli angeli peccatori in 1 Enoch, o i tre di 3 Enoch, o Satana, nell’ebraismo c’è un germe di dualismo inestirpabile almeno fino a quando si rimane all’interno di una lettura ferma all’apparenza del testo. È a livello metafisico lo stesso tipo di contraddizione per cui le nazioni riuscirono a prevalere su Israele.

L’espansione del ruolo assegnato alle forze ostili all’uomo, già ben presente in 1 Enoch, supera la visione veterotestamentaria orientata alla esortazione al rispetto della Legge e del Patto. L’Aggadiah accetta che le potenze celesti sono per loro natura al servizio di Dio e dell’uomo, ma la loro volontà può prevalere sulla loro funzione originaria. L’Islam in parte corregge questa difficoltà, classificando i demoni come *jinn* dotati di libero arbitrio.

<sup>656</sup> Ciò farebbe supporre apporti risalenti al II secolo. Ma qualsiasi supposizione di un passaggio unidirezionale di idee esoteriche alla ‘leggenda

La caduta di Satana e dell'uomo è raccontata, salvo dettagli, come segue.<sup>657</sup> “Satana era geloso del primo uomo...Dopo che Adamo fu dotato dell'anima, Dio invitò tutti gli angeli a riverirlo e a rendergli omaggio. Satana, che era il più grande degli angeli, si rifiutò, dicendo ‘Tu creasti gli angeli dallo splendore della *Šekinah*, e ora ci comandi di prosternarci davanti alla creatura che formasti dalla polvere della terra’...Satana chiese di mettere a confronto la propria intelligenza con quella di Adamo, e Dio gli impose di provare d'esser capace di nominare gli animali [come Adamo aveva già fatto; ma in questo punto la prova consisteva nell'assegnar loro i nomi che Dio aveva stabilito], ma fallì la prova, che fu invece superata da Adamo grazie al modo in cui Dio lo interrogò<sup>658</sup>. Sebbene dovesse riconoscere la superiorità dell'intelligenza di Adamo, tuttavia Satana persistette nel suo rifiuto così come il suo seguito, nonostante per primo Michele, per dare l'esempio agli altri angeli, si fosse prostrato davanti ad Adamo. Michele stesso intimò a Satana di adorare l'immagine di Dio per evitare il castigo divino, al che Satana rispose che in tal caso avrebbe posto se stesso al di so-

---

popolare' mi sembra azzardata. Ciò che il materiale extra-biblico rivela è il peso delle forze che circondando Dio e si frappongono tra Lui e il mondo, quasi a compensare il 'teocentrismo' biblico. Aggadah e apocrifi non limitano manifestamente potere e volontà divina, ma in molti punti ignorano il rapporto diretto con Dio per esaltare le forze angeliche. Sotto questo aspetto, tradizione enochica, echi gnostici, aggadah e misticismo convergono.

<sup>657</sup> V. Ginzberg Vol. V, nn. 34 e 35.

<sup>658</sup> L'astuzia di Dio si manifesta anche nella preparazione della rovina di Achab, e – in forma più sottile – nel confondere Satana attraverso Giobbe.

pra delle stelle, alla stessa altezza di Dio. Allora Dio cacciò Satana e i suoi sulla terra, e da allora ebbe inizio l'ostilità tra Satana e l'uomo".<sup>659</sup>

La leggenda della caduta di Satana fu accolta dalla Chiesa e dall'Islam.<sup>660</sup> In Lc 10:18, nel passo dove afferma di aver conferito ai discepoli il potere sui demoni, Gesù afferma: "Io ho

---

<sup>659</sup> Il mito aggadico rivela l'intenzione di non ricondurre direttamente a Dio l'origine del male nel mondo, e nello stesso tempo di illustrare come tutto sia da Lui creato. La teologia espressa nel mito è sottile, nella misura in cui riconosce la realtà autonoma del male nel mondo, ma derivandola dal rifiuto di riconoscere la posizione superiore dell'uomo nella Creazione. La versione aggadica integra pesantemente il Genesi, accogliendo nella sostanza l'ideologia già espressa in 1 Enoch, ma trasponendola ancor prima, nel mondo prima della storia. Il Satana di questa leggenda assomiglia al *Dragone* o *Serpente antico* ed entrambi, in qualche misura, sono affini agli *Egregoni* enochici, pur nella diversità – per la verità notevole – della lettera della narrazione. L'Aggadah assegna una funzione fondamentale agli angeli. È apparentemente paradossale il rapporto tra Michele e l'*immagine di Dio*, quale l'uomo sarebbe. Dio stesso fa sì che l'intelletto dell'uomo sia superiore a quello degli angeli, o almeno a quello di Satana, nella gara dei nomi, in quanto l'uomo può essere da Lui ispirato; infine, gli angeli sono Suoi ministri. È evidente il sovrapporsi di temi di carattere mistico, gnostico e dualistico che di fatto sostituiscono il racconto del Genesi. Se questo appartiene all'insieme dei miti mediorientali di matrice semitica, l'aggadah delinea un mondo precedente la storia analogo all'iperurano di Platone. La leggenda 'popolare' non appare affatto tale, è chiaro che essa scaturisce da una rielaborazione di ampio respiro, che concilia suggestioni ellenistiche e forse iraniche con il giudaismo. Infine, il mito della caduta di Satana non ha nulla a che vedere con Gen 6:2 e segg.; è una teodicea in forma di metafora, che intende spiegare non tanto il peccato dell'uomo, ma la figura dell'Avversario e delle forze che gli obbediscono.

visto cadere Satana dal cielo come folgore”, e l’Apocalisse canonica descrive la sconfitta del ‘dragone’ come conseguenza di una guerra in cielo, ma senza collegarla al rifiuto di adorare l’uomo originario; piuttosto, sembra connetterla al serpente dell’Eden in quanto tentatore e causa della caduta dell’uomo. Satana è ispiratore di azioni malvagie quando spinge Davide al

---

La *leggenda delle dieci generazioni* (Ginzberg, pag. 105 e segg.) estende il concetto della contaminazione dell’uomo implicandovi la nascita di Caino: sarebbe stato concepito dall’unione di Eva con Satana ovvero Samael, che le sarebbe apparso sotto forma di serafino.

<sup>660</sup> Numerosi sono i vv. del Corano a riguardo.

*Surah al-Kahf* 18:50: “E rammentate quando Noi dicemmo agli angeli: ‘Prostratevi davanti ad Adamo’; tutti si prostrarono, eccetto *Iblīs* [Satana]. Egli era uno dei *jinn* [genî] e così disobbedì al comando del suo Signore”; secondo il Corano, per loro natura gli angeli non possono disobbedire (*Surah an-Nahal*, *Surah at-Tahrim*).

*Surah al-Baqarah* 2:34: “E quando dicemmo agli angeli: ‘Adorate Adamo’; tutti lo adoravano, tranne *Iblīs*, che rifiutò, si gonfiò d’orgoglio e divenne del numero dei miscredenti”; al v. 35: “Ma Satana fu la causa della loro [di Adamo ed Eva] cacciata dal paradiso, e li tolse dallo stato di felicità nel quale erano stati”.

*Surah al-A’raf* 7:11-14: “ ‘Ti abbiamo creato e poi ti abbiamo formato’; e poi disse agli angeli: ‘Adorate Adamo’; e tutti lo adoravano, tranne *Iblīs*, che non era uno di quelli che adoravano. <sup>12</sup>Dio gli disse: ‘Che cosa ti ha impedito di adorare Adamo, dal momento che te l’ho comandato?’ Ed egli rispose: ‘Io sono più eccellente di lui; tu hai creato me dal fuoco e lui l’hai creato dall’argilla’. <sup>13</sup>Dio disse: Scendi dunque dal paradiso; poiché non è conveniente che tu ti comporti con orgoglio in esso: vattene di qui; tu sarai uno degli spregevoli’.

Altri passi analoghi si trovano nelle *suwar* 17 – 18 – 20.

In ambito giudaico, o giudaico-cristiano, la leggenda aggadica trova riscontro nella Vita di Adamo ed Eva.

censimento, per cui già nell' A.T. è non solo accusatore (il suo ruolo preminente), ma anche tentatore; l'idea di un collegamento col serpente seduttore doveva già essere presente nel pensiero ebraico del II Tempio, come si può dedurre anche dalla leggenda degli angeli corrotti e corruttori, ma certamente lo era il concetto di un capo dei demoni, che trova spazio nel Vangelo, come nel passo sopra citato di Luca.

INDICE

---

Presso i Copti, la venerazione di S. Michele trasse giustificazione dall' *Institutio Michaelis*, una rivelazione attribuita all'apostolo Giovanni, secondo la quale – rispondendo ad una domanda posta da S. Pietro riguardo la causa del male nel mondo - Gesù stesso avrebbe spiegato: “Avvenne che il Padre comandasse a tutti gli angeli di adorare Adamo, fatto a Sua immagine e somiglianza; e così fecero, ma l'*archêplasma* (il primo ad essere creato, l'essere in origine secondo solo a Dio) rifiutò per sé e per molti degli angeli, adducendo come motivo del suo rifiuto che non avrebbe adorato altri che se stesso”. Michele avrebbe preso il posto dell'*archêplasma* cioè Satana dopo la cacciata di questi dal paradiso.

## MICHELE E ABRAMO<sup>661</sup>

Michele e Lot – Dio visita Abramo malato – i tre angeli ospiti di Abramo, che li sovrasta – Michele porta via Lot da Sodoma – impedisce il sacrificio di Isacco.

“Era il principio della sera di Pasqua, e Abramo stava mangiando il pane azzimo<sup>662</sup>, quando l’arcangelo Michele gli recò la notizia della cattura di Lot. Questo angelo porta anche un altro nome, *Palit* ‘lo Scampato’, perché, quando Dio cacciò Samael e la sua banda dal loro santo posto nel cielo, il capo ribelle afferrò Michele cercando di trascinarlo in basso, e Michele scampò’ dal cadere dal cielo solo grazie all’aiuto di Dio”.<sup>663</sup> Abramo

<sup>661</sup> Ginzberg 1913, cap. V. Le pagg. 299 – 306 corrispondono al ‘Testamento di Abramo’ già esaminato nel presente saggio.

<sup>662</sup> Cronologicamente inconsistente; i rimandi di G. al riguardo (*Bereshit Rabbah* 41:7-8; *Devarim Rabbah* 1:25; *Targum Yerushalmi Gen* 14:13) a mio avviso non chiariscono. Però in *Gen* 19:3 leggiamo che Lot preparò per gli angeli “un banchetto, fece cuocere gli azzimi e così mangiarono”. La leggenda ha trasposto le azioni di Lot ad Abramo ed il loro tempo a quello della Pasqua, volendo con ciò significare che gli eventi che stavano per accadere introducevano Abramo e la storia intera dell’uomo in una nuova era. Il tempo non è ordinato cronologicamente ma in base alla sua qualità.

<sup>663</sup> PRE 27, v. Ginzberg Vol. V n. 90.

Il significato di questa metafora potrebbe riguardare i disastri del I – II sec. d.C., o forse – se il testo è d’origine medievale – alludere alla sopravvivenza della comunità giudaica dopo la fine dell’impero romano d’Occidente, ma credo debba riferirsi alla storia di Israele nel suo complesso, senza far particolare riferimento a Roma, dato che in seguito il dominio romano non è neppure citato tra i quattro regni oppressori. Il signore del male ha cercato di trascinare nella sua rovina Israele (=Mi-

vinse i re nemici grazie all'intervento delle potenze del cielo,<sup>664</sup> ed ebbe la rivelazione della sua missione e del destino del suo popolo.<sup>665</sup>

In seguito alla circoncisione, Abramo cadde malato, e Dio disse agli angeli: "Andiamo a trovare il malato". Al solito, gli angeli fecero obiezioni, ma Dio rispose: "Se non volete venire, andrò da solo". Dio appare ad Abramo, e compaiono anche tre 'uomini' che in realtà sono Michele, Gabriele e Raffaele, nominati secondo l'ordine consueto. Erano incaricati rispettivamente di recare a Sarah la notizia della futura nascita di un figlio, di distruggere Sodoma e Gomorra, e di curare la ferita di Abramo. Questi ricevette i tre ospiti, considerando il dovere di ospitalità più importante del dovere di accogliere la Šekinah. Come nel *Testamento di Abramo*, i tre angeli non consumarono veramente le porzioni loro offerte, che furono invece divorate da un

---

chele), in particolare con la distruzione del Tempio, senza riuscirvi.

<sup>664</sup> L'incontro con Melchisedec è conforme a quello biblico, ma la versione riportata da G. aggiunge che Dio lo depose da Gran Sacerdote a favore di Abramo (al quale aveva trasmesso la Torah) per aver nominato Abramo prima di Dio.

<sup>665</sup> Per i rabbini la storia si riduceva a quella di Israele e del suo rapporto con Dio. Curiosamente, tra i quattro imperi (babilonese, dei greci, dei medo-persiani e degli arabi) non è citato quello romano, probabilmente identificato con quello greco, chiaro indizio dell'origine medio-orientale di questa leggenda, e della sua epoca relativamente tarda (non prima del VII secolo).

“fuoco celeste”.<sup>666</sup> Infine Michele, “il più grande degli angeli”, annunciò a Sarah la nascita di Isacco.

È degno di attenzione come l’interpretazione rabbinica estragga significato dalla Scrittura, o, piuttosto, come lo crei *ex novo* secondo le intenzioni dell’esegeta. In Gen 18:8 leggiamo “Così, mentr’egli stava in piedi presso di loro sotto l’albero, quelli mangiarono”, il che dovrebbe essere inteso come un atto di deferenza verso gli illustri ospiti; ma il commentatore non rinuncia a sostenere la superiorità dell’uomo (o, piuttosto, del capostipite Abramo) sugli angeli: il v. “Ed gli stava in piedi sopra di loro”, ovvero li sovrastava, *perché ispirava loro paura, Michele tremava e Gabriele tremava* (BR 48:14). Il significato sarebbe: gli angeli sono superiori agli uomini, quando debbono assolvere un compito in quanto ministri di Dio; questa superiorità cessa, quando hanno assolto il loro compito. Questo punto di vista difende il monoteismo affermando che gli angeli non hanno potere proprio.

Quando giunse l’ora della distruzione di Sodoma e Gomorra, “l’angelo Michele prese per mano Lot, sua moglie e le sue figlie, mentre Gabriele toccava col mignolo la roccia sulla quale le città peccatrici erano costruite, e le rovesciò. Nello stesso tempo la pioggia che cadeva sulle due città era stata trasforma-

---

<sup>666</sup> Su questo punto, e in generale sull’alimentazione degli angeli, si espressero molti esegeti. Le opinioni divergono; G. suppone che l’omissione della visita dei tre angeli in Giubilei fosse dovuta al “colore fortemente antropomorfo” del racconto biblico, ma anche il Dio ‘biblico’ ha caratteri spiccatamente antropomorfi. V. nn. 143-144.

ta in zolfo".<sup>667</sup> Michele interviene anche nell'impedire il sacrificio di Isacco: "E Dio, seduto sul suo trono...vide che i cuori dei due [Abramo e Isacco] erano lo stesso, e le lacrime cadevano dagli occhi di Abramo su Isacco..." e quando Abramo prese il coltello per uccidere suo figlio, Dio si rivolge agli angeli ricordando i meriti di Abramo: "Vedete come Abramo, mio amico,<sup>668</sup> proclama l'unità del Mio Nome nel mondo?". Dio ricorda agli angeli i loro dubbi e la loro ostilità, quando Gli chiedevano: "Cos'è l'uomo, perché Tu pensi solo a lui?" e fa loro osservare: "Chi ci sarebbe stato, per far conoscere l'unità del Mio Nome in questo mondo?"

Allora gli angeli scoppiarono in un forte pianto ed esclamarono "Le strade son deserte, non vi è più viandante, egli ha rotto il patto. Dov'è la ricompensa di Abramo, colui che aveva condotto i viandanti nella sua casa, e portava loro cibo e bevande lungo la strada?<sup>669</sup> Il patto di cui Tu hai fatto parte è infranto, per quello gli parlasti dicendo 'Poiché [nel nome di] Isacco sarà chiamata la tua discendenza', e ' Stabilirò il mio patto con Isacco'..." Dio allora disse a Michele "Perché rimani qui? Egli non deve essere ucciso", e Michele senza indugio gridò "Abramo, Abramo! Non colpire il ragazzo, e non fargli nulla!". Isacco verrà poi sostituito da un ariete, e Dio accetterà il sacrificio di questo.

[INDICE](#)

---

<sup>667</sup> V. Ginzberg Vol. V, n. 179.

<sup>668</sup> V. *Testamento di Abramo*.

<sup>669</sup> Non solo in senso materiale; Abramo è anche maestro e sacerdote.

## ESAU E GIACOBBE

Significato del contrasto tra Esaù e Giacobbe – Michele contro Samael – morte di Isacco – Labano.

Il conflitto tra i due gemelli, entrambi figli di Isacco e Rebecca, nel Genesi assume carattere storico: “Il Signore le [a Rebecca, che Lo interrogava riguardo ai figli nascituri] rispose: ‘Due nazioni sono nel tuo seno e due popoli dal tuo grembo si disperderanno; un popolo sarà più forte dell'altro e il maggiore servirà il più piccolo’... Esaù divenne abile nella caccia, un uomo della steppa, mentre Giacobbe era un uomo tranquillo, che dimorava sotto le tende.<sup>28</sup> Isacco prediligeva Esaù, perché la cacciagione era di suo gusto, mentre Rebecca prediligeva Giacobbe” (25:23-28).<sup>670</sup> La leggenda però allude ad un significato

---

<sup>670</sup> All'epoca della vicenda erano a contatto, e coabitavano stirpi diverse con i loro culti; secondo il Gen., Abramo, i suoi figli, ebbero rapporti con gli Ittiti (25:9) ed Esaù sposò donne ittite, contrariando i genitori. In 36:9 leggiamo “Così Esaù si stabilì sulle montagne di Seir. Ora Esaù è Edom. <sup>9</sup>Questa è la discendenza di Esaù, padre degli Idumei...” Un antico regno di Edom fiorì tra XIII e VIII sec. a.C. prima d'essere distrutto dai Babilonesi nel VI sec. a.C. Tuttavia, in 2Sam 8:14 e 1Re 11:15-16 troviamo che Edom fu conquistato da Davide, per tornare all'indipendenza al tempo di Ioram re di Giuda (2Re 8:20-22). Gli Idumei furono infine convertiti e incorporati nel regno giudaico al tempo degli Asmonei.

La figura di Esaù assunse una connotazione negativa specialmente in *Bereshit Rabbah*, che lo associa all'oscurità (BR 2:3) secondo l'interpretazione di *R. Judah ben R. Simon*, per il quale i vv. iniziali della Bibbia si riferiscono alle generazioni; secondo *R. Simeon b. Lakish*, che li applica alle potenze straniere, l'oscurità si riferisce alla Grecia, “che oscurò gli occhi di Israele con i suoi decreti”, intendendo con ciò – credo –

meno legato alle vicende politiche future, di genere etico o anche sapienziale,<sup>671</sup> specie considerando che Giacobbe = Giorno e Esaù = Notte sono metafore riferite ai primi momenti della Creazione (*Bereshit Rabbah* 2:3): “Esaù avrebbe insistito sul fatto che non c'è vita se non la vita terrena delle cose materiali e Giacobbe rispondeva: ‘Fratello mio, là sono due mondi davanti a noi, questo mondo e il mondo che verrà. In questo mondo, gli uomini mangiano e bevono, e trafficano e si sposano, e allevano figli e figlie, ma tutto questo non avviene nel mondo a venire. Se ti piace, prendi questo mondo, e io prenderò l'altro’. Esaù aveva come alleato Samael, che desiderava uccidere Giacobbe nel grembo materno. Ma l'arcangelo Michele s'affrettò in aiuto di Giacobbe. Egli cercò di bruciare Samael...”<sup>672</sup>

---

l'influenza dell'ellenismo. Il *Midrash* identifica Edom con Roma, v. M. Z. Simcovich, *Esau the ancestor of Rome* pubbl. on line su *TheTorah.com*. Dato che sia la Grecia che Roma rappresentavano le potenze occidentali, spesso designate con il termine *Kittim*, le due interpretazioni citate sostanzialmente convergono nel qualificare Esaù come simbolo dei nemici d'Israele.

<sup>671</sup> Questa pluralità di valenze è una costante del pensiero ebraico, rispecchiata nel frequente utilizzo di immagini, parabole, metafore che spesso ignorano le distanze nello spazio, nel tempo, fra le situazioni, i personaggi. Si pensi alla *ghematria* ecc. BR insiste nel ricordare che già all'inizio vennero fissati lo scopo della Creazione, il posto dell'uomo, il ruolo di Israele, e la storia del mondo, per cui gli aspetti cosmologici, etici, storici sono tutt'uno.

<sup>672</sup> Ginzberg Vol. 1, pag. 313. Giorno-Notte, Giacobbe-Esaù, Michele-Samael sono le coppie di opposti che governano la vicenda del mondo e dell'uomo. La prima indica l'origine lontana del contrasto tra luce e tenebra, come è vero che Michele e Samael sono forze ultramondane; qui la leggenda sembra accostarsi al dualismo iranico Spənta Mainyu –

Dio decide d'intervenire: era necessario istituire un tribunale celeste per arbitrare il caso di Michele e Samael.<sup>673</sup> Questo passo potrebbe essere solo finzione letteraria, ma ora Samael è un angelo del cielo, pur essendo avverso al disegno divino.<sup>674</sup> In altri luoghi, Samael viene cacciato dal cielo.<sup>675</sup> Può essere che la scena vari a seconda del significato che si vuol dare alla narrazione, e infatti la leggenda e gli stessi commenti dei rabbini mirano molto più al senso che alla coerenza; potrebbe anche essere che nell'ebraismo rabbinico coesistessero tradizioni diverse a seconda delle scuole.

La leggenda è esplicita riguardo al significato profetico del conflitto tra Esaù e Giacobbe: “Sono due nazioni, ognuna delle quali possiede un mondo a sé stante, l'uno la Torah, l'altro il peccato. Il primo farà scaturire Salomone, l'edificatore del Tempio, l'altro Vespasiano, il suo distruttore”.<sup>676</sup>

---

Angra Mainyu (Ahriman). Anche l'attenzione dei rabbini per l'idea che Dio avrebbe ben meditato la Creazione del mondo richiama, sia pure da lontano, Ahura Mazda, il 'Signore Saggio'. Lo stesso vale per il 'processo' che Dio istituisce. Le Sue azioni sono guidate dalla saggezza e dal consiglio degli angeli, in 3 Enoch ecc.

<sup>673</sup> Ginzberg Vol. V, pag. 271 n. 15.

<sup>674</sup> Così è in tutto l' A.T. Samael però agisce come inviato da Dio in *Devarim Rabbah* 11:25, per prelevare l'anima di Mosè. La vicenda della morte di Mosè è un altro episodio del contrasto tra Michele e Satana / Samael.

<sup>675</sup> Per esempio, quando rifiuta di rendere omaggio ad Adamo. Si direbbe che rappresenti la forza che impedisce di riconoscere il proprio principio e fine ultimo in Dio; in ciò corrisponde bene al Diavolo.

<sup>676</sup> Ginzberg, Vol 1, pag. 314.

Gli arcangeli Michele e Gabriele erano presenti agli ultimi istanti di Isacco, con Giacobbe. Il primo teneva la sua mano destra, il secondo la sinistra.<sup>677</sup> Michele aveva procurato il vino paradisiaco che Giacobbe diede da bere a suo padre, in modo da esaltare il suo stato d'animo, "perché solo quando un uomo è eccitato dalla gioia la Šekinah rimane sopra di lui".<sup>678</sup>

Michele venne ancora in aiuto di Giacobbe salvandolo dalle cattive intenzioni di Labano: "Ma l'arcangelo Michele gli apparve e gli ordinò di badare a se stesso, che non arrecasse il minimo danno a Giacobbe, altrimenti avrebbe sofferto la morte stessa".<sup>679</sup>

#### INDICE

---

<sup>677</sup> Questa disposizione dei due angeli è codificata in ogni circostanza nella quale sono entrambi coinvolti.

<sup>678</sup> Cfr. 2Sam 6:14.

<sup>679</sup> V. Ginzberg, Vol. V, pag. 314 n. 220.

## LOTTA CON GIACOBBE

Nella Bibbia – il sacerdote celeste e quello terreno – Dio stabilisce Michele come tutore di Israele - la vittoria di Giacobbe è la vittoria di tutto Israele – profezia di Michele su Giacobbe – Michele rivela il proprio nome.

Secondo Gen 32:23-33, mentre era in viaggio per incontrare Esaù, Giacobbe visse un'esperienza singolare.

“Durante quella notte egli si alzò, prese le due mogli, le due schiave, i suoi undici figli e passò il guado dello Iabbok.<sup>24</sup> Li prese, fece loro passare il torrente e fece passare anche tutti i suoi averi.<sup>25</sup> Giacobbe rimase solo e un uomo lottò con lui fino allo spuntare dell'aurora.<sup>26</sup> Vedendo che non riusciva a vincerlo, lo colpì all'articolazione del femore e l'articolazione del femore di Giacobbe si slogò, mentre continuava a lottare con lui.<sup>27</sup> Quegli disse: «Lasciami andare, perché è spuntata l'aurora». Giacobbe rispose: «Non ti lascerò, se non mi avrai benedetto!».<sup>28</sup> Gli domandò: «Come ti chiami?». Rispose: «Giacobbe». <sup>29</sup>Riprese: «Non ti chiamerai più Giacobbe, ma Israele, perché hai combattuto con Dio [*Elohim*<sup>680</sup>] e con gli uomini e

---

<sup>680</sup> דִּיְהוָה לְאֱלֹהִים nel masoretico. Traduzioni contemporanee del v. 29 sono: “you have striven with *beings divine* and human and have prevailed” sec. *Sefaria* (on line); “thou hast striven with God and with men, and hast prevailed” sec. *JPS Tanakh* 1917; “you have commanding power with [an angel of] God and with men, and you have prevailed” sec. *The Complete Tanakh – Hebrew Bible*, trad. di R. A. J. Rosenberg; nella voce ‘Jacob’ in *Jewish Encyclopedia*, E. G. Hirsch et al. Identificano l'avversario in un angelo. La *Vulgata* traduce “contra Deum fortis fuisti quanto magis contra homines praevaleris”; la *Septuaginta*, ὅτι ἐνίσχυσας μετὰ Θεοῦ, καὶ

hai vinto!».<sup>30</sup>Giacobbe allora gli chiese: «Dimmi il tuo nome». Gli rispose: «Perché mi chiedi il nome?». E qui lo benedisse.<sup>31</sup>Allora Giacobbe chiamò quel luogo Penuel «Perché - disse - ho visto Dio faccia a faccia, eppure la mia vita è rimasta salva». <sup>32</sup>Spuntava il sole, quando Giacobbe passò Penuel<sup>681</sup> e zopicava all'anca.<sup>33</sup>Per questo gli Israeliti, fino ad oggi, non mangiano il nervo sciatico, che è sopra l'articolazione del femore, perché quegli aveva colpito l'articolazione del femore di Giacobbe nel nervo sciatico”.

Il fatto è accennato anche in Osea 12:3-5, “Il Signore è in lite con Giuda e tratterà Giacobbe secondo la sua condotta, lo ripagherà secondo le sue azioni. Egli nel grembo materno soppiantò il fratello e da adulto lottò con Dio, <sup>5</sup>lottò con l'angelo e vinse, pianse<sup>682</sup> e domandò grazia. Ritrovò Dio in Betel e là gli parlò”. Il contesto è diverso, ma di nuovo Giacobbe è il vincitore.

L' Aggadah descrive la vicenda arricchendola di dettagli. Al guado Giacobbe incontrò un pastore, che altri non era che Mi-

---

μετ' ἀνθρώπων δυνατός ἔσῃ = Perché hai prevalso con Dio e sarai potente con gli uomini (ἔσῃ : futuro); KJV, “as a prince hast thou power with God and with men, and hast prevailed”. Il testo masoretico, esaltando Giacobbe per un'azione già compiuta, sembra sottolineare una vittoria personale più immediata e concreta, mentre i Settanta e Girolamo spostano l'accento sul futuro.

<sup>681</sup> *Pənū'ēl*, o Peniel, ‘Volto di El’ è una località ad E del Giordano; *labbok* (il *Wadi Zarka*) richiama la parola ebraica per ‘lotta’. Cfr D. Ben, *Jacob's Journey...* pubbl. on line su *Torah.com*.

<sup>682</sup> Si riferisce all'angelo; v. il commento di Rashi.

chele<sup>683</sup>. Si accordano che ognuno trasporti le greggi dell'altro. L'arcangelo porta il gregge dell'altro oltre il guado in un batter d'occhio, e secondo gli accordi presi Giacobbe si occupa del bestiame del presunto pastore; ma i capi da trasportare sembrano non finire mai.<sup>684</sup> Giacobbe pensa di trovarsi di fronte ad uno stregone, e l'angelo di castigare la sua tracotanza, avendo quello perso la pazienza, e cominciano a lottare<sup>685</sup>. L'Angelo era aiutato da tutta la sua schiera e avrebbe causato gran male all'avversario, se Dio stesso non fosse intervenuto smorzando le forze di Michele e dei suoi. Accortosi di non riuscire a prevalere, questi toccò l'incavo della coscia dell'avversario, ferendolo, e Dio lo rimproverò per aver recato danno a Giacobbe,

---

<sup>683</sup> Secondo la leggenda riportata dal Ginzberg. V. la seconda nota dopo questa.

<sup>684</sup> L'arcangelo è tutore di tutto Israele, e in prospettiva messianica, di tutte le genti, per cui il suo gregge è senza fine.

<sup>685</sup> L'episodio è ampiamente discusso in *Bereshit Rabbah* 77:2-3, che ne confronta le diverse versioni. Secondo una di queste, quello che apparve a Giacobbe era l'angelo custode di Esaù – la vicenda è legata al contrasto tra Giacobbe ed Esaù (Rabbi Ḥama ben Rabbi Ḥanina; la lotta è paragonata a quella tra un lottatore e il figlio del re, per cui quello, alla presenza del re, non può prevalere. Giacobbe, ancor più di Abramo, è Israele stesso. Sull'identità dell'angelo, le opinioni divergono; v. G., Vol. V, nn. 247, 248, 259, 273 del cap. dedicato a Giacobbe.

“Non sappiamo chi uscì vittorioso”, secondo Rabbi Berekhya.

“Il Santo disse all'angelo che Giacobbe possedeva cinque amuleti [i meriti suoi, dei genitori, degli avi]; valutasse quindi egli stesso se avesse potuto prevalere”, in sintesi, è quanto afferma Rabbi Ḥanina bar Yitzḥak. Ma secondo questo rabbi, Giacobbe è Israele, per cui la sua vittoria simboleggia quella sulle nazioni: il loro angelo non prevalse, non possono cercare di sopraffare la sua discendenza.

“Mio sacerdote”. Alla risposta dello stupito Michele (“Come, io sono il Tuo sacerdote”) Dio risponde “Tu sei Mio sacerdote in cielo, lui lo è sulla terra” e Michele incarica Raffaele di risanare Giacobbe.<sup>686</sup> Nei passi successivi, Giacobbe (=Israele) è definito “Mio figlio primogenito” e Michele gli è assegnato come angelo custode, per lui e per tutte le generazioni dei suoi discendenti: “Tu sei fuoco [=la tua natura è divina] e così Giacobbe è fuoco; tu sei il capo degli angeli, e così egli è il capo delle nazioni... in modo che egli possa implorare misericordia per sé dal Supremo sopra ogni cosa”.

La narrazione, arricchita da dettagli apparentemente non necessari in confronto al Genesi, doveva avere anche la funzione di esaltare il mutuo riconoscimento di alleanza spirituale e materiale tra il mondo delle potenze celesti e quello degli uomini – Israele in particolare. Il significato è complesso, non esauribile in una formula semplice. Il sorgere della contesa è ricondotto ad un iniziale misconoscimento; essa si risolve nell’incontro tra l’uomo e Dio, che non è privo di contrasto e di incompiutezza.<sup>687</sup> Interpretare l’angelo come protettore di Esaù e quindi delle nazioni dei Gentili (BR 77:2-3) non coglie pienamente questo senso, pur essendo una interpretazione lecita per i rabbini,<sup>688</sup> che identificavano in Esaù un simbolo di oscurità, e che

---

<sup>686</sup> Si noti il rispetto della gerarchia: sovrano – primo ministro – alto funzionario.

<sup>687</sup> Giacobbe (Israele) riconosce Dio dopo averlo inconsapevolmente contrastato.

<sup>688</sup> Le interpretazioni degli esegeti rabbini sono spesso basate sull’equivalenza numerica o altri metodi particolari, che rivelano significati alieni

verosimilmente volevano porre l'accento sul valore e la perseveranza di Israele. La domanda che Michele pone a Giacobbe, "Com'è possibile che tu, potendo vincere me, il più eminente degli angeli, tema Esaù?" è quindi retorica; Israele non ha da temere dai suoi nemici – nel senso che infine non prevarranno.<sup>689</sup>

La leggenda prosegue con la preghiera da parte dell'angelo che Giacobbe lasci la presa e lo lasci andare: "In quel momento [al sorgere del giorno] apparvero diverse schiere di angeli, che si rivolgevano a Michele: 'Sali, Michele, è l'ora del canto [in cielo, di fronte al Signore] e se non sei in cielo a guidare il coro, nessuno canterà' "<sup>690</sup>, perciò Michele è obbligato ad implorare Giacobbe di lasciarlo andare, per tema che gli angeli di 'Arabot lo distruggano col fuoco per non aver dato inizio al

---

da quello letterale. "E Dio disse: 'Sia la luce' allude ad Abramo, come è scritto in... (Is. 41:2)"; la tenebra simboleggia la generazione di Enosh, perché in Is 29:15 leggiamo "e le loro opere sono nell'oscurità"; "E Dio chiamò 'giorno' la luce" (1:5) si riferisce a Giacobbe; "Ed Egli chiamò 'notte' la tenebra" ad Esaù, ecc.; v. *Bereshit Rabbah* 2:3.

<sup>689</sup> Va comunque rilevato che, a prescindere dall'identità dell'angelo, l'aggadah non soddisfa la lettera della Scrittura. La narrazione biblica non pone intermediari tra i due lottatori. La vittoria di Giacobbe sul piano descrittivo è piuttosto assimilabile ai contrasti che oppongono i 'mortalì' agli dèi nella mitologia classica che però, generalmente, si risolvono in favore di questi ultimi. In un certo senso, secondo il Genesi Giacobbe avrebbe forzato Dio stesso a benedirlo. Nella leggenda, si vuol comunicare che la forza di Israele è comunque superiore a quella delle potenze celesti.

<sup>690</sup> Gli angeli più vicini a Dio sono sia suoi ministri e intermediari per le cose del mondo, sia direttori del culto alla Sua presenza. Vedi 1 Enoch.

canto nel momento giusto, e Giacobbe acconsente a patto di ricevere la sua benedizione.

Lo sviluppo del racconto è complesso, e non del tutto consequenziale,<sup>691</sup> almeno apparentemente; soddisfare la richiesta di Giacobbe avrebbe implicato la condivisione di un segreto celeste, e ciò a sua volta comportava un bando di 138 anni,<sup>692</sup> ma infine Michele deve acconsentire, e rivela il segreto al vincitore: “Verrà il giorno in cui Dio rivelerà a te Lui stesso, ed Egli cambierà il tuo nome, e io sarò presente quando lo cambierà. Tu non sarai più chiamato Giacobbe, ma Israele, perciò sii felice, nato da donna, perché entrasti nel palazzo celeste, e te ne andasti ancor vivo”; a questo punto Michele lo benedice. Poi ricorda a Giacobbe che deve a Dio la decima parte di tutto, tra cui uno dei figli (Levi, capostipite dei Leviti, che Michele stesso presenta a Dio). L’angelo ribadisce che Giacobbe ha dimostrato d’esser “padrone sopra i possenti poteri del cielo come sopra Esaù e le sue legioni”, che sembra significare che Israele è superiore a tutte le nazioni; i ‘poteri dei cieli’ sarebbero i loro dèi protettori; oppure, eventualmente includendo il senso precedente, sono le forze che presiedono alle tenebre, analogamente a quanto detto nella *Guerra dei figli della Luce contro i*

---

<sup>691</sup> Forse vengono unite leggende diverse.

<sup>692</sup> ‘138’ non è un numero banale; v. *Wikipedia*, ma dubito che sia citato per le sue proprietà aritmetiche. In *Strong’s Lexicon*, è associato a אֲדֹנְיָהוּ , *Adonyyahu*. Potrebbe essere 120 + 18, la somma della vita più lunga concessa ad un uomo e del numero associato alla parola ‘vita’. G. non offre chiarimenti in proposito, e non ho trovato lumi.

*figli delle tenebre* trovata tra i MMSS di Qumrân.<sup>693</sup> In *Bereshit Rabbah* Giacobbe è associato alla Luce primordiale,<sup>694</sup> Esaù all'oscurità. È verosimile che l'angelo del Genesi sia stato identificato con Michele in quanto condottiero dei 'figli della Luce', e che nella forma qui esposta l'intera leggenda della lotta derivi dalla colleganza dei 'Qumrâniti' ovvero, a quanto sembrerebbe, degli Esseni.<sup>695</sup> Infine, Giacobbe chiede all'angelo il suo nome, e questi – contro la narrazione del Genesi – lo informa di chiamarsi Israele (non 'Michele', il racconto non è lineare, ma Michele è il tutore di Israele). Alla fine l'angelo parte, dopo che Giacobbe, a sua volta, lo ha benedetto.

È chiaro che le varianti introdotte rispetto al racconto del Genesi, in sé semplice e conciso, sembrano distogliere l'ascoltatore dal senso dell'episodio, cioè la lotta vittoriosa dell'uomo con Dio stesso. Questo passo, come pure l'uomo che apparve a Giosuè, sembra staccarsi dal resto della narrazione. L'idea del combattimento tra l'uomo e Dio, e soprattutto il successo

---

<sup>693</sup> Si noti come questa parabola possa esprimere sia il significato nazional-religioso che quello esoterico. La compresenza dei due aspetti è costante in 1 Enoch e, forse, nei MMSS di Qumrân.

<sup>694</sup> Le anime delle persone pie sarebbero state create insieme ad Adamo, o secondo altri, furono formate con la sostanza della luce primordiale (Ginzberg, Vol. V, n. 15). Giacobbe = Israele implica che questa sia la nazione portatrice della luce a ciò destinata sin dall'inizio. Al solito, il piano cosmologico, quello etico e quello storico sono inscindibili nell'interpretazione rabbinica.

<sup>695</sup> V. Ginzberg, Vol. V n. 248 a proposito dell'antichità dell'identificazione dell'angelo con Michele o Meṭatron. G. ovviamente non poteva essere a conoscenza delle scoperte di Qumrân.

dell'uomo, appare in conflitto con quella – verosimilmente più recente – dell'onnipotenza divina, e oggi appare strana, e meritevole della ricerca di un significato sfuggente a prima vista; ma non è così straordinaria come potrebbe sembrare se la confrontiamo con il mito greco. Durante la guerra di Troia, l'eroe greco Diomede ferisce Afrodite accorsa a salvare Paride, e spinto da Atena osa attaccare e ferire Ares dio della guerra, che non trova di meglio che andare a lamentarsi da Zeus.<sup>696</sup> Il tutto però accade nel contesto di un conflitto diretto tra gli dèi, nel quale i combattenti sono strumenti di costoro; in comune col mito greco, vi è nelle fasi più antiche dell'ebraismo una vicinanza e un rapporto diretto con la divinità che assume forma fisica. Anche nel *Mahabharata Kṛṣṇa* opera sotto apparenze umane. Il mistero dell'Incarnazione riprende l'idea di un Dio che si manifesta in forma umana. Sembra che l'idea di un contatto con un Dio personalmente presente sia stata respinta all'epoca del Secondo Tempio, sia dagli scrittori apocalittici sia dai rabbini e poi anche dai praticanti l'Opera del Carro, oltre che da coloro che cercavano di conciliare l'ebraismo con la filosofia.

INDICE

---

<sup>696</sup> Iliade, libro V.

## LE NAZIONI RESPINGONO LA *TORAH*

Origine delle nazioni – Michele come ambasciatore – le nazioni non accolgono la *Torah*.

In Gen 10 leggiamo come dalla discendenza di Abramo nacquero le nazioni (*goyim*) della Terra, separatesi al tempo di *Peleg* (10:25). La leggenda interpreta l'unicità del rapporto di Israele con la Legge come conseguenza del rifiuto della medesima da parte delle altre nazioni<sup>697</sup>; “Il Signore discese con settanta angeli, alla loro testa Michele, e comandò loro di insegnare le settanta lingue alle settanta famiglie di Noè<sup>698</sup>. Gli angeli fecero secondo il comando di Dio, e la santa lingua ebraica rimase solo nella casa di Shem e Eber<sup>699</sup>, e nella casa del loro discendente Abramo... Michele venne ad ogni nazione separatamente, e a ciascuna recò il messaggio di cui Dio lo aveva incaricato, dicendo: ‘Conosco la ribellione e la confusione che avete [sollevato] contro Dio. Ora, fate scelta di colui che servirete e di chi avrete come mediatore in cielo’ “.

“Allora Nimrod, il malvagio, disse: ‘Ai miei occhi non c'è nessuno più grande di colui che mi ha insegnato la lingua di Cush.’<sup>700</sup> Le altre nazioni risposero allo stesso modo, e ciascuna designò il suo angelo. Ma Abramo disse: ‘Io scelgo nessun al-

<sup>697</sup> Ginzberg Vol. 2, pagg. 214-215.

<sup>698</sup> Questo è il numero delle nazioni nella tradizione ebraica. Cfr la Bibbia dei 70, i 70 nomi di Yahwe e di Meṭaṭron.

<sup>699</sup> Pronipote di Shem (*Šēm*), figlio di Noè e padre di Peleg.

<sup>700</sup> Nipote di Noè, e padre di *Nimrod*. La ‘Terra di Cush’ era identificata con l’Etiopia.

tro che Colui che parlò e il mondo fu. In Lui avrò fede, e così la mia discendenza per sempre.’ Da allora in poi Dio ha affidato ogni nazione alla cura del suo angelo, ma ha tenuto per sé Abramo e la sua discendenza”.

INDICE

## MICHELE E MOSÈ

Michele salva Mosè – si manifesta come il fuoco del rovelto ardente – condivide i dubbi di Mosè – con Gabriele causa la rovina degli egiziani nel Mar Rosso – uccide i maghi egiziani Janes e Jambres – i quattro arcangeli e la ripartizione delle tribù di Israele – significato del nome ‘Michele’ – morte di Mosè.

Secondo la leggenda, l’Arcangelo intervenne più volte nella vicenda di Mosè.

**Salva la vita a Mosè.** La Bibbia (Es 2:11 e segg.) narra che Mosè uccise un Egiziano che colpiva un Ebreo<sup>701</sup>, e ne nascose il cadavere, ma il Faraone lo venne a sapere e “cercò di mettere a morte Mosè” (Es 2:15), il quale fuggì nel paese di Madian<sup>702</sup> dove si stabilì per qualche tempo e prese moglie. La leggenda trasforma i due litiganti ebrei di Es 2:13-14 in due nobili fratelli<sup>703</sup> che si rivolgono al Faraone rivelandogli che non era suo nipote, come si riteneva; e il Faraone pronuncia una sentenza di

---

<sup>701</sup> Cfr. Filone, *Vita di Mosè* 1.8.44-45.

<sup>702</sup> Luogo desertico, a E dell’Egitto.

<sup>703</sup> *Dathan* e *Abiram*, personaggi biblici, i più acerrimi nemici di Mosè finché furono in vita, erano discendenti di Ruben. Alleati a Korah si ribellarono contro Mosè e Aronne. Il Signore, manifestatosi alla comunità, li condannò e, spalancatasi la terra sotto di loro, finirono vivi agli inferi con tutta la loro gente e la terra li ricoprì (Num 36). La leggenda si limita ad anticiparne l’entrata in scena. Filone non ne parla; secondo la sua versione il Faraone era consapevole che Mosè non aveva i suoi stessi amici e nemici, e questo incoraggiò i calunniatori a formulare un’enorme quantità di accuse contro Mosè, fino ad indurlo alla fuga. Per le fonti, invero numerose, v. Ginzberg Vol. V pagg. 405-406, n. 75.

morte contro Mosè da eseguirsi con la spada. Ma Dio – sollecitato dagli angeli – fa intervenire Michele: “Mosè sali sul patibolo, e una spada affilatissima lo colpì dieci volte al collo, ma sempre scivolò via, perché il suo collo era duro come l'avorio. E si verificò un miracolo ancora più grande. Dio mandò l'angelo Michele, nelle vesti di un boia, e l'aspetto del boia incaricato dal Faraone dell'esecuzione fu trasformato in quello di Mosè. Questo falso Mosè l'angelo uccise con la stessa spada”.

***Il rovetto ardente.***In Es 3:1 e segg., il Signore stesso parla a Mosè, affidandogli il compito di liberare gli Ebrei e condurli verso la terra promessa: “Ora Mosè stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian, e condusse il bestiame oltre il deserto e arrivò al monte di Dio, l'Oreb.<sup>2</sup>L'angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco in mezzo a un rovetto...<sup>4</sup>Il Signore vide che [Mosè] si era avvicinato per vedere e Dio lo chiamò dal rovetto e disse: ‘Mosè, Mosè!’. Rispose: ‘Eccomi!’.<sup>5</sup>Riprese: ‘Non avvicinarti! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa!’.<sup>6</sup>E disse: ‘Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe’ “. <sup>704</sup>

Nella leggenda, “Il fuoco che Mosè vedeva bruciare era l'apparizione dell'angelo Michele, disceso per precedere la

---

<sup>704</sup> La versione biblica sottolinea la presenza reale del Dio personale, nel momento della Sua manifestazione a Mosè, e nella storia precedente di Israele. La frase in Es 3:14 usualmente tradotta con “Io sono colui che sono” contiene una forma verbale rendibile col tempo passato, presente o futuro, ad affermare la propria natura superiore al tempo e sempre presente.

stessa Šekinah [=allo scopo di preparare la manifestazione di Dio]. Dio desiderava parlare a Mosè, che non intendeva interrompere il lavoro assegnatogli, perciò Dio lo mise all'erta con il miracoloso fenomeno del roveto ardente”<sup>705</sup>.

L' Arcangelo sembra condividere i dubbi di Mosè sulla proprie possibilità di riuscita, opponendo la voce del buon senso comu-

---

<sup>705</sup> I rabbini hanno scoperto una quantità di significati in questo episodio.

“C'erano buone ragioni per scegliere il cespuglio spinoso come recipiente di una teofania. Era puro, perché i pagani non potevano usarlo per fare idoli. La scelta di Dio di dimorare nel rachitico cespuglio di spine faceva sapere a Mosè che [Dio]soffriva insieme a Israele. Inoltre a Mosè fu insegnato che non c'è nulla in natura, nemmeno l'insignificante cespuglio spinoso, che possa esistere senza la presenza della Šekinah. Inoltre, il cespuglio spinoso può essere preso come simbolo per Israele sotto diversi aspetti. Come il roveto è la più umile di tutte le specie di alberi, così la condizione d'Israele nell'esilio è la più bassa in confronto a quella di tutte le altre nazioni, ma come il roveto spinoso non lascia andare alcun uccello che si posa su di esso senza lacerarne le ali, così saranno punite le nazioni che avranno soggiogato Israele. Inoltre, come la siepe del giardino è fatta di rovi, così Israele forma una siepe per il mondo, il giardino di Dio, perché senza Israele il mondo non poteva durare. Inoltre, come il roveto porta spine e rose allo stesso modo, così Israele ha membri pii ed empi, e come il roveto richiede molta acqua per crescere, così Israele può prosperare solo attraverso la Torah, l'acqua celeste. E il roveto, la cui foglia consiste di cinque foglietti, doveva indicare a Mosè che Dio aveva deciso di redimere Israele solo per amore dei meriti di cinque uomini pii, Abramo, Isacco, Giacobbe, Aronne e Mosè. La somma dei numeri rappresentati dalle lettere che compongono la parola ebraica per roveto, *Seneh*, vale centoventi, per far capire che Mosè sarebbe giunto all'età di centoventi anni, e che la Šekinah si sarebbe riposata sul monte Horeb per cento e venti giorni. Infine, per dare a Mosè un esempio della Sua modestia, Dio discese dal più alto dei cieli e gli parlò da un umile roveto, invece che dalla cima di

ne: “Signore del mondo, è forse tua intenzione distruggere il genere umano? La [tua] benedizione può prevalere solo se maschio e femmina si uniscono, eppure hai ordinato a Mosè di separarsi da sua moglie”. Come in molti altri passi rabbinici e testi apocrifi, Dio è descritto come un sovrano illuminato che lascia spazio alle proteste dei sudditi, alle osservazioni dei ministri.<sup>706</sup> Dio risponde: “Mosè ha generato figli, ha fatto la sua parte nei confronti del mondo. Ora desidero che si unisca alla Šekinah, in modo che essa possa scendere sulla terra per il suo bene”.<sup>707</sup>

---

un'alta montagna o di di un maestoso albero di cedro" (Ginzberg, Vol. 2, pagg. 303-304).

<sup>706</sup> L'elevazione di Michele a primo ministro della corte celeste avvenne anche in ambito cristiano; cfr. l'omelia di Teodosio, arcivescovo di Alessandria, in onore di S. Michele (VI sec.): “Dio è come un governatore che elegge fra il suo seguito un amico perché la compagnia di cui quest'ultimo fa parte è assai numerosa. Questo amico affianca il governatore, sollevandolo dai tanti problemi di questo mondo pieno di guai e d'afflizioni, e come un nobile ha libertà di parola di fronte a lui”.

<sup>707</sup> Questo passo ha certamente un'impronta mistico-esoterica, come l'intervento dell'angelo *Zagzagel* al momento della morte di Mosè. *Šekinah* denota la presenza di Dio; talvolta intesa come Dio stesso 'in persona', ma spesso come distinta. Il termine è di genere femminile, e la risposta di Dio sembra alludere a questo aspetto. L' 'unione con la Šekinah' dovrebbe intendersi prudentemente come l'adesione della volontà umana a quella divina; andando oltre alla vicenda individuale di Mosè, dovrebbe alludere alla unione con Dio di tutta la comunità attraverso la Torah; ma, intesa in senso esoterico, si confronta con l'opinione attribuita a Michele, orientata alla conservazione del mondo materiale. La volontà di conservarlo con la procreazione non è sufficiente alla realizzazione del disegno divino (questo è il significato di base), e l'unione con la Šekinah è il fine superiore cui Dio ha destinato l'uomo.

***Michele e Gabriele contro gli Egiziani.*** La leggenda si dilunga sul coinvolgimento di Samael e *Uzza*, l'angelo tutore dell'Egitto<sup>708</sup>, che vorrebbe far ritornare gli ebrei in Egitto, subito dopo il passaggio del Mar Rosso<sup>709</sup>. *Uzza* sollevò obiezioni contro la liberazione degli ebrei perché avrebbe contraddetto una precedente decisione di Dio stesso in merito alla durata della loro permanenza in Egitto. In questa occasione Michele non disse parola, ma fu Dio stesso a prender le parti di Israele.<sup>710</sup> Dopo il passaggio del Mar Rosso, *Uzza* chiese clemenza per gli egiziani, e Dio spiegò le sue ragioni alla “famiglia celeste” che approvò le Sue decisioni. *Uzza* implorò la misericordia di Dio che stava per acconsentire, ma a questo punto Michele invia Gabriele, che riferisce a Dio come gli Egiziani abbiano crudelmente ucciso un fanciullo ebreo, e allora “Dio si allontanò dal Suo attributo di misericordia” e decise di affogare gli

---

<sup>708</sup> ‘*Uzzah*, ‘*Azzah* e ‘*Aza’el* in 3 En 4:6 si oppongono all’elevazione di Enoch-Metaṭron; gli stessi, in 5:9, hanno insegnato stregonerie agli uomini.

<sup>709</sup> Ginzberg Vol. 3, 1911, pagg. 17-25.

<sup>710</sup> L’Arcangelo non si oppone alle argomentazioni di *Uzza*, perché questi diceva il vero. La difesa di Israele – secondo alcune fonti – non è incondizionata; allo stesso modo, in *Ruth Rabbah (Introduzione, 2)* Dio risponde al silenzio di Michele in questi termini: “Te ne stai in silenzio e non arringhi in favore dei Miei figli?... Io parlerò [agli angeli accusatori di Israele] a sostegno della loro [degli Ebrei] rettitudine e li salverò”; v. W. Lueken, *cit.*, pag. 21, e anche 3En 48A:9. La ‘rettitudine’ consisteva nell’accettazione della Torah: “hai stabilito il Mio mondo perché hai accettato la Mia legge; se non l’avessi accettata, avrei ristabilito il mondo per il vuoto e il disordine”. Il pensiero rabbinico vedeva nella Torah il completamento e il senso stesso dell’intera Creazione.

egiziani nel mare, cominciando da Uzza<sup>711</sup>; lo stesso accadde a Rahab, l'angelo del mare, che era interceduto a favore degli egiziani. In questo episodio, le parti sono invertite rispetto al solito.<sup>712</sup>

*Uccide Jannes e Jambres.* I due *arcistregoni* egiziani<sup>713</sup> si fabbricarono ali per giungere al cielo, con l'intenzione di precipitare i 'luogotenenti' di Dio nel mare.<sup>714</sup> Gli angeli e Gabriele in particolare si rivolsero a Dio, che inviò Michele. L'arcangelo li afferrò per le ciocche dei loro capelli, e li frantumò contro la superficie dell'acqua.

---

<sup>711</sup> L'angelo Uzza, o Uzzah, non è menzionato nella Bibbia; vi compare un omonimo, un israelita che accese l'ira divina per aver toccato l'Arca dell'Alleanza (2Sam 6:1-8 ; 1Cr 13:7-11). Invece *Rahab* è citato più volte (Ps. 88:11 ; Is 51:9-10 ; Gb 26:12) come una sorta di mostro marino.

*Uzzah, Azzah, e Aza'el* sono nominati in 3 Enoch come angeli accusatori di Israele.

<sup>712</sup> Sembra che questo racconto intenda attenuare l'immagine di un Dio spietato che trapela dal Pentateuco, indagandone le ragioni e asseggando una parte importante agli angeli. Il giudizio saggio di Dio cancella l'idea di una volontà arbitraria.

<sup>713</sup> I maghi che avversarono Mosè con i loro prodigi non hanno nome nell'A.T. I nomi *Jannes* e *Jambres* compaiono in 2Tm 3:8. Secondo le leggende del Ginzberg, sarebbero figli di Balaam (Vol. 2, pag. 283, e dopo). Un *Libro di Jannes e Jambres* apocrifo fu composto nel I – III sec. d.C., probabilmente in Egitto; tra i testi non canonici secondo il 'decreto gelasiano' *de recipiendis et non recipiendis Scripturis* vi è la *Poenitentia Jannes et Mambre*. Sono citati pure nel quinto capitolo dell'apocrifo *Vangelo di Nicodemo*, da Plinio, Origene, e furono soggetto di molti racconti leggendari a partire dalla tarda antichità.

<sup>714</sup> Vol. 3 pagg. 28-29.

***Aiuta Mosè a compiere il sacrificio sul Sinai.***<sup>715</sup> Il mattino del giorno in cui Dio si rivelò sul Sinai consegnando a Mosè le tavole della Legge, "Mosè eresse un altare sul monte Sinai, e anche dodici colonne memoriali, una per ogni tribù, e poi comandò loro di portare i tori, in olocausto e offerta di pace. Il sangue di questi animali fu poi separato esattamente in due parti uguali. In ciò fu assistito dall'angelo Michele, che guidò la mano di Mosè..." Dio poi comandò "Cospargi la metà del sangue sul popolo, come segno che non baratteranno la Mia gloria con gli idoli degli altri popoli; e cospargi l'altra metà sull'altare, come segno che non li cambierò con qualsiasi altra nazione". Il patto è descritto come un accordo tra pari; cfr. *Ruth Rabbah*, Petichta, a proposito delle ragioni che Dio oppone agli accusatori di Israele.<sup>716</sup>

***Divisione delle tribù di Israele.***<sup>717</sup> Dopo l'uscita dall'Egitto, Dio stesso provvide a far ripartire tutto Israele fra le quattro tribù di Ruben, Giuda, Dan ed Efraim. Egli apparve sul Sinai a

---

<sup>715</sup> *Ibid.* pagg. 88-89. Si riferisce a Es 24:4-7, "Mosè scrisse tutte le parole del Signore, poi si alzò di buon mattino e costruì un altare ai piedi del monte, con dodici stele per le dodici tribù d'Israele. <sup>5</sup>Incaricò alcuni giovani tra gli Israeliti di offrire olocausti e di sacrificare giovenchi come sacrifici di comunione, per il Signore. <sup>6</sup>Mosè prese la metà del sangue e la mise in tanti catini e ne versò l'altra metà sull'altare. <sup>7</sup>Quindi prese il libro dell'alleanza e lo lesse alla presenza del popolo. Dissero: «Quanto il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo eseguiremo!». Allora Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: «Ecco il sangue dell'alleanza, che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole!»."

<sup>716</sup> Lueken, *cit.*, pag. 21.

<sup>717</sup> Pagg. 230 e segg.

tutto Israele circondato da ventiduemila angeli schierati in gruppi, che avevano ognuno il proprio standardo, per cui anche gli israeliti desiderarono essere ordinati in schiere con la propria insegna; e Dio soddisfece questo loro desiderio. La suddivisione delle tribù di Israele non è arbitraria o accidentale, dato che si accorda al disegno divino stabilito per il Cielo. Il trono celeste è circondato dai quattro angeli Michele alla destra, Gabriele di fronte, Uriele alla sinistra, e Raffaele dietro, cui corrispondono Ruben, Giuda, Dan ed Efraim nell'ordine.<sup>718</sup> In altri luoghi, i posti di Uriele e Gabriele sono invertiti.<sup>719</sup>

**Spiegazione del nome 'Michele'.** Contestualmente la leggenda offre una spiegazione del nome 'Michele'. "*Michael* ha ottenuto il suo nome, 'Che è simile a Dio', avendo esclamato durante il passaggio di Israele attraverso il Mar Rosso, 'Chi è simile a Te, o Signore, tra gli dèi?' e fece una cosa simile<sup>720</sup> quan-

---

<sup>718</sup> In Num 2 è descritto con precisione l'ordine di marcia delle forze israelite dopo l'esodo. In particolare, "Gli Israeliti agirono secondo gli ordini che il Signore aveva dato a Mosè; così si accampavano secondo le loro insegne e così si mettevano in marcia, ciascuno secondo la sua famiglia e secondo il casato dei suoi padri" al v. 34. La relazione con la disposizione degli angeli intorno al trono celeste è evidentemente un'aggiunta della tradizione leggendaria.

Secondo tradizioni rabbiniche medievali (v. Ginzberg, Vol. VI (1928) pag. 82 n. 443, le insegne erano: il Leone per Giuda, l'Uomo per Ruben, il Serpente per Dan, il Pesce per Efraim, ma vi sono varianti; lo stesso G. riprende l'argomento più in dettaglio nelle pagg. 237-38.

<sup>719</sup> P. es. nella ben nota preghiera serale. V. anche Charlesworth Vol. 1 pag. 271 n. 'h'.

<sup>720</sup> Non è chiaro il soggetto nel testo di Ginzberg (pag. 231). In *Bamidbar Rabbah* 2:21 – che è una delle fonti del G.- troviamo "Perché si chiama

do Mosè completò la Torah, dicendo: ‘Non c’è nessuno come il Dio di Jeshurun.’” [*Jeshurun*: altro nome per Israele]. Generalmente מִי כֵאל , *Mī kā’ēl* , è inteso come una domanda retorica (in lat., *Quis ut Deus?*), ma apparentemente il testo del Ginzberg farebbe eccezione. Comunque sulla bandiera di Ruben sarebbe stato scritto “Ascolta Israele, il Signore nostro Dio è l’unico Dio”, per cui il posto di Ruben con il suo stendardo alla destra del santuario corrispondeva esattamente al posto di Michele alla destra del trono celeste. L’*aggadah* riconosce in Michele il simbolo del culto all’unico Dio, quello di Israele.

***In morte di Mosè.***<sup>721</sup> Il racconto leggendario richiama alla lontana il Testamento di Abramo, dato che sia Mosè sia Abramo vi sono descritti come riluttanti a morire, ma ne differisce notevolmente nel carattere attribuito ai due attori: entrambi ostinatissimi, ma l’uno – Abramo – alla ricerca di una via di scampo,

---

Mikhael? Quando Israele attraversò il mare, Mosè proruppe in un canto: ‘Chi è come te [mikhmokha]’ (Esodo 15:11). Quando concluse la Torah, disse: ‘Yeshurun [=Israele], non c’è nessuno come Dio [ein kael]’ (Deuteronomio 33:26). Mi khamokha, ein kael, cioè Mikhael’. Il soggetto è Mosè, ma Michele era suo insegnante.

Il simbolo espresso nel *midrash* è che Michele racchiude la vita di Mosè, ovvero il senso della stessa *Torah*. Sembra contrapporsi a Ap 1:8, “Io sono l’Alfa e l’Omega, dice il Signore Dio, Colui che è, che era e che viene, l’Onnipotente” e 21:6, “Poi mi disse. È compiuto, Io sono l’Alfa e l’Omega”, 22:13, “Io sono l’Alfa e l’Omega, il Primo e l’Ultimo, il principio e la fine”. In parte almeno del pensiero rabbinico, Michele è funzionalmente equivalente al Cristo, e non stupisce la tendenza – presente in alcuni settori del protestantesimo, più incline a raccogliere suggestioni ebraiche – a vedere in Michele il Cristo pre-mondano.

<sup>721</sup> Vol. 3 pagg. 449 e segg.

o almeno di una dilazione, che alla fine gli permette di avere una morte la più dolce possibile; l'altro aggressivo, conscio della propria forza e per niente intimorito di fronte a Samael, che Dio gli invia per averne l'anima. Questo racconto probabilmente riprende l'apocrifa *Ascensione di Mosè*, della quale avrebbe fatto parte il contrasto tra Michele e il Diavolo citato nell'Epistola di Giuda.

Secondo la sintesi offerta dal Ginzberg, al termine della cerimonia nella quale Mosè insediò Giosuè come suo successore, non appena questi ebbe pronunciato il suo discorso, una voce dal cielo rivelò a Mosè che gli restavano solo cinque ore di vita (a differenza del Test. di Abramo, dove Michele è inviato come angelo della morte); quando gli restano quattro ore, comincia a implorare Dio, il quale però risponde che accondiscendere alla sua richiesta di prolungargli la vita sarebbe stato contrario alla Sua decisione, ma gli permette di vedere la terra promessa e la sua storia passata e futura dal monte Nebo (o Abarim, Hor, Pisgah). Anche a Mosè è concesso di salire fino al più alto cielo: "Mosè si rivolse al Trono della Misericordia e vide Dio costruire il Tempio dei gioielli e delle perle, mentre tra le gemme e perle scintillavano lo splendore della Šekinah, più luminoso di tutti i gioielli. E in questo Tempio egli vide il Messia, figlio di Davide, e Aronne, suo fratello...". A Mosè Dio stesso rivela il Suo *Grande Nome* e gli è concesso di parlare con il Messia. Respinte le ulteriori insistenze di Mosè – ritornato al mondo terreno – e restandogli solo due ore di vita (la metodica scansione dei tempi raffigura l'immutabilità del decreto divino), Sa-

mael l'avversario comincia a gioire: "Il malvagio Samael, capo degli spiriti maligni, aveva atteso con ansia il momento della morte di Mosè, perché sperava di prendere la sua anima come quella di tutti gli altri mortali, e diceva continuamente: 'Quando sarà vicino il momento, quando Michele piangerà e io trionferò?' Quando ora mancavano solo due ore alla morte di Mosè, Michele, l'angelo custode d'Israele cominciò a piangere<sup>722</sup> e Samael esultò, perché ora il momento che aveva atteso così a lungo era molto vicino. Ma Michele disse a Samael: ' Non rallegrarti contro di me, mio nemico: quando cadrò, mi rialzerò; quando io giacerò nelle tenebre, il Signore sarà per me una luce. Sono caduto a causa della morte di Mosè, risorgerò per mezzo di Giosuè, quando vincerà i trentun re della Palestina. Anche se mi trovo nell'oscurità a causa della distruzione del primo e del secondo Tempio, il Signore sarà la mia luce nel giorno del Messia". Mosè insiste ancora<sup>723</sup>, ma – a differenza di

---

<sup>722</sup> Così anche nel Test. di Abramo.

<sup>723</sup> In questa fase della narrazione, l'insistenza inutile di Mosè è simile a quella di Abramo nel 'Testamento'. Non è chiaro quale possa essere lo scopo di questo genere di narrazione, che sembra esaltare la debolezza d'animo dei padri dell'ebraismo. Forse il senso sta proprio nel sottolineare come la loro grandezza dipenda essenzialmente dall'essere stati scelti da Dio stesso ai fini del compimento del proprio disegno: per il resto, sarebbero stati uomini timorosi della morte come ogni altro. L'inserimento di Samael e Michele non sembra omogeneo alla vicenda della lotta contro la morte, a meno di intendere la morte di Mosè in senso simbolico, come alludente all'insuccesso dello stesso Israele, che non si è rivelato capace (fino ad allora) di entrare nel regno messianico, come Mosè non entrò nella terra promessa, forse per aver voluto forzare la stessa volontà divina con le insurrezioni? Sia la leggenda sulla morte di Mosè sia gli eventi storici potevano indurre a riflettere

Abramo – nell'imminenza della morte svolge ancora una parte attiva, con la propria benedizione, con la proclamazione della Torah<sup>724</sup> e istruendo Giosuè, al quale avrebbe trasmesso il Nome Ineffabile. Giunto il momento di raccogliere l'anima, Dio prima incaricò Gabriele, che non si sentì capace di eseguire il comando, poi Michele che ricusò per gli stessi motivi adottati da Gabriele, poi *Zagzagel* con lo stesso esito; infine si presentò Samael, che ottenne da Dio il permesso, ma viene cacciato da Mosè e, spaventato, ritorna da Dio.<sup>725</sup>

infine, Dio stesso scende a raccogliere l'anima di Mosè accompagnato dai tre angeli Michele, Gabriele e *Zagzagel*<sup>726</sup>;

---

sull'inanità dell'azione e della volontà umane, ed entrambi manifestano qualcosa di incompiuto nella vita di un singolo in un caso, nella vita collettiva nell'altro. Estrarre dall'intera leggenda un significato univoco probabilmente è impossibile, essendovi confluiti elementi eterogenei: invenzione letteraria, filosofia ebraica, affermazione della continuità della nazione nella fede ecc.

<sup>724</sup> “Dio ha offerto la Torah non solo a Israele, ma a tutte le nazioni della terra. Queste, però, non hanno voluto accettarla, da qui la Sua ira contro di loro, e il Suo speciale amore per Israele”, vol. 3 pag. 454.

<sup>725</sup> Anche nel Test. di Abramo Michele si dichiara incapace di raccogliere l'anima del patriarca. In molti luoghi della tradizione extra-biblica e nella stessa Bibbia (Gen 32:23-32) gli angeli non prevalgono sull'uomo.

<sup>726</sup> *Dev. R.* 11:26. *Zagzagel* appare in vari *midrashim* che trattano la relazione tra Mosè e gli angeli, specialmente nel contesto della rivelazione della Torah. Una di queste storie racconta che quando Mosè salì sul Monte Sinai, gli angeli si opposero alla trasmissione della Torah agli esseri umani. In alcune versioni, funge da mediatore tra gli angeli e Mosè, trasmettendogli la saggezza divina. In alcuni testi mistici, *Zagzagel* è associato a ruoli di illuminazione e sapienza. Alcuni cabalisti associano il ruolo di *Zagzagel* a quello di un angelo che facilita la comprensione

l'idea che Dio stesso scenda per raccogliere l'anima di una persona giusta è particolarmente significativa e riflette una concezione profondamente intima del rapporto tra Dio e i giusti nell'ebraismo. Questa nozione è presente nei testi apocrifi e midrashici, dove la vicinanza di Dio con i patriarchi e i profeti è enfatizzata in maniera unica. Nell'ebraismo, specialmente nella tradizione rabbinica e mistica, si ritiene che la morte dei giusti sia un evento sacro, accompagnato da una particolare cura divina.<sup>727</sup> La presenza di Dio al momento della morte rappresenta un passaggio pacifico e dignitoso verso l'aldilà, riconoscendo il valore della vita virtuosa.<sup>728</sup>

---

esoterica della Torah. Nella raccolta del Ginzberg, è l'angelo che avrebbe insegnato a Mosè il Nome Ineffabile (Vol. 3, pagg. 419, 438, dove è definito "scriba degli angeli").

<sup>727</sup> In diversi testi anche di ispirazione cristiana gli angeli sono inviati per assistere il morente, ma la discesa di Dio in persona è narrata altrove – per quanto mi risulta – solo nel *Testamento di Isacco*.

<sup>728</sup> Il racconto della dipartita di Mosè reso dal Ginzberg è alquanto elaborato e prolisso, e l'anima di Mosè dialogando con Dio continua a manifestare il desiderio di non abbandonare il corpo. L'anima è descritta come separata dalla coscienza di Mosè, che a sua volta dialoga con lei, fino a quando le consente di abbandonare il corpo.

La motivazione addotta dall'anima per non lasciare Mosè è "poiché al contrario dei due angeli Azza e Azazel che quando discesero dal cielo alla terra, corrupero il loro modo di vivere [degli uomini] e amarono le figlie della terra, così che per punizione Tu li suspendesti tra cielo e terra, il figlio di Amram [Mosè], una creatura di carne e sangue, dal giorno che ti sei rivelato dal roveto di spine in poi, ha vissuto separato da sua moglie", sottolineando in tal modo l'estrema virtù di Mosè.

La leggenda medievale – diversamente da quanto riportato da alcune fonti<sup>729</sup> - non fa cenno alcuno ad una contesa per il possesso del corpo di Mosè tra l’Arcangelo Michele e il diavolo.

[INDICE](#)

---

<sup>729</sup> Gd 1:9; Origene, *De principiis* 3.2.1. In effetti, nel Pentateuco non vi sono passi che, per quanto possano essere rielaborati, giustifichino un racconto centrato su una disputa per il corpo di Mosè; all’opposto, Deut 34:6 afferma che fu sepolto da Dio stesso, e così la leggenda: “Dio seppellì il corpo di Mosè in un posto che rimase sconosciuto perfino allo stesso Mosè”, Vol. 3 pag. 473. In sostanza, le circostanze della morte di Mosè sono ignote anche nella Scrittura, salvo il luogo dove sarebbe avvenuta. Tuttavia, una leggenda, anzi un testo scritto sulla contesa per il corpo doveva pur avere qualche base per essere citato nell’Epistola di Giuda. Una spiegazione potrebbe essere fornita da Clemente Alessandrino, che in *Stromata* 6.15 afferma: “alcuni guardano al corpo delle Scritture, le espressioni e i nomi come al corpo di Mosè; mentre altri vedono attraverso i pensieri e ciò che è significato dai nomi, cercando il Mosè che è con gli angeli” con evidente riferimento alle componenti *essoterica* ed *esoterica* delle Scritture; il passo suggerisce che il *corpo di Mosè* sia da intendersi come la lettera della legge mosaica, la cui osservanza era ciò che caratterizzava – almeno in linea di principio – la nazione giudaica stessa. Michele contende al diavolo la sopravvivenza stessa della nazione. In quest’ottica, che non era certo propria del solo Clemente, l’interpretazione allegorica del ‘corpo di Mosè’ è perfettamente lecita, anzi doveva essere alquanto condivisa, e verosimilmente ben presente all’autore dell’*Ascensione di Mosè*. Sia Giuda sia Origene non sembrano appoggiare questa interpretazione allegorica, peraltro poco diffusa, ma il passo di Origene si riferisce alle *potenze in conflitto tra di loro* ed è evidente che lo scopo è illustrare – attraverso esempi tratti dalla Bibbia in cui le forze sono personificate, alla maniera degli Antichi – il significato cosmico dei contrasti.

## MICHELE E GIOSUÈ

Appare a Giosuè davanti a Gerico – divergenze dalla Scrittura.

In Gs 5:13-15 leggiamo “<sup>13</sup>Mentre Giosuè era presso Gerico, alzò gli occhi ed ecco, vide un uomo in piedi davanti a sé che aveva in mano una spada sguainata. Giosuè si diresse verso di lui e gli chiese: «Tu sei per noi o per i nostri avversari?». <sup>14</sup>Rispose: «No, io sono il capo dell'esercito del Signore. Giungo proprio ora». Allora Giosuè cadde con la faccia a terra, si prostrò e gli disse: «Che dice il mio signore al suo servo?». <sup>15</sup>Rispose il capo dell'esercito del Signore a Giosuè: «Togliti i sandali dai tuoi piedi, perché il luogo sul quale tu stai è santo». Giosuè così fece”.<sup>730</sup> Questo passo richiama, per la richiesta fat-

---

<sup>730</sup> In questo passo fondamentale, per la prima volta fa la sua apparizione il “Capo dell'esercito del Signore” che le tradizioni ebraica e cristiana identificheranno nell'Arcangelo Michele. I tre vv. sembrano costituire un inciso, non avendo alcuna relazione evidente né con le vicende precedenti né con le seguenti. Il libro di Giosuè sarebbe stato composto durante l'esilio babilonese intorno al 550 a.C. (v. *Britannica* on line). I capp. iniziali fino al dodicesimo compreso apparterebbero essenzialmente al filone *elohista*, ma i vv. 5:13-14 sarebbero ascrivibili alla tradizione *yahwista* (v. *Encyclopedia of the Bible* on line; ma A. Weiser 1961-68, citato nel sopraddetto articolo 'on line', non fa menzione dei due vv. nominati). G. von Rad (*Old Testament Theology vol. 1*, 1962-73) – anch'egli citato nello stesso articolo – svolge un'analisi affatto differente, centrata sulla glorificazione degli atti di Yahweh attraverso la conquista della Terra che a Israele era stata promessa: “When Israel spoke of the granting of the land of Canaan, what she said was far from being merely the recollection of a great past-it was rather an avowal of Jahweh which every age had to reformulate in its own way” (pag. 303 dell'ed. Inglese, 1962); cfr. *Britannica*: “The original conquest of the

ta a Giosuè, la teofania del rovetto ardente,<sup>731</sup> dove la stessa ingiunzione di togliersi i sandali fu fatta a Mosè; è chiaro l'intento di presentare Giosuè (che di Mosè era il successore) come un profeta con la stessa autorità di Mosè, e di paragonare il passaggio del Giordano e la conquista di Canaan al passaggio del Mar Rosso<sup>732</sup>, associando la promessa fatta a Mosè con la sua realizzazione.

---

Promised Land is told with great zeal, and the historian repeatedly emphasizes the help of Yahweh in the conquest”.

Questo è l'unico passo del *Tanakh* nel quale compare l'espressione “Capo dell'esercito del Signore”. L'attribuzione a Michele di questa carica – riconoscibile nell' Apocalisse di Giovanni, e generalmente accolta nelle tradizioni ebraiche e cristiane - dovrebbe essere fatta risalire sia a Daniele, sia alla *Guerra* rinvenuta a Qumrân. Questa figura nasce dalla concomitanza di un insieme di fattori: la presa di coscienza di essere portatori di un compito speciale, strettamente connessa a quella di essere in conflitto con le altre nazioni, l'idea di essere particolarmente tutelati da potenze celesti (Michele e Gabriele in particolare), che sono distinte da Yahweh e trasse forza all'epoca delle 'guerra santa' contro i seleucidi. Questo aspetto 'militare' è stato sviluppato in epoca medioevale nel cristianesimo occidentale e anche orientale, dove però Michele era rappresentato piuttosto come un altissimo dignitario, un primo ministro.

<sup>731</sup> In qualche passo della Bibbia troviamo teofanie nelle quali, in base alla lettera del testo, non è chiaro se si tratti del Signore o di un suo angelo; in particolare, oltre all'episodio sotto esame, la lotta tra Giacobbe e l'angelo così come è descritta nel Genesi. Il 'Capo degli eserciti del Signore' potrebbe benissimo designare il Signore stesso, dato il comportamento richiesto a Giosuè e l'evidente affinità con la teofania del rovetto ardente. Forse la Scrittura intende talvolta sottolineare come la manifestazione di Dio 'quale è' sia insopportabile per l'uomo, e debba aver luogo attraverso un mediatore, ma su questo punto l'ebraismo non mantenne un atteggiamento costante.

Dio come ‘Signore degli Eserciti’ (*Yahweh šēbā’ōt* , *Yahweh Elōhē šēbā’ōt*, *Dominus Deus sabaoth*) appare in 1Sam, ca. sessanta volte in Isaia, più di un centinaio di volte in Geremia, diciotto nei Salmi ecc.; l’associazione della parola *Sabaoth* alla divinità era così forte durante l’epoca del II Tempio da penetrare nell’immaginario del sincretismo popolare del mondo ellenistico diventando oggetto di invocazioni ed evocazioni. Per alcuni gnostici Sabaoth era figlio di Ialdabaoth, o Ialdabaoth stesso. L’identificazione di un carattere divino nell’Arcangelo Michele è il fattore costitutivo prevalente della personalità a questi attribuita durante l’era del II Tempio, accolta dalla leggenda e dai rabbini.

Nel racconto riportato dal Ginzberg<sup>733</sup>, l’angelo non si presenta come il ‘Capo degli eserciti’ ma ammonisce Giosuè e gli promette aiuto: “Poiché il popolo era nella necessità di provvedere alle proprie necessità quotidiane, divenne negligente nello studio della Torah. Pertanto, l’angelo ammonì Giosuè di togliersi le scarpe dai piedi, perché doveva piangere per il declino dello studio della Torah...L’angelo rimproverò Giosuè in particolare per aver permesso che i preparativi per la guerra interferissero con lo studio della Torah e con il servizio rituale. Trascurare quest’ultimo potrebbe essere un peccato veniale, ma tra-

---

<sup>732</sup> “Thus recent investigation suggests that at Gilgal [presso Gerico] in particular there was a conquest festival at which, curiously enough, the crossing of the Jordan and the crossing of the Red Sea were celebrated together. The individual stories in Josh. II-IX originally attached aetio-logically to this sanctuary...” in G. von Rad, cit. pag. 297.

<sup>733</sup> *The Legends of the Jews*, Vol. 4.

scurare il primo è degno di una punizione adeguata [è evidente l'impronta farisaica di questa posizione]. Allo stesso tempo, l'angelo assicurò a Giosuè che era venuto ad aiutarlo, e lo supplicò Giosuè che non lo abbandonasse, come [accadde a] Mosè, che aveva rifiutato i buoni uffici dell'angelo.<sup>734</sup> Colui che parlò a Giosuè non era altri che l'arcangelo Michele".<sup>735</sup>

In questa versione la leggenda sostituisce al comandante militare il custode dell'ortodossia nella forma della conservazione della Legge, peraltro in perfetta coerenza con la funzione principale di Michele nel periodo successivo alla distruzione del II Tempio, e parallelamente a quanto avvenne in ambito cristiano. Si noti il particolare per cui nella Bibbia si afferma che Giosuè si trova in un luogo sacro, mentre nella leggenda deve togliersi i calzari in segno di contrizione e penitenza.<sup>736</sup> [INDICE](#)

<sup>734</sup> Ginzberg, Vol. VI (1928), pag. 173 n. 20.

<sup>735</sup> *Ibid.* n. 21.

<sup>736</sup> Pur non essendo in contraddizione con la lettera del racconto biblico, la discrepanza con quello nell'intendere l'episodio merita un'indagine sulle ragioni alla sua origine. La Scrittura parla di un'Israele all'attacco, alla conquista di territori. La leggenda / commento fa parte della lunghissima serie di riferimenti a peccati, mancanze, inosservanze della Legge che è il *leitmotiv* della mentalità giudaica dopo i fatti del I – II secolo d.C. Può trattarsi di una riconversione dell'attenzione, degli scopi, della visione del mondo e di se stessi collettivi dopo il drastico ridimensionamento conseguente al disastro, ma potrebbe esservi anche la necessità di apparire dimessi. La nazione era minacciata sia dal cristianesimo, verso il quale molti furono attratti, sia dallo stato romano, tollerante verso tutti i culti che non ne mettersero in discussione l'autorità, ma proprio per questo ideologicamente estraneo alla mentalità giudaica. Le guide morali e religiose dovevano essersi rese conto della necessità di mantenere la fedeltà alla tradizione e alla Legge, evitando tutto ciò

## MICHELE ED ESTER

Breve riassunto della vicenda – interventi di Michele e Gabriele – Michele svela ad Assuero il complotto di Aman.

Secondo la Bibbia, *Aman*, primo ministro del re persiano Assuero<sup>737</sup>, si adoperò per sterminare tutti gli ebrei, come vendetta per il rifiuto opposto da uno di loro, Mardocheo, un funzionario di corte che il re apprezzava per aver sventato un complotto ai suoi danni, di prostrarsi davanti a lui, come avrebbe fatto ogni ebreo. Il ministro ottenne inizialmente dal re un editto che comandava lo sterminio di tutti gli ebrei, ma il complotto fu sventato dalla regina Ester, anch'essa ebrea. Il re fece giustiziare Aman ed emanò un secondo decreto che autorizzava gli ebrei a difendersi con ogni mezzo da chi tentasse di far loro del male.

Secondo la leggenda<sup>738</sup>, “Benché il piano di Aman fosse astuto, la vendetta degli Ebrei non fu da meno, perché essi trovarono un difensore nell’Arcangelo Michele<sup>739</sup>...egli parlò così

---

che avrebbe potuto sembrare una minaccia all'autorità politica, il che implicava un tono moderato e l'accettazione di fatto della situazione esistente. Si tenga presente che 'Michele' spesso è nome collettivo dei maestri di Israele, in quanto difensore della fede.

<sup>737</sup> *Achashverosh*; probabilmente, Serse I (*Britannica, Jewish Encyclopedia, Jewish Virtual Library, Wikipedia...*); tuttavia, fonti antiche (tra cui i LXX e Giuseppe Flavio) lo identificarono in Artaserse I, suo figlio.

<sup>738</sup> Ginzberg Vol. 4.

<sup>739</sup> Nel *Libro di Ester*, Dio non opera. La vicenda si svolge sul piano terreno nel testo masoretico, ma le integrazioni greche assegnano a Dio un ruolo importante. Fanno parte delle aggiunte il sogno e la preghiera di Mardocheo, e la preghiera di Ester; quando Ester si presenta ad Assue-

al Signore: ‘O Signore del mondo! Tu sai bene che gli Ebrei non sono accusati di idolatria, né di condotta immorale, né di spargimento di sangue; sono accusati solo di osservare la Tua Torah.’ Dio lo rassicurò: ‘Come tu vivi, io non li ho abbandonati, io non li abbandonerò’ “. In Ester Dio sembra assente, e tutta l’azione si svolge tra Ester, Mardocheo, Aman e Assuero, in modo che tutto il merito spetta anzitutto a Ester e secondariamente a Mardocheo. Sia le integrazioni apocriefe del testo sia la leggenda tendono a riempire questo vuoto.

Dio fa intervenire Michele e Gabriele per trasmettere i messaggi tra Ester e Mardocheo. La preghiera che Ester, sapendo di essere in pericolo, rivolge a Dio confidando nel Suo aiuto (che vien dato facendo intervenire tre angeli) è un’eco di quella riportata nelle aggiunte apocriefe; anche il racconto del suo colloquio col re, nel quale appare estremamente debole, segue le integrazioni. Infatti Michele deve intervenire per condurla vicino al re; a questo punto Assuero promette che soddisferà ciò che ella gli chiederà, fosse pure metà del regno (Est 5:2-3), eccetto la ricostruzione del Tempio; precisazione questa mancante sia nel masoretico che nelle aggiunte.

Di nuovo Dio interviene su preghiera di Mosè, quando Aman prepara l’esecuzione di Mardocheo: “Da questo momento in poi Assuero non ebbe pace, il sonno fu fatto fuggire dai suoi

---

ro (cap. 5), “Dio mutò in gentilezza lo spirito del re” ecc.; v. *Sefaria* on line, *The Book of Esther and the Apocryphal Additions*.

Le addizioni non sono incluse nella *Vulgata*, nella KJV e nelle versioni protestanti, ma fanno parte dei testi deuterocanonici delle Bibbie cattolica e greco-ortodossa.

occhi, per poter portare a compimento la redenzione di Israele. Dio inviò sulla terra Michele, il capo degli eserciti di Israele, che doveva mantenere il sonno [lontano] dal re, e [anche] l'arcangelo Gabriele discese, a gettare il re dal suo letto sul pavimento, non meno di trecentosessantacinque volte, sussurrando continuamente nel suo orecchio: 'O tu ingrato, ricompensa colui che merita di essere ricompensato' <sup>740</sup> riferendosi ai meriti di Mardocheo (nella Bibbia, il re insonne si accorge che deve gratificarlo dopo aver dato lettura di certi documenti sui fatti avvenuti in passato)<sup>741</sup>, come accade sistematicamente nella leggenda, che tende ad attribuire alla divina provvidenza attraverso gli angeli fatti ed azioni descritti come naturali nella Scrittura.

Assalito dal dubbio, il re comincia a riflettere, si chiede se avesse amici, confronta il suo modo di operare con quello dei suoi predecessori, ma non riesce a ritrovare la tranquillità, fino a quando non gli appare un uomo dall'aspetto di un povero (l'Arcangelo Michele) il quale gli rivela il complotto ordito da Aman contro di lui. Il re ritrovò la calma solo quando la lettura

---

<sup>740</sup> Vi è una qualche *vis comica* in questo passo, come se Dio si divertisse a tormentare il potente re. Il fine di molti passaggi delle leggende degli ebrei è quello di ricordare che Dio interviene nelle cose del mondo, anche se non in modo visibile, a guidare le decisioni degli uomini. Lo svolgimento del racconto ricorda quello di una commedia: il re pensa che la sua insonnia sia dovuta ad avvelenamento e pronuncia sentenze di morte contro presunti colpevoli che dimostrano la propria innocenza, ecc.

<sup>741</sup> Est 6:1-3. Il re interrogherà Aman su quale ricompensa dare senza nominare il beneficiario, ma quello crederà di esserlo lui stesso, per cui gli onori proprio da lui proposti andranno al suo nemico Mardocheo.

dei documenti lo rassicurò della lealtà di Mardocheo (sia il Libro di Ester, sia la leggenda sembrano voler ricordare come gli ebrei potessero essere leali ad un sovrano non della loro stessa religione pur nell'osservanza della Legge). Da questo punto in poi la vicenda si avvicina al suo lieto fine.

Non vi sono altre occorrenze di Michele nella storia di Ester e Mardocheo.

Ester è l'ultimo libro della raccolta di Ginzberg.<sup>742</sup>

[INDICE](#)

---

<sup>742</sup> In effetti, nell'ordinamento tradizionale della Bibbia ebraica ('Tanakh') - che differisce da quello dell' A.T. - è uno degli ultimi libri, precedendo Daniele, Esdra-Nehemia e le Cronache, ma è l'ultimo dei cinque 'Megillot', dopo Cantico dei Cantici, Ruth, Lamentazioni, Ecclesiaste.

## SIGNIFICATO DEGLI INTERVENTI ATTRIBUITI A MICHELE

Un punto difficile da comprendere è lo spazio che l'*aggadah* in particolare riserva agli interventi degli angeli (Michele soprattutto, ma anche Gabriele) nelle vicende umane. Ovviamente, sia Tobia sia Daniele sono prefigurazioni di questo aspetto della tradizione rabbinica, e tutto ciò non dovrebbe stupire, visto il ruolo che miracoli attribuiti ai santi o a Maria o lo stesso Michele hanno assunto nel cristianesimo. Poiché sono parte della devozione popolare, potremmo dedurre che sono elementi imprescindibili di questa, o piuttosto delle immagini e fantasie che invariabilmente la accompagnano, stante comunque il fatto che la religione monoteista per eccellenza – l'Islam – riduce questi fenomeni avventizi quasi a nulla. Siamo quindi tentati di individuare la considerazione che l'ebraismo riserva agli angeli come naturale espressione dell'immaginazione popolare, che cerca (e crede di trovare) segni della provvidenza divina, o addirittura della sua volontà, in forze personificate. Questa tendenza 'spontanea' tende a travalicare i limiti della cultura popolare fino a traboccare tra i custodi dell'ortodossia, che la accolgono regolandola; in effetti, Michele (e in qualche misura Gabriele e gli angeli più invocati) hanno anche la funzione di subordinare all'unità divina questa folla di forze personificate, che devono essere viste come strumenti del volere divino (ma abbiamo riscontrato che nel caso di Michele vi sono eccezioni, almeno tra gli apocrifi – v. 1 Enoch cap. 68). Insomma, Miche-

le è il punto di equilibrio tra unità e pluralità, tra Creatore e Creato.

Come tutte le spiegazioni intellettualistiche, originariamente estranee a quella tradizione di cui vorrebbero delineare forme e scopi, l'idea della devozione popolare come origine dell'angelologia ha i suoi punti deboli. Dire che un racconto, una leggenda, un personaggio ecc. abbia avuto origine 'nel popolo' è come dire che tale origine è in realtà ignota. Qualcuno, o qualche gruppo, deve pure aver iniziato a raccontare, e quindi non dobbiamo escludere che ciò che divenne 'popolare' sia riconducibile a fonti di cui semplicemente non abbiamo notizia alcuna.<sup>743</sup> I testi più vicini a queste ipotetiche fonti sono gli apocrifi. La 'letteratura rabbinica' è posteriore, spesso di molti secoli, anche di un millennio. Inoltre, la comprensione di un mito (l'*aggadah* è un insieme di miti che avvolgono la Scrittura) è possibile all'interno della cultura che l'ha espresso; dall'esterno si possono intravedere alcuni caratteri, forse alcuni scopi, ma la valenza del mito è pressoché incomprensibile e comunque affatto estranea a m

etodi di indagine razionalistici, o anche solo razionali.

Il significato immediato di molte delle occorrenze di Michele è abbastanza chiaro; lo scopo è quello di realizzare la volontà divina impedendo le azioni ad essa contrarie e proteggendo chi ne è il portatore (contro Labano, Abimelech, il muro di fuoco contro gli Egizi, l'uccisione degli stregoni Iannes e Iambre,

---

<sup>743</sup> Probabilmente narrazioni di veggenti, taumaturghi, non più inquadrati dalle scuole profetiche.

ecc.). Il muro di fuoco in particolare esprime l'irreversibilità degli eventi, il non ritorno alla situazione precedente, l'inizio di una nuova storia, che porterà alla rivelazione della *Torah* e alla Alleanza che farà degli ebrei un popolo speciale, agli occhi degli ebrei stessi e non solo. In qualche circostanza, Michele e Gabriele prendono l'iniziativa e quasi forzano Dio ad agire, come quando Michele mostra a Dio l'impasto fatto con le carni di un neonato per spingerLo contro gli Egizi. Talvolta avviene il contrario: Michele non interviene, Dio stesso difende Israele. Alcuni episodi come l'evitato sacrificio di Isacco sembrano essere abbellimenti letterari destinati a far riflettere sulla misericordia di Dio nei confronti dell'uomo giusto. Essi sono rassicuranti; Dio è un amico.<sup>744</sup> In altri casi l'ufficio assegnatogli è di qualità superiore: durante il sacrificio offerto da Mosè, Michele ha cura che il sangue versato sia distribuito in parti uguali, e ciò rimanda a un'idea superiore, che il patto tra Dio e Israele sia paritario, come se esso fosse il completamento del significato della Storia umana e della stessa Creazione realizzabile solo con la cooperazione dell'uomo.<sup>745</sup> In questo caso, l'Arcangelo è il garante dell'equilibrio, il punto esatto d'incontro tra mondo

---

<sup>744</sup> Il *Test. Abr.* specialmente insiste su questo tema, e su come intendere la giustizia.

<sup>745</sup> Il senso del peccato collettivo di Israele starebbe proprio nell'inosservanza della Legge, che impedisce la realizzazione del disegno divino. V. 3En 48A. Il rispetto della Legge ha un valore più che morale, la Legge è all'inizio della Creazione, è una realtà premondana che riassume la saggezza di Dio; la sua violazione è di ordine cosmologico, rompe l'ordine dell'universo mondo.

celeste e mondo terreno.<sup>746</sup> Questo aspetto distingue nettamente l'ebraismo dalla religione greco-romana, nella quale sullo sfondo regna il Fato inaccessibile agli uomini; l'universo è fatto secondo un disegno ed uno scopo, nel quale l'uomo ha una posizione centrale, e non è semplicemente soggetto all'azione di forze che deve ingraziarsi con preghiere e sacrifici.

Più problematica è l'interpretazione della lotta tra Giacobbe e l'angelo. Giacobbe è diretto a incontrare Esaù, che è connotato negativamente (è associato all'oscurità, ha rinunciato alla primogenitura per un po' di cibo, è simbolo di deviazione dalla retta via) ed è ragionevole supporre che Dio non veda favorevolmente un incontro che sa di compromesso con l'errore. È facile dedurre che l'angelo debba impedirlo (il guado segna un confine che non andrebbe superato) e tuttavia Giacobbe riesce nell'intento, 'contro la volontà di Dio' come chiaramente afferma la Scrittura. L'episodio è strano in sé, ma l'*aggadah* insegnandovi Michele lo rende ancora più oscuro. L'interpretazione del racconto leggendario doveva esser chiara ai rabbini; *forse* (ma è solo una congettura per dare comunque una spiegazione) è la trasfigurazione di un fatto storico: Esaù fu considerato anche il progenitore degli Idumei, e l'episodio della riconciliazione tra i due fratelli potrebbe raffigurare la conversione di questo popolo, ma è anche associato a Roma e al mondo pagano. Le difficoltà nascono proprio dall'associazione di Esaù con l'oscurità, e dal fatto che Dio consente all'incontro, dopo aver

---

<sup>746</sup> In questo senso va anche la condivisione della sapienza e della conoscenza delle cose celesti, attraverso Enoch; v. anche 2En 33:6-11, dove Dio promette al veggente l'intercessione di Michele.

benedetto Giacobbe (questo potrebbe spiegare la comparsa di Michele; la benedizione equivale a una protezione). Se è così, Dio avrebbe acconsentito a che tra Ebrei e Gentili vi fossero rapporti amichevoli, ma l'Arcangelo avrebbe vigilato che i primi non si lasciassero corrompere. Il mito sarebbe la sanzione di una realtà storicamente verificatasi e quindi, in qualche modo, conforme alla volontà divina.

[INDICE](#)

## PREMESSE ALLE APPENDICI

Ho ritenuto opportuno inserire quattro appendici allo scopo di chiarire, per quanto possibile, la relazione tra l'immagine dell'ebraismo (o giudaismo) che ci viene offerta dalla documentazione di matrice rabbinica e la realtà della 'religione popolare', termine col quale si intende denotare l'insieme delle credenze e delle pratiche che si è ritenuto di poter attribuire alla gente esclusi i 'dottori della legge' (Scribi, poi i saggi che redassero la Mishnah, il Talmud, e in generale la tradizione rabbinica). Il termine 'religione popolare' e simili è un problema di per sé, e andrebbe utilizzato con molta attenzione. Il termine 'ebraismo' o meglio 'giudaismo' può essere meglio definito, perché ha un riferimento dettagliato e istituzionalizzato nella Legge e nelle sue interpretazioni, e soprattutto nella classe dei 'dottori della legge' che ne hanno costituito il corpo concreto a partire almeno dal II sec. a.C. In riferimento al problema del culto o adorazione o venerazione degli angeli nell'ebraismo così inteso, è evidente che non ne fa parte in alcuna misura; meno definita è la questione della liceità della preghiera agli angeli. Su questo punto, ho riportato quasi integralmente senza correzioni e senza traduzione – in quanto è da considerarsi documento – il parere di R. *Avi Zakutinsky*<sup>747</sup> sul sito *Ou Torah*.

---

<sup>747</sup> Autore di ומקרב בימין , *Umekareiv Biyamin = Libro sul Kiruv*, nome che designa un movimento / programma che promuove l'ortodossia presso gli Israeliti attraverso l'esposizione, il chiarimento, la diffusione di temi *halachici*.

La seconda appendice è una brevissima esposizione su come, nel corso della Storia sacra, s'è venuto precisando la figura dell'angelo. Ho riportato in parte una fonte ebraica, e – per quanto riguarda l'utilizzo di un lessico corretto – l'analisi svolta dall'angelologo, avv. C. Alvino.

La terza e la quarta danno un'idea, abbastanza precisa ma difficilmente valutabile per quanto riguarda le sue implicazioni, di certe pratiche religiose-magiche. In primo luogo, non è chiaro che tutto ciò che emerge dai *papyri magici* sia 'religione popolare', se con questo termine si intende religione diffusa e praticata dalla massa del 'popolo' – inteso, questo, come gente priva di istruzione religiosa. È però ragionevole supporre – se consideriamo ciò che accade nei vari contesti religiosi o superstiziosi di cui abbiamo conoscenza – che essi contengano il sapere magico elementarissimo di quanti invocavano forze in loro aiuto senza ricorrere a formule o riti noti agli specialisti, o a gruppi che mantenessero il segreto; si tratta insomma di *magia ad uso comune*. A maggior ragione, può prevalentemente ascrivere alla stessa categoria la credenza in amuleti, talismani ecc. La questione piuttosto è se tra gli Israeliti, e in quale misura, tali credenze e pratiche fossero diffuse. *In teoria*, per niente; ma la legge rabbinica non fa testo per quanto riguarda i comportamenti reali, specie se si consideri che Scribi e Farisei si vantavano di possedere una conoscenza della Legge ignorata dai più. Tuttavia, può essere che anche gli Ebrei non edotti nei precetti della Legge si astenessero in grande maggioranza da invocazioni e pratiche magiche, specie nella Giudea, e la cosa

appare ragionevole, considerando l'eccezionalità del giudaismo nel contesto delle religioni dell'età antica. Se questa ipotesi fosse corretta, il materiale dei *papyri* e anche dei talismani rivelerebbe piuttosto idee e pratiche diffuse tra i Gentili, o anche comunità della Diaspora influenzate dalle concezioni religiose delle popolazioni con le quali convivevano, o apostati. La forte presenza di nomi e immagini di derivazione ebraica impone però di accogliere questa congettura con molta prudenza, soprattutto se si osserva che implica una forte penetrazione dell'immaginario ebraico in un tessuto culturale già di per sé capace di esprimere pratiche magico-teurgiche. Il termine *sincretismo culturale* non spiega il fenomeno, lo denota soltanto. I nomi delle entità invocate sono spesso storpiati, e ciò fa pensare ad un loro impiego da parte di chi non conosceva l'Ebraico o l'Aramaico, ma ciò potrebbe benissimo riferirsi a comunità ebraiche da molto tempo allontanatesi dalla Palestina. In breve, l'osservanza dei precetti della Legge – che pure dovevano essere seguiti almeno in parte – e i materiali magici sono in contraddizione. Sembrerebbe che, di fatto, questi provino l'esistenza – non sappiamo quanto diffusa – di aree di corruzione della religione ebraica, specie nella Diaspora e in Egitto.

[INDICE](#)

## APPENDICE 1

### **Praying To Angels And To The Dead: A Halachic Analysis**

Rabbi Avi Zakutinsky

(This should not be relied upon for practical halacha. When a question arises a Rabbi should be consulted.)

“They (the spies) went up in, the south, and he (Calev) came to Chevron, where there were Ahiman, Sheshai, and Talmai, the descendants of the giant. Now Chevron had been built seven years before Zoan of Egypt.”(Shelach 12:22)

In the above verse we are told of the journey of the Spies as they entered Eretz Yisroel. Rashi, citing the Gemara (Sotah 34b), explains that Calev alone went to Chevron (it is for that reason that the verse writes “he” went to Chevron). He journeyed to Chevron in order to pray at the graves of the Patriarchs. He said to them: “My fathers ask for mercy upon me that I may be saved from being ensnared by the designs of the spies.”

The nature of Calev’s prayer may have halachic ramifications and may shed some light on an age old machlokes as to whether one is allowed to pray to Angels, or to the dead, to intercede on our behalf.

The purpose of this article is not to give a clear cut ruling for the reader. Rather, to elucidate both opinions of the poskim, each person should follow his or her custom and when necessary a Rav should be consulted.

#### 1) Idolatry

Before we begin it is important to clarify one point and that is that praying to Angels or to the dead directly so that they can

help us, is unequivocally forbidden. These beings have no strength of their own and praying for them to grant a yeshua or refua is akin to idol worship. The nature of our discussion is whether one may pray and ask for them to intercede on his behalf and pray for him, but of course the prayer must be directed towards the Almighty.

## 2) Prayer to Angels

### The Permissible View

Many poskim discuss whether one is allowed to beseech Angels to intercede on our behalf. Rashi (*Sanhedrin 44b*) explains that the opinion of Rav Yochanan is that: “One should always pray for the help of the administering Angels to strengthen his power of prayer.”

Indeed, many tefillos, authored by great Tzaddikim and Rishonim, implore Angels to intercede on behalf of the Jewish people. Most notably the prayer (recited during Selichos of Aseres Yimei Teshuva) “Machnisei Rachamim hachnisu rachameinu” (those who bring in mercy bring in our plea for mercy) calls upon the angels to help take our prayers before Hashem and intercede on our behalf.

The author of the *Shibolei Haleket* cited the aforementioned prayer of “Machnisei Rachamim” and commented that there is no halachic problem with its recital- this prayer is in no way connected to Idolatry. Rav Avigdor Cohen Tzedek agreed with this permissible view.

Rav Aryeh Leib Gordon zt”l, in the introduction to the *Sidur Otzer Hatefillos*, cited a response from Rav Shrira Gaon, who wrote the following: “When praying to Angels one must do so in Lashon Hakodesh. However, when praying directly to G-d, the prayer may be recited in any language.” It is thus evident

that Rav Shrira Gaon allowed one to pray for the intercession of Angels. The Minchas Elazar (Y.D. 1:46) also rules leniently.

#### Those Who Rule Stringently

There were, however, many authorities who forbade any form of worship towards Angels. The Abarbanel (Sefer Rosh Amana 12) takes a stringent view as well. His source is a Talmud Yerushalmi (Brachos chapter 9), which states: “If Jews have hardships, they should not cry out to the Angels Michael or Gavriel, rather I (G-d) should receive their outcries”.

It is for this very reason that the Sefer Hameoros (Meoros Harshonim page 29) testifies that many kehilos omit the tefila of “Machnisei Rachamim”. The Maharal of Prague (Netiv Haovoda 12) objects as well to the recitation of this prayer because it appears as if we are praying to the angels and not to the Almighty. He therefore amends the text from “machnisei rachamim hachnisu rachameinu” (those who bring in mercy bring in our plea for mercy) to “machnisei rachamim yachnisu rachameinu,” (allow those who bring in mercy to bring in our plea for mercy) which is directed towards the Almighty.[See Otzer Hatefilos who cites other rabbanim (including Rav Chaim Volozhiner) who amended other tefilos in order that it not seem that we are praying to Angels.]

The Chatam Sofer, (Orach Chaim no. 166), records his personal practice to skip the aforementioned prayer. Rav Moshe Feinstein zt”l (Igros Moshe O.C.vol. 5 page 146), while discussing whether it is permissible to pray for Angels to intercede on our behalf, notes that his father omitted the stanza of “Barchuni L’Shalom” from the prayer Shalom Aleichem, recited on Friday nights for the same reasons cited above. The Gesher Hachaim (3:26), after quoting both opinions, writes that those who are lenient are basing their opinion on great rabbanim and therefore others should not try to correct them.

### 3) Praying to the dead

As previously cited, Calev prayed for the Patriarchs to please ask for mercy that he not become ensnared by the Spies. One can deduce from the actions of Calev that praying to the dead (or from Angels) for intercession is permissible. The Gesher Hachaim notes that a lenient view was expressed by the Zohar Hakadosh. The sefer Darkei Teshuva (Y.D. 179:36) lists other authorities who rule leniently as well.

However, the Chochmas Adam (24:5) was vehemently against directing prayer towards the dead, he explains that care must be taken to only pray to the Almighty. The Mishnah Berurah (O.C. 581) records the minhag of many to visit cemeteries on Erev Rosh Hashana, he warns, however, against praying to the dead directly, rather, one must be careful to pray directly to Hakadosh Baruch Hu. See Igros Moshe (O.C. vol. 5 page 147), where Rav Moshe Feinstein zt"l explains whether praying to the dead should be more problematic or less problematic than praying to the Angels.

...

Rabbi Avi Zakutinsky is the author of the Hebrew Seforim Umekareiv Biyamin (2 volumes) on halachic questions posed to those in kiruv. He currently teaches at Yeshivas Hashevaynu in Queens.

INDICE

## APPENDICE 2

### ANGELI E ARCANGELI NELLA BIBBIA

Significati del termine ‘angelo’ – nell’ A.T. - negli scritti apocrifi – evoluzione dell’idea di ‘angelo’ – significato del termine ‘arcangelo’.

Oggi, la parola ‘angelo’ in tutte le lingue moderne designa un essere spirituale appartenente al mondo celeste, ovvero superiore, cui si oppone il diavolo o demonio, che appartiene al mondo inferiore, per lo più confuso con l’inferno. L’uomo è in mezzo. Questa visione risale almeno alla tarda antichità, è all’origine di classificazioni come quella di Dionigi l’Areopagita, è stata sistematizzata da S. Tommaso d’Aquino e altri, ed è prevalentemente ad essa che ci dobbiamo riferire quando trattiamo l’angelologia, già a partire da 1 Enoch, Daniele, Tobia ecc.

Il latino *angelus* deriva dal greco ἄγγελος, che traduce l’ebraico מַלְאָךְ (*mal’āk*), ‘messaggero’, ‘inviato’. Dal testo biblico non sempre si evince che si tratti di un ‘angelo’ nel senso in cui oggi intendiamo questa parola. In alcuni casi, i messaggeri appaiono come uomini.

*Dalla voce "Jewish Concepts: Angels and Angelology" in Jewish Virtual Library* otteniamo queste descrizioni, per l’ A.T. e per gli scritti apocrifi.

*Antico Testamento.* La parola ebraica per ‘angelo’, Mal’akh, nell’ebraico post-biblico, denota solo messaggeri superiori all’uomo. In alcune occorrenze, gli angeli sono designati come

‘Figli di Dio’, *Bənē hā’Ēlōhīm*;<sup>748</sup> v. Gen 6:2 e Gb 1:6. Nel primo caso, si fa riferimento a ‘esseri generati da Dio’ – generalmente intesi come angeli – che s’invaghiscono delle donne; nel secondo, allo stesso genere di entità tra le quali si inserisce l’Avversario che tormenterà Giobbe. In molti casi, l’angelo è descritto come un uomo. Tre uomini predicano ad Abramo la nascita di Isacco, e due di loro sono poi inviati a Lot, per avvertirlo di lasciare Sodoma prima che venga distrutta. Giosuè vede un uomo armato, che gli rivela d’esser il capo dell’esercito del Signore, un essere sacro. Talvolta, la stessa entità è chiamata in modi diversi: l’angelo che lotta con Giacobbe nel Genesi gli appare come un uomo, ma poi indica se stesso come *’Ēlōhīm*, cioè Dio stesso; in Osea, è definito mal’akh. La Scrittura nomina anche cherubini e serafini, esseri alati. Non sempre è chiara la distinzione tra Dio e l’angelo. In casi del genere, l’angelo potrebbe essere una teofania, non un essere dotato di realtà propria. Gli stessi termini sono impiegati con diversi significati; le Schiere del Cielo possono essere gli angeli, che sono alla destra e alla sinistra del Signore come in I Re 22:19 ("Io ho visto Dio assiso in trono, con l’assemblea celeste schierata alla destra e alla sinistra", dice Michea ad Achab, re di Israele) e in II Cr 18:18, che riporta la stessa frase, ma anche i corpi celesti, come Dt 4:19 ("E quando guardi al cielo in alto e osservi il sole, la luna e le stelle, tutto quanto lo

---

<sup>748</sup> Questa è l’interpretazione prevalente. A partire dal II sec. d.C., alcuni rabbini e autori cristiani li identificarono con i discendenti di Seth, che si unirono alle ‘figlie di Caino’ contro la volontà di Dio, o con nobili o persone potenti.

schieramento celeste, non devi essere indotto ad inchinarti ad essi o a servirli"), Ger 8:2 ecc. Una figura particolare è *l'angelo del Signore*, che appare in forma d'uomo e non sempre è subito riconosciuto come tale. Questi appare in sogno a Giacobbe, è così chiamato anche l'angelo che sbarra il cammino a Balaam, quello di Gc 2:1, e il distruttore dell'esercito di Sennacherib, ecc. Oltre alla Bibbia, un angelo del Signore compare in alcuni scritti apocrifi. I Profeti per lo più tacciono sugli angeli, fatta eccezione per Ezechiele e Zaccaria. Si fa riferimento solo due volte ad angeli nei libri profetici anteriori all'esilio in Babilonia. Il codice sacerdotale<sup>749</sup> pure li ignora quasi completamente, in contrasto con gran parte della Scrittura.

*Scritti apocrifi.* "Nella letteratura post-biblica gli angeli si manifestano spesso come esseri indipendenti, distinguibili dai loro nomi propri e tratti individuali. In contrasto con l'impressione generale acquisita dalla Bibbia, certe allusioni in quella contenute inducono ad assumere che nei più antichi periodi della storia ebraica abbiano giocato nella mitologia popolare un ruolo più indipendente che nel periodo post-biblico. Tuttavia, fino al periodo ellenistico non esistettero le condizioni per una specifica dottrina degli angeli. Durante il periodo del Secondo Tempio si ritenne che solo i grandi profeti

---

<sup>749</sup> Con questo termine si denota un ipotetico documento storico-legislativo formulato in ambienti sacerdotali durante l'esilio babilonese, facente da tessuto connettore di tutto il Pentateuco. Avrebbe incluso materiali più antichi e sarebbe stato integrato da testi supplementari in epoca postesilica. Il contenuto era essenzialmente normativo, e non stupisce che escludesse elementi leggendari.

dei tempi più antichi avessero avuto il privilegio di comunicare direttamente con Dio, mentre secondo le generazioni più tarde i misteri della fine dei giorni e del futuro dell'uomo avrebbero potuto essere svelati solo attraverso l'intermediazione degli angeli. Ciò condusse ai tentativi di esplorare la natura e il carattere individuale degli angeli. Inoltre, la letteratura ebraica di questo periodo cercò d'insegnare i misteri della natura, dei cieli e della fine dei giorni, ecc.; la Rivelazione non serviva più come punto di partenza per acquisire conoscenza, ma come rinforzo della validità delle dottrine esistenti...Questo genere di letteratura apocalittico-sapienziale assumeva che i segreti dell'universo potess, ero essere trovati solo andando oltre il raggio d'azione di ciò che circonda la terra – per mezzo degli angeli. Lo sviluppo della concezione degli angeli fu anche profondamente influenzato dal sincretismo che caratterizzò l'Era Ellenistica. Per mezzo della saggezza dei Caldei (che godettero di grande prestigio fra la Diaspora Giudaica, v. Dan 1:4<sup>750</sup>) gli Ebrei si familiarizzarono con molti degli antichi miti babilonesi", ecc.

---

<sup>750</sup> Questo giudizio è contraddetto dalla non brillante parte attribuita ai 'saggi' caldei' quando Nabucodonosor chiese loro di spiegargli un sogno che non riusciva a ricordare, e che sarà descritto e interpretato da Daniele. In realtà, il Libro di Daniele – a parte le sezioni profetiche – ha il fine di sottolineare la fedeltà di Daniele e dei suoi compagni al Dio di Israele. È però vero che l'immagine di Nabucodonosor non è quella di un tiranno violento e intollerante.

*L' Arcangelo.*<sup>751</sup> Questo termine è di origine greca; non vi è nell' A.T. una parola ebraica di cui ἀρχάγγελος sia la traduzione esatta. Esso equivale ad ἄρχων (Μιχαήλ εἰς τῶν ἀρχόντων, *Michele [che è] uno degli arconti* in Dan 10:13; Μιχαήλ ὁ ἄρχων ὑμῶν in Dan 10:21; Μιχαήλ ὁ ἄρχων ὁ μέγας, Dan 12:1, ebr. מִיכָאֵל הַגָּדוֹל הַשָּׂר , generalmente tradotto “il gran principe”; la *Vulgata* traduce “Michael princeps magnus”), *arconte*, da ἀρχή, ‘principio’ e anche ‘origine’, per cui ἄρχων = princeps e quindi principe, o a ἀρχιστράτεγος, ‘comandante supremo’ di un’armata, che è un titolo anche più forte, perché denota senza dubbio il capo dell’esercito del Signore. Questo attributo sarà quasi costantemente attribuito a Michele nelle Chiese orientali e si trova già in Gs 5:14, in un passo all’interno del racconto della conquista di Gerico, ma senza seguito alcuno nel Libro di Giosuè e altrove nell’ A.T. Il termine omologo ebraico è שָׂר , *sar*, accompagnato in Dan 12:1 dall’aggettivo הַגָּדוֹל *hagadol* (‘il grande’). È chiaro che ‘arcangelo’ non designa spiriti appartenenti al terzo ‘coro’ come nella gerarchia fissata da Dionigi Areopagita.

#### INDICE

---

<sup>751</sup> Faccio riferimento al saggio di C. Alvino, *L’ Arcangelo Michele nelle fonti ebraiche* pubbl. su Academia.edu.

## APPENDICE 3

### PAPIRI MAGICI GRECI

Con questo nome si denota un vasto insieme di testi greci, in gran parte editi dal paleografo tedesco K. Preisendanz (1883-1968), cui se ne sono aggiunti altri, oltre a testi copti, attualmente sparsi un po' in tutto il mondo occidentale, risalenti al periodo compreso tra il II sec. a.C. e il V d.C. Contengono inni, rituali, invocazioni per scopi di vario genere – i soliti che ci si può attendere in quest'ambito, ma generalmente senza fini malvagi o magia nera: per soccorso, per ottenere l'amore di qualcuno, per ottenere rivelazioni, denaro, protezione contro i demoni, rimedio contro infermità o difetti fisici, e ancora filatteri ecc.; in qualche caso, incantesimi per controllare, soggiogare, aver potere su qualcuno ecc.

La caratteristica che più colpisce a prima vista il lettore moderno è la commistione, in molti incantesimi e invocazioni, di nomi di divinità egizie, greco-romane e di angeli o potenze di origine giudaica.<sup>752</sup> Segno, fino a un certo punto, di un sincreti-

---

<sup>752</sup> Gran parte delle formule sono *voces magicae*, ovvero espressioni prive di significato, che però potevano avere l'effetto desiderato se correttamente pronunziate; così anche successioni di vocali ottenute spesso variandone l'ordine. Nelle pratiche magiche la suggestione sembra avere un ruolo molto importante, e l'inserimento di frasi senza senso o di nomi di divinità straniere era in funzione degli effetti, forse soprattutto psicologici, dovuti alla fede riposta nella corretta esecuzione del rituale, nel potere evocativo della voce dell'orante, nel ritmo dei carmi, molto più che nel significato delle parole pronunziate. La magia trae la sua forza dal ricorso a forze misteriose percepite come reali o solo credute

smo culturale religioso assai sviluppatosi a partire dall'era ellenistica, o forse più semplicemente espressione di una religione o magia "popolare" che crede<sup>753</sup> di influenzare, se non condizionare, le potenze evocate, i *Papiri Magici Greci* citano, tra moltissimi altri nomi noti e ignoti, di provenienza giudaica e non, anche il nome di Michele<sup>754</sup>, qualche volta accompagnato da attributi caratteristici dell'ebraismo, più spesso all'interno di qualche sfilza di nomi non sempre identificabili.

Nel primo gruppo troviamo:

---

tali, sospendendo il momento della razionalità, per cui vocalizzi, nonsensi, sfilze di nomi di entità fittizie o deformazioni di nomi di divinità, oltre a determinati gesti e rituali di preparazione, sono adattissimi al suo scopo.

<sup>753</sup> Su questo punto e, in generale, sull'importanza delle pratiche magiche come religione popolare nell'Egitto del periodo greco-romano, si veda *The Greek Magical Papyri in translation* a cura di H.D. Betz, 1986.

<sup>754</sup> "Fra I nomi personali non attribuiti a divinità, ve ne sono tre che erano molto più usati di tutti gli altri. Michele era quello citato più frequentemente, ca. 30 volte. Abramo era ugualmente popolare, anch'esso citato ca. 30 volte. Mosè era impiegato quasi con la stessa frequenza e appare circa 20 volte. Fra le figure mortali, Mosè ed Abramo spiccano nettamente in quanto a numero di citazioni nei testi egizi." Da K. Muhlestein, "Abraham, Isaac and Osiris-Michael. The use of biblical figures in egyptian religion, a survey" in *Achievements and Problems of Modern Egyptology*, 2009.

Verosimilmente, erano considerati come eroi divinizzati in ambiente pagano, ma potevano avere un ruolo centrale anche nella magia propriamente ebraica.

PGM I, 262 – 247<sup>755</sup> è un'interrogazione ad Apollo, perché invii un demone ausiliario cui chiedere ciò che si vuole intorno all'arte della profezia, la divinazione, i sogni ecc. Contiene dettagliate istruzioni sul rituale da seguire: scrivere sette caratteri su altrettante foglie d'un ramoscello d'alloro, come incantesimo per proteggersi perché si stanno evocando dei celesti e demoni ctoni; offrire un sacrificio secondo modalità dettagliatamente descritte su un altare appositamente preparato; inserire in una lampada a mo' di stoppino una fascia di lino scritta con parole magiche; a questo punto l'officiante invoca il dio: "O Signore Apollo, vieni con Paian<sup>756</sup>. / Rispondi alle mie domande, signore. / [...] Primo angelo del dio, grande Zeus. IAO<sup>757</sup>/ E tu, MICHAEL, che governi il reame del cielo, / Io chiamo, e tu, arcangelo GABRIEL. / Scendi dall'Olimpo, ABRASAX<sup>758</sup> [...] / ADONAI. Padre del mondo, / La natura tutta trema per il timore che ha di te, PAKERBETH.<sup>759</sup> / [...] Io comando solen-

---

<sup>755</sup> I numeri indicano le righe.

<sup>756</sup> Παιάν, "risanatore", uno degli epiteti di Apollo.

<sup>757</sup> Deformazione di Yahweh (P. Alexander, in *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, op. cit.); nell'insieme dei testi pubblicati dal Betz vi sono circa 150 occorrenze. Ιάω Iao, Καβαώθ Sabaòth, Αδοναι Adonai, Ἀβρασάξ Abrasax sono tra i nomi potenti più citati, oltre ai nomi delle divinità egizie Isis, Osiris, Thoth, Anubis.

<sup>758</sup> Nome molto frequente nell'ambito della magia, si trova spesso inciso sui talismani, in particolare quelli che recano la figura del gallo anguipede. A questa si accompagna anche il nome IAO, che si riferisce al Dio giudaico. Nel sistema di Basilide presiede ai 365 cieli.

<sup>759</sup> È uno dei nomi che compaiono nelle invocazioni del dio egizio Set, il Signore dell'Oscurità. Non sembra di origine ebraica.

nemente la Natura autogenerata, il potente ADONAIOS/ Io comando solennemente che stia fermo e che si levi ELOAIOS<sup>760</sup>/ Io comando che questi nomi santi e divini mi mandino lo spirito divino e ch'esso/ compia ciò che nel cuore e nell'anima." Seguono altri versi, "voces magicæ" e ulteriori istruzioni per congedare il dio. Come si vede, tra gli dei sono citati, grecizzati, alcuni nomi del Dio ebraico. Più che un'invocazione, è un rituale di comando.<sup>761</sup>

PGM IV, 1-25 richiesta d'un oracolo: contiene invocazioni a Osiris, ad Althabot<sup>762</sup> perché conduca Sabaoth all'officiante (perché glielo dia in potere), ad Althonai "grande EOU, assai valente", perché conduca Michael, il potente angelo che è con Dio, ecc. [...] "Akshha Shha è il mio nome, Sabashha il mio vero nome; Shlot Shlot il molto valente è il mio nome."

PGM IV, 2241–2358 è un "Inno alla Luna calante"; dopo l'inno vero e proprio, e una lunga serie di *voces magicæ*, l'invocazio-

---

<sup>760</sup> Adonaios, Eloaios sono evidenti corruzioni di Adonai ed Elohim. Il nome "Adonai" e simili è frequentissimo nei testi magici.

<sup>761</sup> I nomi delle potenze citate fungono da parole di comando. Conoscendo il nome, il mago ha potere sull'entità nominata. Nella pratica magica, le forze che governano il corso degli eventi vengono sottomesse alla volontà dell'officiante, invertendo in un certo modo il rapporto "normale" tra il supplicante e la divinità. Queste ultime appaiono tali a chi non conosce il segreto che consente di dominarle.

<sup>762</sup> Forse, corruzione di *Arabot*, il settimo cielo in cui dimora Dio in 3 Enoch e nel Talmud. V. anche C.E. Hill, *Regnum Caelorum*, 2001. "Althonai" dovrebbe derivare da *Adonai*.

ne: “YYY signora, Harken-techtha<sup>763</sup>, che siedi al fianco del Signore Osiride, Michael Arcangelo degli angeli, il dio che illumina la via, opera per me” (esegui il mio volere). L'accostamento di potenze celesti e sotterranee non deve stupire; pur conservando il potere e, in qualche misura, la forma che vengono loro attribuite dalla religione per così dire “tradizionale” (definibile, per quanto possibile, come tradizione tramandata da interpreti riconosciuti all'interno della comunità dei fedeli), questo strano e blasfemo avvicinamento e quasi sovrapposizione raffigura l'unione di tutte le forze – celesti, aeree e ctonie – che l'officiante muove al servizio della propria volontà o evocazione a proprio soccorso.

PGM VII, 259-59, si chiede un oracolo: “Salve, signore, lampada, tu che splendi vicino a Osiride e che splendi vicino a Osirchentechtha<sup>764</sup> e mio signore, l'arcangelo Michele. Se far questo è vantaggioso per me, mostrami una pianta e acqua, altrimenti, fuoco e ferro, subito, subito.” Sembra che l'orante voglia un responso immediato sotto forma di visione, piuttosto che in un sogno. Ma forse si doveva officiare in stato di *trance*. In questo incantesimo, come nel precedente, si direbbe che la cornice di riferimento sia egizia e che Michele ne sia in qualche modo assorbito; è un fatto che l'Arcangelo ha, in contesti

---

<sup>763</sup> Entità quasi ignota, sarebbe un demone maschile. V. *The Greek Magical Papyri*, op. cit.

<sup>764</sup> Variante di *Osiris – khenty – khet*, unione di Osiris e Khenty-khet divinità locale della città di Athrybis.

religiosi differenziati, un notevole ruolo nell'ambiente copto – vedasi l'*Institutio Michaelis* e, in generale, i testi copti.

PGM XIII contiene, nei righi dal 704 al 1077, dettagliate istruzioni sui nomi e formule da pronunciare, in quali tempi, e su come eseguire i riti. Il nome segreto, senza il quale il rito è inefficace, è Ogdoas, “il dio che comanda e dirige ogni cosa”, dal momento che a lui son soggetti angeli, arcangeli, demoni maschili e femminili e tutte le creature. Altri quattro nomi, tra cui Zeus, danno all'officiante potere sul *medium*. Dopo una lunghissima serie di invocazioni e *voces magicae*, “io – l'officiante – sono condotto insieme a te dal grande *archistratega* Michael, signore, il grande arcangelo di YEOY AE AYO EYAI<sup>765</sup>/ [seguono altre “voces magicae”] Perciò io sono unito [con te], o Grande, e ti tengo nel mio cuore [voces magicae]”. Si può dire che questa sezione sia un compendio di tutte le divinità note all'epoca.<sup>766</sup>

PGM XXIIb, 27 – 31, per avere una rivelazione in sogno col rito della lampada<sup>767</sup>: “Sii propizia, o lampada, che illumini il

---

<sup>765</sup> Queste quattro parole sembrano una variazione di YHWH.

<sup>766</sup> Sono riportate *voces magicae* dalle seguenti presunte fonti ebraiche: gli “Arcangelici di Mosè” (rigo 971-72); “La Legge” ebraica (rigo 975-76); il “gran Nome in Gerusalemme” (999-1000).

<sup>767</sup> Molti rituali descritti impiegano una lampada. In questo, l'orante deve ripetere la formula finché non s'è spenta.

cammino ad Harsentephtha e a Harsentechtha, e al grande Osiris-Michael<sup>768</sup> [...]”

PGM LXXXIII, 1-20, per guarire dalle febbri con parole magiche e l’invocazione: “Ti scongiuro, MICHAEL, arcangelo della terra; che sia febbre di giorno o di notte/ o quartana; io ti scongiuro, Onnipotente SABAOTH, che non affligga più a lungo l’anima di chi sopporta questo [...]”; seguono *vores magicae*, poi riprende: “Chi abita nell’aiuto dell’Altissimo (chi ha fede nel suo aiuto) vivrà all’ombra (sotto la protezione) del Dio del cielo. Egli dirà di Dio, ‘Tu sei il mio rifugio e il mio aiuto; io porrò in Lui tutta la mia fiducia.’/ Nostro Padre che sei nei cieli, sia fatta la Tua volontà;/ [dacci oggi] il nostro pane quotidiano./ Santo, santo è il Signore SABAOTH, il cielo è ricolmo di giustizia (intendo: la Sua presenza riempie il cielo; Giustizia e un attributo divino), santo è [il Dio] di gloria./ [altre *vores magicae*] MICHAEL [...] ABRAHAM ISAAC JACOB ELOEI ELOE [...] SABAOTH OEL...”

A parte la forma, questo brano sembra una preghiera giudaico-cristiana, come afferma l’esplicita accettazione della volontà divina. Suona strana l’attribuzione di “angelo della terra” a Michele, forse una contaminazione dovuta alla natura ctonia delle divinità cui nell’antichità ci si rivolgeva per ottenere la guarigione. O forse semplicemente “messaggero delle creature”, intermediario tra la “terra” e il cielo, intercessore.

---

<sup>768</sup> La sintesi tra le due figure è documentata solo in questo passo.

Altrove il nome di Michele appare all'interno di serie di nomi o *voces magicae*:

“Ti scongiuro per il dio IAO, per il dio ABAOTH, per il dio ADONAI, per il dio MICHAEL, per il dio SOURIEL, per il dio GABRIEL, per il dio RAPHAEL,/ per il dio ABRASAX ecc.” (PGM III, 146-150). I quattro principali arcangeli sono diventati “dei”, intendendosi per “dio” le potenze celesti in generale. “E su una foglia d’oro<sup>769</sup> scrivi questa sequenza: ‘Uno [è] THOURIEL/ MICHAEL GABRIEL OURIEL MISAEL IRRAEL ISTRAEL.’” Qui si rispetta il numero (sette sono gli arcangeli), ma gli ultimi due sono storpiature di Israel.<sup>770</sup>

---

<sup>769</sup> Si è vista una relazione tra la serie dei nomi di arcangeli incisi sulla lamina aurea e un insieme di reperti per lo più funerari venuti alla luce in Egitto e nel Vicino Oriente, attestanti una *capillare* diffusione della venerazione degli angeli tra il IV e il V sec. d.C., tra cui una tavoletta, anch’essa d’oro, ormai perduta che fu trovata nel sarcofago della moglie dell’imperatore Onorio, testimonianza della devozione verso gli angeli in Occidente già nel IV – V sec. d.C.; v. *Culto di S. Michele e vie di pellegrinaggio nell’Italia nordoccidentale in età altomedievale*, a cura di G. Casiraghi e G. Sergi, 2009. Tuttavia, il contesto magico e quello religioso ortodosso definiscono aree separate, come si vede dal sincretismo e dalle commistioni che i papiri magici evidenziano quasi ad ogni passo. È tuttavia ragionevole congetturare che i rituali magici siano stati la via, o meglio una via, che contribuì a trasformare i messaggeri divini in potenze celesti degne di culto popolare tollerato dalla Chiesa, e da questa interpretato e spiegato come *intercessione*. Sta di fatto che tra l’intercessione e l’evocazione comandata c’è una certa differenza, che può sembrare nascosta dalla continuità dei nomi.

<sup>770</sup> Misael deriva da *Mishael*, affine per significato a Michael. Thouriel è una variazione di Ouriel. Sono quindi citati i quattro principali arcangeli, in un ordine insolito.

“Vi prego, Sabaoth, Michael, Raphael e tu, Gabriel ecc.” (PGM VII, 1012-13, per divinazione).

Ancora in PGM VII, 1017 troviamo un’invocazione incompleta a Helios e Michael, ma tra i due potrebbero esservi i nomi di altri arcangeli (il traduttore<sup>771</sup> suppone Raphael e Gabriel); in PGM X, 43-49, un elenco di sette arcangeli, nell’ordine: Michael, Raphael, Gabriel, Souriel, Zaziel,<sup>772</sup> Badakiel, Syliel,<sup>773</sup> affiancato da altre due liste, in una delle quali compaiono IAO, SABAOTH, ADONAI.

In PGM XXXVI, 170-75 troviamo una serie di 21 nomi di angeli con qualche ripetizione: MICHAEL RAPHAEL ROUBEL NARIEL... IOEL IOUEL... SOURIEL... AZAEL AZIEL ecc.; non compaiono GABRIEL e OURIEL.<sup>774</sup>

---

<sup>771</sup> Trad. dell’ed. Betz, op. cit.

<sup>772</sup> I primi cinque nomi sono scolpiti in un’iscrizione nell’angolo nordoccidentale del teatro di Mileto.

<sup>773</sup> Souriel non va confuso con Uriel; in I Enoch compaiono entrambi. Secondo la Chiesa Ortodossa Copta, gli arcangeli sono Michael, Gabriel, Raphael, *Souriel*, Sadakiel, Sarathiel e Ananiel.

“Zaziel” sembra corruzione di Azazel, un demone dei deserti; è quindi un errore.

“Badakiel” potrebbe essere una storpiatura di Barakiel o Baraqi’el o anche Barachiel, venerato nelle Chiese Orientali, riconosciuto come santo dalla Chiesa Cattolica Romana.

“Syliel” è Syliael, angelo della Luna, nome citato nei testi dei Sabei di Harran.

<sup>774</sup> In compenso troviamo IOEL e IOUEL, variante di Joel o Jaobel, che nell’Apocalisse di Abramo gli è inviato da Dio per rivelargli i misteri del

Infine, ecco un elenco di frasi gravemente blasfeme attribuite ad una donna “senza dio” da redimere, accuratamente riportate in PGM VII, 605-10: “IAO non ha costole; ADONAI fu scacciato per la sua ira violenta; SABAOTH gridò tre volte; PAGOURE<sup>775</sup> è per sua natura un ermafrodita; MARMOROUTH<sup>776</sup> è stato castrato; IAEO non c’entrava con l’arca; MICHAEL è per sua natura un ermafrodita.”

INDICE

---

Cielo. NARIEL è citato in *A Dictionary of Angels* di G. Davidson, 1967.

<sup>775</sup> Citato anche in PGM XXXVI, 350; PGM LXXXVIII, 1. Nel *Pistis Sophia* IV,136 è una *vox magica* contenuta in una preghiera che Gesù rivolge al Padre, ed è menzionato in testi mitraici.

<sup>776</sup> Nume del primo o del secondo cielo, oppure uno dei Decani; v. A. Mastrocinque, “Le Gemme Gnostiche” in *Bollettino di Numismatica a. 2003, Sylloge Gemmarum Gnosticarum 1*, testo utile per identificare nomi di demoni e *voce magicae* e, più in generale, per esplorare i rapporti tra Giudaismo, religioni pagane e pratiche magiche.

## APPENDICE 4

### OGGETTI MAGICI

#### INTRODUZIONE ALLE GEMME “GNOSTICHE”

Con questo termine si intendono pietre preziose o di qualche pregio sulle quali sono incise parole, frasi o immagini, incastonate su anelli o collane, o anche a sé stanti se di grandi dimensioni, di chiaro significato magico e protettivo, dunque non solo decorative. Alcune ci sono pervenute materialmente, altre solo attraverso descrizioni. Il termine “magico” si riferisce alla credenza che questi amuleti avessero il potere di proteggere il loro portatore, o di ottenere determinati effetti pratici, in ciò distinguendosi dal “religioso” in senso generale, che di per sé non implica una particolare fiducia nell’efficacia di amuleti.<sup>777</sup> La denominazione di “gnostiche” appare oggi inappropriata,

---

<sup>777</sup> La linea di demarcazione tra fede e pratica magica è attestata da S. Agostino, che ammoniva a non far uso di filatteri e amuleti contro malattie e disgrazie. “È inoltre detestabile la superstizione degli amuleti che si applicano ai malati, tra cui sono annoverati anche gli orecchini per i maschi, pendenti da una sola parte all'estremità delle orecchie e di cui si servono non per piacere agli uomini, ma per essere schiavi dei demoni [...] Questi sventurati siano intanto ammoniti che, se rifiutano di ubbidire a prescrizioni tanto salutari, per lo meno non difendano tali loro pratiche sacrileghe, per non cadere in un peccato più grave. Non saprei comunque qual provvedimento prendere contro chi ha paura di togliersi gli orecchini, mentre invece non ha paura di ricevere il corpo di Cristo con tali distintivi diabolici.” Dalla lettera n. 245 di Agostino a Possidio, scritta intorno al 401.

assunto che solo alcuni oggetti sono riferibili alle potenze dello Gnosticismo; sarebbe più appropriato definirle “magiche”, ma il termine è ormai invalso nell’uso.<sup>778</sup> L’abitudine, a partire dalla prima età imperiale almeno, di indossare anelli con pietre raffiguranti divinità esotiche (egiziane, in particolare), è denunciata da Plinio il Vecchio e non solo; forse solo a scopo decorativo, o forse per fiducia nella loro efficacia. L’origine di tale pratica è attribuita all’influenza – che Plinio condanna – dei Magi, che avrebbero trasmesso pratiche superstiziose alle regioni mediterranee, alla Grecia e attraverso questa all’Italia, tendendo a soppiantare la religione e le scienze tradizionali, e aprendo la strada a una cultura fondata sulle arti divinatorie, la magia terapeutica e profilattica, e un’ideologia che fonde astrologia, angelologia, demonologia, mito della creazione.

---

Ma in ambito egiziano non esisteva differenza tra magia e religione; le pratiche magiche si svolgevano nei templi ed erano prerogativa della classe sacerdotale, depositaria di ogni forma di conoscenza. Il potere stesso degli dei, sorgente della creazione, era di natura magica. Al contrario, in Deut. 18, 9-13 si proibiscono sacrifici umani, divinazione, sortilegio, augurio, magia. La distinzione tra il culto degli dei – lecito, purché non in conflitto con l’autorità politica – e pratiche magiche fu ribadita in età imperiale, quando queste furono proibite e fu ordinata la distruzione dei testi che le illustravano, riducendole a riti da eseguirsi in privato, segretamente. Nell’alto medioevo l’avvento del Cristianesimo respinse la magia in un ambito marginale, ma tornò in auge nei secoli seguenti.

<sup>778</sup> L’attribuzione della impropria qualifica di “gnostiche” risale agli studiosi del XVII – XVIII sec.

L'affinità con il mondo magico dei Papiri è testimoniata dal ricorrere sistematico dei nomi di Iao, Sabaoth, Adonai, Abrasax; non mancano però esemplari recanti, p.es. i nomi Isis e Serapis che non hanno alcuna certa valenza magica. La dottrina trasmessa dai Magi (saggi o sacerdoti persiani) e dai Caldei fondeva elementi orientali, giudaici, egiziani e greci, collegandosi in questo caso ai misteri. Il possesso di una gemma magica conferiva il potere del dio raffigurato, un po' come la statua di un santo rappresenta, in qualche modo, la presenza del santo. Anche in ambito cristiano era diffusa la pratica di portare con sé dopo il battesimo amuleti con formule per cacciare i demoni. Come per i Papiri, pochissimi sono i campioni destinati alla magia nera. La cura delle malattie fu un veicolo per l'introduzione della magia orientale in ambito greco-romano; prima, le guarigioni erano operate o dai medici, o avvenivano per l'intervento di specifiche divinità ctonie (Asclepio, Amphiaraios, Trofonio, ecc.) che operavano per lo più in base a sogni, visioni ecc. Operatori prestigiosi chiamati "magi", di ispirazione giudaica e vicino-orientale, guarivano mediante esorcismi, secondo l'idea per cui le infermità sarebbero dovute a demoni.

È sotto queste premesse che avvenne la compenetrazione tra figure del mondo giudaico e del mondo pagano. Questo processo non intaccò fundamentalmente la religione degli Ebrei, anche se ne influenzò mentalità e comportamenti, ma arricchì quella del tardo mondo pagano di suggestioni e immagini potenti, che sono poi passate nell'ermetismo, nella magia medioevale, nell'occultismo. Oltre che al Sigillo di Salomone, ci si

ispirava alle dodici gemme profetiche del pettorale di Aronne, si tramandava che Abramo guarisse mostrando all'infermo una gemma.

Ma il punto centrale di ogni discussione sul “sincretismo magico” ellenistico-romano è l'accostamento sistematico, funzionale all'efficacia del rituale o dell'incantesimo, di nomi di divinità così diversi come il Dio ebraico che non ammette suoi pari e il vasto insieme delle divinità pagane, che invece coesistono naturalmente e anzi cooperano all'ordine del cosmo. Anche ammettendo che attraverso lunghi secoli scambi commerciali e culturali, eventi politici, viaggi e trasferimenti di popoli abbiano favorito quelle che definiamo “aperture”, dal punto di vista ebraico non si può non parlare di contaminazione o molto peggio, ed è anche difficile immaginare che una religione antichissima e consolidata come quella degli antichi Egizi assorbisse elementi giudaici.<sup>779</sup> La soluzione più verosimile per spiegare questo contrasto è che nella magia gli dei sono intesi come

---

<sup>779</sup> Contro questa affermazione, è stato sostenuto (M. Smith, “The Jewish Elements in the Magical Papyri” in *Studies in the Cult of Yahweh* II, 1996) che i contenuti giudaici e giudaizzanti nei *Papiri Magici* risalgano prevalentemente ad epoche relativamente antiche, ipotizzando che presso le comunità giudaiche di Elefantina e Leontopoli il culto a Yahweh coesistesse con la venerazione a qualche dio locale.

Alcuni studiosi avrebbero rilevato che testi ebraici che descrivono viaggi attraverso i cieli impieghino procedimenti magici del tutto analoghi a quelli descritti nei papiri magici greco-egiziani. Secondo M. Smith le forme di magia presenti nel Giudaismo, nel Cristianesimo, nello Gnosticismo e nel politeismo pagano deriverebbero da una comune matrice ellenistica; v. M. Smith, “Observations on Hekhalot Rabbati” in *Biblical and other Studies* a cura di A. Altman, 1963.

“potenze” che possono essere guidate se non proprio comandate, e che l’efficacia del rituale è tanto maggiore quante più potenze riesce a coinvolgere. O, se si preferisce, che i nomi sono tanti, ma indirizzabili allo stesso scopo. Un’ideologia siffatta non può essere concepita da un Ebreo che riconosca solo la Legge e i profeti, ma si accorda col pensiero di Magi e Caldei, per i quali le barriere poste da altre culture non sono di impedimento ad accostare, se non ad identificare, divinità in origine lontane. Così il Dio biblico viene assimilato a Kronos, secondo la testimonianza di Varrone e quanto si può dedurre da Berosso Caldeo.<sup>780</sup> È molto probabile che Babilonia fosse il centro, o uno dei principali centri dell’incontro tra le grandi religioni dell’Oriente.

Un esempio della convergenza di più religioni in un simbolo è dato da pietre raffiguranti Serapide accompagnato dall’appellativo *Aldabaim*, nome che sembra collegarsi a *Ialdabaòth*, l’entità gnostica nella quale si riconoscerebbe il Dio dell’Antico Testamento, artefice ignorante del mondo materiale e quindi origine anche della sua imperfezione.

Come il sincretismo magico mescola gli dei stravolgendone le forme originarie, così a maggior ragione coinvolge angeli e arcangeli, ma in questo caso opera anche una conversione del loro ruolo e loro natura. Si può notare una serie di passaggi, a

---

Sui rapporti tra Giudaismo e altre religioni in relazione alle pratiche magiche, si vedano le note 137, 138, 139 in A. Mastrocinque, *Le Gemme Gnostiche*.

<sup>780</sup> Su questo punto, v. la nota n. 139 in *Le Gemme Gnostiche*.

partire dal testo canonico dell’A.T. fino ai Papiri magici: se consideriamo la Bibbia delle confessioni protestanti e anglicana, gli angeli non sono quasi mai identificati con un nome. Raffaele compare nel Libro di Tobia, che però non è considerato canonico da ebrei, protestanti e anglicani; ma è Raffaele a dirci che sette sono gli spiriti sempre pronti ad entrare alla presenza della maestà del Signore. Michele è il “Gran Principe” secondo Daniele, libro deuterocanonico come Tobia, e compare nel N.T. nella Lettera di Giuda e nell’Apocalisse di Giovanni, anch’essi testi discussi e non pienamente accettati nel mondo protestante.<sup>781</sup> Nell’A.T. gli angeli sono ciò che dice il loro nome, “messaggeri.” Le angelologie, le gerarchie, i titoli come *αρχιστράτεγος* (*archistràtegos*) ecc. sono apporti, che negli apocrifi e nella letteratura rabbinica e mistica successiva ne dilatano enormemente il ruolo, mantenendoli però come legati alla volontà divina (a parte gli angeli ribelli). Tuttavia, in alcuni testi come l’Enoch etiope in particolare, l’angelo – Michele in questo caso – è capace di giudizio autonomo, addirittura in dissenso con quello divino; ma la distanza da Dio resta incolmabile. Invece, nei testi e negli oggetti dotati di poteri magici, i nomi di alcuni importanti angeli sono spesso mescolati con quelli di divinità. Lo stesso per la figura di Gesù; nei testi e amuleti magici è una potenza che ha poco a che vedere con i Vangeli, se non la sua funzione, da quelli testimoniata, di po-

---

<sup>781</sup> Lutero li considerò apocrifi, Zwingli anche, pur non respingendo assolutamente gli apocrifi in generale, ma affermando che non potevano essere accettati come autorità in materia di fede.

tente taumaturgo.<sup>782</sup> Sembrerebbe che la teologia magica – chiamiamola così – prescinda dalle gerarchie e distinzioni tradizionalmente accettate. In una certa misura, ciò è caratteristico del mondo pagano ed è propriamente legato alle credenze e riti che regolavano l'azione guaritrice delle divinità a ciò preposte.<sup>783</sup> È verosimile che le esigenze pratiche abbiano indirizzato le forme religiose della tarda antichità e forse non solo quelle, imponendone la coesistenza con figure elevate, celesti, quali gli dei olimpici o lo stesso Dio biblico.

[INDICE](#)

## DESCRIZIONE DI ALCUNE GEMME “GNOSTICHE”

In una delle gemme<sup>784</sup>, entro un tracciato ovale è raffigurato Anubis con lorica e gonnellino militare con la testa rivolta a sinistra, bastone nella destra, e forse l'*ankh*<sup>785</sup> nella sinistra. In-

---

<sup>782</sup> v. PGM IV 1230 e 3020.

<sup>783</sup> Le forze operanti nelle guarigioni per incubazione e nella divinazione erano attribuite per lo più a divinità ctonie, il che implica che, nella religione popolare, il contatto col divino era mediato da potenze del livello inferiore.

<sup>784</sup> Salvo diversa indicazione, nel seguito si fa riferimento ad esemplari citati in *Sylloge Gemmarum Gnosticarum 1 (SGG)*.

<sup>785</sup> Simbolo sacro molto frequente nell'antico Egitto, risalente ai secoli intorno al 3000 a.C., noto anche come “chiave della vita” o “croce della vita” dalla forma di una croce ansata, il cui braccio superiore è una linea chiusa appuntita, con la punta situata nel centro. Simbolo connesso alla credenza che la vita terrena preluda alla vita eterna, in Egitto fu fatto proprio dai Cristiani del IV sec. d.C. Come simbolo della promessa di vita eterna attraverso il sacrificio di Cristo, potrebbe essere all'origine del significato odierno della Croce. In effetti i primi Cristiani a Roma

torno al bordo, l'iscrizione: ΟΥΡΗΛΑΚΟΥΚΗΛΑΓΑΒΡΗΛΕΩ, OurielSoukielGabrielEo; sul retro, lungo l'asse maggiore, ΜΙΧΑΕΛ cioè Michael.<sup>786</sup> In un intaglio del tutto simile, il dio ha la testa d'un leone.<sup>787</sup> La divisa militare di Anubis, elemento d'ispirazione romana, potrebbe significare la sua funzione di difensore dell'anima dalle forze del male grazie al potere che esercita su di esse. Quest'opera è significativa, perché l'associazione tra il dio egizio e l'arcangelo – simboleggiata dalla veste militare<sup>788</sup> – illustra la comune funzione di protettore e *psicologo*, e l'ankh cioè la croce egizia ne rivela la probabile origine cristiana. Anubis, inizialmente protettore delle tombe, inventore delle tecniche di imbalsamazione, accompagnava le anime dei defunti nell'aldilà ed eseguiva la pesatura del cuore alla presenza di Osiride, operazione preliminare all'ammissione delle anime nel regno dei morti. Nel Testamento di Abramo, probabilmente scritto in Egitto e risalente al I sec. d.C., l'*angelo splendente* pesa le anime con la bilancia davanti ad Abele, giudice di primo grado. Il Michele descritto negli apocrifi non

---

e non solo rappresentavano la loro fede piuttosto con l'immagine del pesce, dato anche il significato della croce come strumento di esecuzione capitale.

<sup>786</sup> Conservata a Parigi, Cabinet des Medailles inv. 2180; descritta in *Sylogé Gemmarum Gnosticarum* 1, n. 71.

<sup>787</sup> V. Scherf et al. *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen, III*, Kassel, n. 177.

<sup>788</sup> Anche il dio-gallo anguipede, associato a IAO, è rappresentato vestito di lorica e gonnellino. Forse la veste militare ricorda il Signore degli eserciti biblico, e potrebbe essere che l'iconografia posteriore di Michele *archistràtegos* abbia avuto origine in queste rappresentazioni.

ha, specificamente, questo ruolo, ma lo assumerà nella tradizione cristiana, come ben si vede nell'iconografia, nei rilievi, nella devozione popolare ecc. Anubis viene rappresentato anche con il caduceo e il ramo di palma, che lo accostano a Hermes (Mercurio), "messaggero" degli dei, e quindi loro intermediario col genere umano, proprio come Michele, mediatore inviato dal Dio biblico. Non è noto quale funzione avesse la gemma, verosimilmente era un oggetto devozionale capace di proteggere chi lo portasse con sé, ma è chiaro il significato: il portatore crede che il dio egizio sia un arcangelo, quindi è un giudeo (o forse un cristiano) per il quale gli dei sono emissari del Dio biblico, o forse sue manifestazioni. Il che non è in contrasto con la religione tradizionale, secondo Deut. 10:17: "Perché il Signore vostro Dio è il Dio degli dei, il Signore dei signori" e Dan 2:47: "il re (Nabucodonosor) rispose a Daniele, 'In verità, il tuo Dio è il Dio degli dei e il Signore dei re'". Vi sarebbero altre pietre della stessa fattura, con un dio loricato e il capo aureolato e raggianti e le stesse iscrizioni.

Un'altra gemma,<sup>789</sup> riportata in *SGG* 1, accosta Michele e l'immagine di una divinità, ma la lettura è più incerta. Un dio leontocefalo, anch'esso rivestito d'una corazza e gonnellino militare, porta una spada nella destra e con la sinistra regge la testa di Medusa. È in piedi su una *tabula ansata*; un'altra *tabula* disposta verticalmente è alla sua sinistra ed entrambe racchiudono delle iscrizioni, la prima delle quali è ΛΑΧΑΜΙ; se-

---

<sup>789</sup> Conservata a Parigi, Cabinet des Medailles inv. 2169; descritta in *Sylloge Gemmarum Gnosticarum* 1, n. 197.

guono *voces magicae* e caratteri. Sul retro è inciso IOYΔAC *Iudas*. “ΛΑΧΑΜΙ” *Lachami* potrebbe essere un anagramma di MI-XA-AA *Michael*, e la veste militare suggerisce l’affinità con l’*archistratega*, ma l’affinità più evidente è quella con Perseo. La testa della Medusa ha un chiaro significato negativo, e la figura può essere intesa come il dio che protegge dal male, che vince il male. Oppure, forse, che vince la morte. A Leontopoli<sup>790</sup> fiorì anche il culto del Dio ebraico, e il nome “Iudas” sul retro suggerisce che il possessore dell’amuleto fosse un giudeo per il quale, in qualche modo, il dio dal capo leonino potesse essere assimilato a Yahweh, forse equiparandolo al suo arcangelo.<sup>791</sup>

Secondo alcuni studiosi, certe rappresentazioni – p.es. quelle relative al dio-fanciullo Harpokrates – si sarebbero prestate a interpretazioni in chiave giudaica e forse cristiana. È un fatto che nomi giudaici compaiono, talora, incisi sulle gemme; sporadicamente, si trovano quelli degli angeli. Sul retro di una gemma sono incisi MIXAHA, *Michael* e ΓΑΒΡΙΕΛ, *Gabriel*; sulla faccia anteriore, un personaggio maschile non identificato in piedi su un coccodrillo e uno scettro nella destra. L’accostamento con gli angeli può spiegarsi interpretando il personaggio

---

<sup>790</sup> Sorgeva sul ramo di Damietta del delta del Nilo.

<sup>791</sup> Un creatore leontomorfo, citato in alcuni testi gnostici, è forse assimilabile o confuso con alcune divinità del *pantheon* egizio. Ma il creatore gnostico *aldabaath* è pure identificabile col nome Michele, se accettiamo la testimonianza di Origene in *Contra Cels.* VI.30. Questo può dare un’idea delle associazioni che si possono vedere nella magia dell’età ellenistico-romana.

come un dio benevolo che vince le forze del male (il coccodrillo) così come gli arcangeli prevalgono sui demoni (secondo uno schema esplicito nel testamento di Salomone). In un'altra, Thoth itifallico antropomorfo ma con testa di ibis, con scettro e croce ansata è in piedi su un coccodrillo, accompagnato da figure di animali ecc.; sotto il braccio che regge lo scettro, in verticale, IA ◀; nella cornice dell'immagine, in senso orario, OYPIEA COYPIEA ΓABPIEA MIXAEA, *Ouriel Souriel Gabriel Michael*. La connessione con gli arcangeli non è evidente, né tantomeno quella tra il Dio biblico (IA ◀) e quello egizio, che però è interpretabile, specie se unito all'ibis, come simbolo di fertilità e quindi origine della creazione<sup>792</sup>, mentre l'atto di poggiare sul coccodrillo può significare la superiorità e la vittoria sulle forze del male, che – se identifichiamo il coccodrillo col drago e il “serpente antico” dell'Apocalisse di Giovanni – ricorda l'iconografia di Michele che calpesta Satana. Ma può ben essere che la ragione di questo bizzarro (ai nostri occhi) accostamento sia nell'ideologia sottostante alle varie manifestazioni della magia, che tende ad assemblare divinità eterogenee per ottenere la massima efficacia protettiva, come può essere che i quattro arcangeli sovrastino le potenze demoniache così come il dio creatore Thoth-Ibis-IAO sovrasta le forze inferiori del male. Fonti giudaiche lo avrebbero identificato con Mosè,

---

<sup>792</sup> L'iscrizione “IAΩ” talora è associata a figure itifalliche.

Copti etiopi e Gnostici lo avevano paragonato a Cristo,<sup>793</sup> e si è colto pure qualche carattere in comune con Michele.<sup>794</sup>

Un ovale d'eliotropio mostra, nel centro della faccia anteriore, una figura maschile barbata, caudata e alata con due coppie di ali aperte nuda, in piedi su un Uroboro (un serpente che si morde la coda, a formare un circolo, ritenuto simbolo del ciclo cosmico dell'eterno rinnovarsi delle cose) che circonda l'iscrizione IA ◀ ; nella destra tiene per la coda uno scorpione, nella sinistra una sbarra orizzontale cui pende un oggetto all'estremità, che potrebbe raffigurare schematicamente una stadera. Nel retro, le iscrizioni *Michael Gabriel Koustiel*<sup>795</sup> *Raphael*.<sup>796</sup>

---

<sup>793</sup> v. G. Bakowska-Czerner, "Elements of Gnostic Concepts in Depictions on Magical Gems" in *The Polish Journal of the Arts and Culture*, 2015.

<sup>794</sup> v. G. Lanczkowsky, *Thoth und Michael*, MDAIK 1965.

<sup>795</sup> Nome difficile a interpretarsi; è possibile sia un errore, al posto di Ouriel; o (poco probabile) storpiatura di Cassiel (Qafši'el), un nome che compare in testi magici o mistici.

<sup>796</sup> È facile intendere l'Uroboro come eterno ricominciamento, "essere che si nutre di se stesso" ecc., che talvolta include il potente nome IAO (che rimanda al Dio ebraico), principio dell'eterno rinnovarsi delle cose, forse una rimembranza dell'*alpha e omega*, principio e fine di tutto, col quale Gesù s'identifica. I quattro arcangeli come reggitori e conservatori della creazione ci stanno benissimo, ma non è chiaro il significato dell'essere alato che sovrasta l'Uroboro; può essere Bes, divinità egizia protettrice, ma trasfigurato in un grande dio cosmico pantocratore – il che richiama il nome IAO, ovvero il Dio ebraico. Forse Bes può essere identificato con Aion simbolo dell'eternità, personificazione del Tempo nella cosmologia greca alternativa a Chronos, ma siamo nel campo delle congetture.

I nomi di sette angeli *Michael, Gabriel, Ouriel, Raphael, Ananael, Prosoaiel, Yabsoel* <sup>797</sup>compaiono sul retro di una figura di gallo anguipede<sup>798</sup> con scudo nella destra e frusta nella sinistra (in realtà è il contrario, trattandosi di un'impronta); verosimilmente, i sette angeli sono i reggitori dei sette pianeti.

Un talismano ovale della Collezione Lewis<sup>799</sup> presenta sul lato frontale una figura antropomorfa in gonnellino militare ma con la testa di un gallo<sup>800</sup>; per il resto è lo stesso schema del prece-

<sup>797</sup> "Ananael" sta per Ananiel, venerato dalla Chiesa Copta. Gli ultimi due nomi sono altrimenti ignoti.

<sup>798</sup> L'iconografia del gallo anguipede, che compare spesso nelle gemme ellenistico-romane, è tuttora assai poco chiara, non richiamando forme affini nell'arte greca o romana o nella religione egizia. Vedi il saggio di P. Vitellozzi, "Vittorio Poggi, la collezione di gemme", nel fascicolo dedicato a Vittorio Poggi in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, Nuova Serie, Vol. LXV (CXXIX) Fasc. I.

<sup>799</sup> Di proprietà del Corpus Christi College di Cambridge. Descritto nel catalogo curato da J.H. Middleton, 1892.

<sup>800</sup> Una difficoltà costante nella lettura delle figure simboliche della tarda antichità è la compresenza nella stessa area culturale di divinità originarie di luoghi anche distanti tra di loro e appartenenti a religioni ben distinte, forse sviluppatasi in reciproca autonomia, ma con caratteri figurativi simili. Per es., riguardo al gallo anguipede: già nella tradizione del medio oriente pagano erano presenti divinità con questo aspetto: fra queste vi era Nergal, un dio che peraltro era spesso invocato con l'epiteto di "dšhpt", che significava forse "comandante delle schiere", denominazione che ben si attaglia all'iconografia e lo avvicina al Dio ebraico e, secondariamente, a Michele, che però compare in una lista di angeli. Su Nergal, si vedano E. Von Weiher, *Der babylonische Gott Nergal* 1971, p. 106; v. anche A. Mastrocinque, *Le gemme gnostiche* cit., p. 88 e nota 266 e il fascicolo dedicato a V. Poggi in *Atti della Società Ligure di Storia Patria* op. cit. Ma anche il dio siriano Hop ("Uccello")

dente, con sullo scudo l'iscrizione IAω; sul retro, esattamente nella stessa forma e nello stesso ordine, i nomi dei sette arcangeli riportati nell'esempio precedente.

[INDICE](#)

## AMULETI, TALISMANI ECC.

Il materiale costituito da amuleti, iscrizioni protettive ecc. identifica singoli arcangeli o gruppi – in particolare, Michele, Gabriele, Raffaele e Uriele o Suriele – come entità o insieme di entità stabilmente ben definite; pur non testimoniando di per sé un culto degli angeli, del quale comunque ci sono testimonianze nel N.T.<sup>801</sup>, attestano sicuramente la credenza nell'efficacia di invocazioni o iscrizioni che li nominassero esplicitamente. I nomi dei quattro arcangeli spesso accompagnano divinità egizie, come nel caso d'un amuleto risalente forse al III sec. d.C. conservato al British Museum, raffigurante il dio Seth dal capo asinino<sup>802</sup> che tiene in mano un *ankh* e un flagello; alla sua de-

---

è raffigurato come un uomo dalla testa d'uccello.

<sup>801</sup> Il culto degli angeli fiorì in Egitto e Asia Minore tra il II e il III sec. d.C. Ma già S.Paolo ne parla nella sua Lettera ai Colossesi: “Nemo vos seducat volens in humilitate et religione angelorum” ecc. il cui senso è “Nessuno di sua volontà faccia di voi i suoi seguaci con pratiche di mortificazione e attraverso il culto degli angeli”.

<sup>802</sup> Dio dalla valenza ambigua, uccise e mutilò il fratello Osiride che fu ricomposto da Iside; è in conflitto con Horus nato dall'unione di Iside e Osiride, ma accompagna Ra sulla nave del sole per difenderlo da Anopi, che tenta di divorare il sole. Non è chiaro di quale animale sia la sua testa.

stra, il nome Ιαω, alla sinistra le sette vocali dell'alfabeto greco (i sette cieli o i sette pianeti, se non i sette arcangeli, o tutto ciò insieme). Intorno alla figura del dio, sono incisi i nomi di quattro arcangeli: Uriel, Suriel, Gabriel, Michael.<sup>803</sup>

Molti amuleti del tardo impero romano, che testimoniano il passaggio dalla religione sincretista al Cristianesimo, recano l'effigie di Salomone come tema iconografico comune, alcuni con riferimenti giudaici e politeistici, altri – di epoca bizantina – con iscrizioni chiaramente cristiane. In uno ritrovato in un cimitero romano presso l'antica città di Cizico<sup>804</sup>, e risalente al III sec. d.C.,<sup>805</sup> su una faccia è raffigurato un cavaliere (Salomone, in base all'iscrizione) su un destriero con le zampe anteriori sollevate, nella veste militare romana, capo nimbo e un flagello in mano, nell'atto di trafiggere con una lancia una figura femminile supina; davanti a lui è raffigurato un angelo anch'esso nimbo, che lo precede. Sul bordo circolare, la scritta: Ἄγγελος Ἀρααφ φεῦγε μεμισμένη Σολομών σε διώκι, "Odiato Angelo *Araaph*<sup>806</sup> fuggi; Salomone ti insegue". Araaph

---

<sup>803</sup> In questa sezione faccio riferimento soprattutto all'articolo di R.H. Cline "Archangels, Magical Amulets, and the Defense of Late Antiquity Miletus", in *Journal of Late Antiquity* 2011.

<sup>804</sup> Descritto in R.H. Cline, op. cit.

<sup>805</sup> A. Sorlin Dorigny, "Phylactère Alexandrin contre les Epistaxis", in *Revue des Etudes Grecques* 4 (1891): 287–96, cit. in R.H. Cline, op. cit.

<sup>806</sup> Forse è il demone Ἄραψ, *Araps*, nominato nel Testamento di Salomone 11:1-4; ma è un'interpretazione alquanto incerta: v. R.H. Cline, op. cit. e C.E. Arnold, *The Colossian Syncretism ecc.* Nel Corano, *al-Aaraaf* è un luogo intermedio tra Paradiso e Inferno, destinato a ospitare le anime che non possono essere assegnate né al primo né al secondo.

sarebbe il nome di un demone il cui uffici, per così dire, consisteva nel rendere inefficace la cura dei malati.<sup>807</sup> L'immagine evoca, sia pure alla lontana, l'iconografia di Michele che, armato, sovrasta Satana che giace a terra. Il guerriero armato, umano o no, è un tema ricorrente nella raffigurazione di una potenza benigna che scaccia il male.<sup>808</sup>

L'altra faccia reca divinità solari e lunari, un leone che corre sopra la stessa figura femminile stesa a terra, l'invocazione Ἅγιος, Ἄγιος, Ἄγιος (Santo, Santo, Santo), altre scritte e, nella

---

<sup>807</sup> R.H. Cline in op. cit. la interpreta come un demone femminile; secondo il Cline, molte delle gemme illustrate da S. Michel in *Die magischen Gemmen im Britische Museum* rappresentano Salomone che, stando a cavallo, uccide un non meglio precisato demone femminile. Anche le raffigurazioni di Salomone a cavallo di ispirazione cristiana riportate da G. Schlumberger in *Amulettes byzantins anciens* (1892) rappresentano, sotto la cavalcatura, una figura che sembrerebbe essere un demone femminile della malattia. In effetti, nella mitologia dell'antica Grecia si trova un demone femminile Γελλώ, *Gellò*, collegato a infertilità e mortalità infantile; in epoca bizantina, questo ruolo era attribuito a spiriti detti Γελλούδες. Ma l'origine più attendibile di questa tradizione sarebbe giudaica: Salomone veniva invocato, quale guaritore per eccellenza in tutte le sorgenti termali palestinesi; era praticata la magia bianca con l'anello del Re, le sue medaglie raffiguranti la triade della salute – ossia il santo cavaliere che trafigge Lilith e l'Arcangelo Raffaele che lo protegge – e il suo sigillo. Nonostante la polemica rabbinica contro questo culto, esseni e terapeuti lo praticavano. Il rituale conflui poi nel Testamento di Salomone del III sec., redatto da Giudeo-cristiani, che così lo fecero proprio. Uno di questi luoghi di guarigione era la piscina di Bezeza o Betesda presso la Porta Probatica di Gerusalemme, dove Gesù sanò un infermo da lunga data (Gv 5:2-9). V. V. Sibilio, *Note sulla storicità della vita di Maria di Nazareth* 2019.

<sup>808</sup> Notevole la somiglianza con S. Giorgio e il Drago.

cornice, la frase Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐριήλ, Ραφαήλ διαφύλαξον τὸν φοροῦντα, *Michael, Gabriel, Ouriel, Raphael protegete*<sup>809</sup> *il portatore [di quest'anello]*.

Le iscrizioni riportanti i nomi di singoli arcangeli – in particolare i quattro principali, Michele, Gabriele, Raffaele e Uriele o Suriele - testimoniano il passaggio da nomi di angeli del Signore, creature celesti al Suo servizio, a potenze la cui invocazione – nell'ambito di un sistema magico-religioso sincretistico onnicomprensivo o quasi – è ritenuta efficace. Se l'aspetto propriamente magico-rituale è stato drasticamente ridimensionato, vuoi per le leggi in proposito emanate dallo Stato da Augusto in poi, vuoi per l'affermazione del Cristianesimo, la credenza della loro efficacia deve essersi trasmessa attraverso gli ultimi secoli dell'antichità fin nell'alto medioevo in ambito cristiano, sia pure nel contesto di una religione che li interpreta come intercessori, mediatori, riconducendoli alla continuità almeno formale con la tradizione giudaica.

Un'altra invocazione al “potere degli angeli e dei segni”<sup>810</sup> si trova in una lamina d'oro proveniente dalla Tessaglia e che probabilmente andava portata come filatterio: sono nominati Ariel, Michael, Raphael, e Iao Sabaoth, chiaramente una resa in Greco di Yahweh Sabaoth, il Dio degli eserciti.<sup>811</sup>

---

<sup>809</sup> In realtà l'imperativo διαφύλαξον è al singolare.

<sup>810</sup> O “caratteri”; grafemi, lettere singole cui si attribuiva un qualche potere.

<sup>811</sup> Otto Kern, ed., *Inscriptiones Graecae* (IG) IX.2 (Berlin, 1908), no.232. 57 righe 15–16.

Il tema di Salomone a cavallo, che sovrasta e sta per colpire una figura femminile supina,<sup>812</sup> persiste attraverso i secoli e caratterizza un certo numero di amuleti protettivi dell'era bizantina la cui funzione, verosimilmente, era di difesa o rimedio contro infertilità ecc.; talvolta è accompagnato dai nomi degli angeli. P.es. un amuleto di bronzo<sup>813</sup> sul retro riporta, su sette righe l'iscrizione ΙΑΩ ΑΔΕC ΑΒΡΑΞ ΜΙΧΑΗΛ ΓΑΒΡΙΗΛ ΡΟΥΡΕΛ ΜΙΧΑΙ ΜΧΑΗΛ, *Iao Ades Abrax Michael Gabriel Rourel Michai Mchael*; il nome di Michele compare tre volte, due in modo scorretto. Sotto, la figura di un leone che cammina, visto di fianco.

#### INDICE

---

<sup>812</sup> Le vie del pensiero magico-simbolico portano in molte direzioni. Il demone femminile Onoskelis, ovvero Onokolis (i due nomi indicano la stessa entità) sarebbe per via del nome collegato alla regina di Saba (Nikaule, secondo Flavio Giuseppe) e al demone femminile greco Empusa, per via delle gambe, che erano quelle d'un asino per entrambi. Negli amuleti palestinesi di epoca romana, la figura femminile supina, contro cui Salomone a cavallo punta la lancia, rappresenterebbe proprio Onoskellis.

F. A. Pennacchietti, "Legends of the Queen of Sheba", in *Queen of Sheba*, una pubblicazione del British Museum, 2002, e il commento di Denys Roman a un saggio di J. Richer su <http://denysroman.fr/tag/onokolis/>.

<sup>813</sup> Collezione personale dello Schlumberger, op. cit.

## TESTI E ARTICOLI CONSULTATI

ADLER, William. *Berosus, Manetho, and I Enoch in the World Chronicle of Panodorus in The Harvard Theological Review*, Vol. 76, No. 4 (Oct., 1983), pp. 419-442, Cambridge University Press. <https://www.jstor.org/stable/1509545>.

ALCOCK, Anthony. *The Coptic Versions of the Investiture of the Archangel Michael – English translation*.

ALVINO, Carmine. *L'Arcangelo Michele nelle fonti ebraiche*, pubbl. su [Academia.edu](http://Academia.edu). [L'ARCANGELO MICHELE NELLE FONTI EBRAICHE | Carmine Alvino – Academia.edu](#).

Id. *L'Arcangelo Gabriele nelle fonti ebraiche*, pubbl. su [Academia.edu](http://Academia.edu). [L'ARCANGELO GABRIELE NELLE FONTI EBRAICHE | Carmine Alvino – Academia.edu](#).

Id. *L'Arcangelo Raffaele nelle fonti ebraiche*, pubbl. su [Academia.edu](http://Academia.edu). [L' ARCANGELO RAFFAELE NELLE FONTI EBRAICHE | Carmine Alvino – Academia.edu](#).

Id. *L'Arcangelo Uriele nelle fonti ebraiche*, pubbl. su [Academia.edu](http://Academia.edu). [L'ARCANGELO URIELE NELLE FONTI EBRAICHE | Carmine Alvino – Academia.edu](#).

Id. *Il grande mistero delle due varianti del Sinodo Romano II sotto Zaccaria del 745*, pubbl. su [Academia.edu](http://Academia.edu). [IL GRANDE MISTERO DELLE DUE VARIANTI DEL SINODO ROMANO II | Carmine Alvino – Academia.edu](#).

Id. *L'abbassamento di Sant'Uriele Arcangelo*, pubbl. su [Academia.edu](http://Academia.edu). [L' ABBASSAMENTO DI SANT' URIELE ARCAN-GELO | Carmine Alvino – Academia.edu](#).

AMÉLINEAU, Émile. *Contes et romances de l'Égypte chrétienne*. E. Leroux, Paris, 1888. [Amélineau – archive.org](#).

ARECCO, Davide. *Misticismo e alchimia in Jacob Bohme*, art. in *Airesis – Il Giardino dei Magi*. [Airesis : Il Giardino dei Magi - Arecco - Jacob Bohme \(mclink.it\)](#).

BAR-ILAN, Meir. *Prayers of Jews to Angels and Other Intermediaries during the First Centuries of the Common Era*, pubbl. su Academia.edu. [Prayers of Jews | מאיר בר-אילן – Academia.edu](#).

BAR-ILAN, Meir. *The Words of Gad the Seer: The Author's Opponents and the Date of its Composition*, in *Review of Rabbinic Judaism* 2007. [The Words of Gad... - Academia.edu](#).

BARKER, Margaret. *Temple Imagery In Philo: An Indication Of The Origin Of The Logos?* in W. Horbury, ed, *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel* (JSOT Press: Sheffield, 1991), pp. 70-102. [Barker\\_Logos in Philo.doc](#).

BEN, David. *Jacob's Journey to Mahanaim and Penuel in J and E*, [The Torah.com. Jacob's journey - the torah](#).

BEVILACQUA, Gabriella. *Iscrizioni greche magiche di Roma: alcune espressioni culturali in Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico n. 20, 2003*. [11bevilacqua\\_f51217b3.pdf](#).

BOURIANT, Urbain. *Fragments grecs du Livre d'Énoch* in *Mémoires de la Mission Archéologique Française au Caire*. Ernest Leroux, Paris, 1892. [Internet Archive](#).

BOX, Georg Herbert. *The Apocalypse of Abraham in Palestinian Jewish Texts*, SPCK, London 1919; on line su [Internet Archive](#).

BRENDON, . *The Septuagint Version, Greek and English*. Samuel Bagster and Sons, London 1879. [Brendon-archive](#).

BROOKE, Alan England and M<sup>c</sup> LEAN, Norman. *The Old Testament in Greek According to the Text of Codex Vaticanus...* Vol. 1, part 1, Cambridge University Press, London 1906. [Old Testament – Archive.org](#).

BUONAIUTI, Ernesto. *Lo Gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose*. F. Ferrari, Roma, 1907; on line in [Lo gnosticismo \(archive.org\)](#).

CANELLA, Tessa. *L'Impero costantiniano e i luoghi sacri in Testi e ricerche di scienze religiose nuova serie 54*, il Mulino, Bologna 2016.

CHARLES, Robert Henry. *The Book of Enoch*, Clarendon Press, Oxford 1893 (su testo del Dillmann). [Internet Archive](#).

Id. *The Book of Enoch or 1 Enoch*, Clarendon Press, Oxford 1912 (su versione propria). [Internet Archive](#).

Id. *The Book of Enoch with an introduction by W. O. E. Oesterley*, S.P.C.K., London 1917. [The Book of Enoch](#) ; [Internet Archive](#).

Id. *The Book of Jubilees*, in *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1913. [The Book of Jubilees](#).

Id. (come editore) *The Book of the Secrets of Enoch*, Clarendon Press, Oxford 1896. [The Book of the Secrets of Enoch](#).

Id. *The Life of Adam and Eve*, in *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1913. [Vita Adae et Evae](#).

CHARLESWORTH, James Hamilton. *The Old Testament Pseudepigrapha* 2 voll, Doubleday & Company, Garden City, New York 1983, 1985. [Apocalyptic Literature - Internet Archive](#) ; [Expansions of the Old Testament - Internet Archive](#).

CHARLESWORTH, James Hamilton. *The Pseudepigrapha and Modern Research - New Edition with a Supplement in SBL, Septuagint and Cognate Studies Series* n. 7S, E. Brothers, Ann Arbor (MI) 1981. Rist. dell'ed. 1976.

CHIALÀ, Sabino. *Riletture della figura di Abramo in alcuni testi apocrifi giudaici* in *Ricerche Storico Bibliche* 26 (2014), 235-249. [\(PDF\) Academia.edu](#).

CHIOLI, Dario. *Note su Melchisedec* pubbl. in [Dario Chioli, Note su Melchisedec \(superzeko.net\)](#) [2000].

COLAFEMMINA, Cesare. *Il Testamento di Abramo*, Città nuova, Roma, 1995.

CALVIN, Jean. *Commentaire Biblique*. Pubbl. su BibliaPlus. [Commentaire Biblique de Jean Calvin](#).

COOPER, R. David. [The Archangel Michael](#) 2010.

CRAIGIE, Sir William Alexander. *The Testament of Abraham*, in *Ante-Nicene Fathers* a cura di P. Schaff, vol. 9, pp. 347-368, CCEL, Grand Rapids (MI) 1885. [Internet Archive](#).

CROSS, Frank Moore. *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Anchor Books, Garden City, N.Y. 1961. [Internet Archive](#).

DANIELOU, Jean. *Les Anges et Leur Mission*, Ed. de Chevetogne, Chevetogne 1953. [Danielou](#).

DAVIDSON, Gustav. *A Dictionary of Angels*. [A Dictionary Of Angels : Gustav Davidson : Internet Archive](#).

DAVILA, James R. *Melchizedek, Michael and War in Heaven*, in *Society of Biblical Literature: Seminar Papers* 35 (1996) 259-272.

DEANE, William John. *Pseudepigrapha: An Account of Certain Apocryphal Sacred Writings of the Jews and Early Christians*, T. & T. Clark, Edinburgh 1891. [Internet Archive](#).

DELL' AQUILA, Prospero. *Dizionario portatile della Bibbia: tradotto dal francese nell' italiano idioma, ed arricchito di note, di articoli, e di tre carte topografiche*, Tomo III. Benedetto Gessari, Napoli 1759. [Prospero Dell'Aquila tomo III - google books](#).

DELL' AQUILA, Prospero. *Dizionario portatile della Bibbia, tradotto dal Francese nell'italiano idioma...*, Tomo Secondo. Bassano, MDCCXCI. [Prospero Dell'Aquila ... Tomo secondo-archive.org](#).

DUFF, Archibald. *The First & Second Books of Esdras*, J. M. Dent & Co., London MCMIII. [Internet Archive](#).

EISENMAN, Robert H. e WISE, Michael Owen. *The Dead Sea Scrolls Uncovered. The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years*, Barnes & Noble Books, New York 1992. [Internet Archive](#).

ELIADE, Mircea. *Trattato di storia delle religioni*. Boringhieri, Torino 1976.

E.F. SCRIPTOR, [L'Arcangelo Michele nei libri di Enoch su-perzeko.net](#)) 2021.

E.F. SCRIPTOR, [Le origini remote del culto di S. Michele \(su-perzeko.net\)](#) 2024.

FILONE, *De gigantibus*.

FILONE, *Vita di Mosè*.

FIRMICO MATERNO, Giulio. *Matheseos Libri VIII*.

FOSSUM, Jarl Egil. *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish concepts of intermediation and the origin of gnosticism in Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 36*, Mohr, Tübingen, 1985. [Internet Archive](#).

FRIEDMANN, Harry e SIMON, Maurice (trad.). *Midrash Rabbah Vol 1 / Genesis I*. Soncino, London 1939 – 1961. [Internet Archive](#).

FRIEDLANDER, Gerald. *Pirḳê De Rabbi Eliezer*, Kegan P. et al., London 1916. [Pirke de R. Eliezer](#).

GINZBERG, Louis. *The Legends of the Jews*, 7 voll – Vol. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 : The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1913, 1946, 1911, 1913, 1925, 1928, 1938. [Archive.org](#) ; [Ginzberg](#).

GIORGIO SINCELLO, *Cronographia*.

GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*.

GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra Giudaica*.

GIUSTINO MARTIRE, *Dialogo con Trifone*.

GOTTHEIL, Richard; LITTMANN, Enno. *Enoch, Books of-*, voce di *Jewish Encyclopedia* 2002-21.

GRUENWALD, Ithamar. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Brill, Leiden 1980.

GUNDEL, Wilhelm. *Dekane und Dekansternbilder*, J.J. Augustin, Glückstadt und Hamburg 1936. [Gundel – archive.org](#).

HALPERIN, David Joel. *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision in TSAJ*, 16, Mohr Siebeck, Tubingen, 1988. [Halperin - JSTOR](#) ; [Review on JSTOR](#).

HAMMAN, Adalbert Gautier. *La vita quotidiana dei primi cristiani*, Fabbri Ed., Bergamo, 1998, trad. di A. Crespi dall'originale francese.

HEIDE, K. Martin. *The Coptic, Arabic, and Ethiopic Versions of the Testament of Abraham and the Emergence of the Testament of Isaac and Jacob* in "Non-canonical" Religious Texts in Early Judaism and Early Christianity. T&T Clark, London 2012. [Heide - Academia.edu](#)

HENRIQUES, James Connell. *The Identity of the Hasideans of 1 and 2 Maccabees: a Re-examination of the Topic with a Focus on the History of Scholarship*. Athens (Georgia) 2009. [Henriques](#).

IMBER, Naftali Herz-. *The Letters of Rabbi Akibah, or the Jewish Primer as it was used in the Public Schools Two Thousand Years Ago* in *Report of the Commissioner of Education for the Year 1895-96* vol 1. Government Printing Office, Washington 1897, cap. XIV, pag. 702 e segg. [Bureau of Education - Google Libri](#). Oppure, [Rabbi Akiba - Internet Archive](#).

JAMES, Montague Rhodes. *Apochryphal New Testament*, Oxford University Press, Oxford 1924. [Internet Archive](#).

JAMES, Montague Rhodes. *Le livre de la prière d'Aseneth* in *Studia Patristica I<sup>er</sup> fascicule*, E. Leroux, Paris 1889. [Studia patristica - Internet Archive](#).

JPS Old Testament Tanakh Hebrew and English. Varda Books, Skokie (IL) [1917 JPS : Internet Archive](#).

KADARI, Tamar. *Asenath: Midrash and Aggadah* art. on line in *The Shalvi / Hyman Encyclopedia of Jewish Women - Jewish Women's Archive* 2009. [Kadari – Asenath](#).

KNIBB, Michael Anthony e ULLENDORFF, Edward. *The Ethiopic Book of Enoch – A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Clarendon Press, Oxford 1978.

KOPP, Ulrich Friedrich. *Palaeographia critica*, Mannheim 1829. [google books](#).

KUHN, K. H., ed. *A Coptic Jeremiah Apocryphon in Le Muséon* 83 (1970). [Kuhn](#).

KULIK, Alexander. *3 Baruch*, in CEJL, De Gruyter, Berlin-New York 2010. [Kulik – Academia.edu](#).

LIM, Timothy H. *The Formation of the Jewish Canon*. Yale University Press, London 2013.

LUEKEN, Wilhelm. *Der Erzengel Michael in der Überlieferung des Judentums*, E. A. Huth, Göttingen 1898.

[Internet Archive](#).

LYONS, George. *Notes su 3 Baruch*. Wesley Center For Applied Theology at Northwest Nazarene University, 2000.

[Wesley\\_3Baruch](#).

MALAMAT, Abraham; BEN-SASSON, Haim Hillel. *A History of the Jewish People*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1976.

MARRACCI, Ippolito. *Polyanthea Mariana*, Ketteler, Colonia 1684. [google books](#).

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. *Teoria generale della magia*, Newton Compton, Roma 1975.

MIGNE, Jean-Paul. *Patrologiae cursus completus series graeca* Voll. 9 e 11, J.-P. Migne ed., Paris 1857. [google books \(vol 9\)](#) ; [google books \(11\)](#).

MILIK, Józef Tadeusz. *The Books of Enoch – Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Clarendon Press, Oxford 1976.

[Internet Archive](#).

MINOV, Sergey. *Satan's Refusal to Worship Adam: A Jewish Motif and Its Reception in Syriac Christian Tradition* In:

[Minov – Academia.edu](#).

MINGANA, Alphonse. *A Jeremiah Apocryphon in Woodbroke Studies* vol. I, W. Heffer & Sons Ltd. Cambridge 1927. [Mingana - archive.org](#)

[Mingana - archive.org](#)

MLADINEO, Nikola. *Abramo e la morte - Sulla priorità della recensione breve del "Testamento di Abramo": il contributo dei mmss croati glagolitici e lo studio delle tradizioni giudaiche peritestamentarie*, Dissertatio ad lauream, Parenzo 2014, pubbl. su [Academia.edu](#).

MORFILL, William Richard; CHARLES, Robert Henry. *The Secret Book of Enoch*, Clarendon Press, Oxford 1896.

[Internet Archive](#).

MTAVANGU, Euzebio Bartholomew. *The Anointing and its Biblical Essence and Implications*, ICU, West Wills (California) 2018. [Academia.edu](#).

NEUSNER, Jacob (ed.). *The Yerushalmi Talmud – A Translation and Commentary on CD*. Hendickson Publishers 2010.

NICKELSBURG, George W. E. e VANDERKAM, James C., *I Enoch – A New Translation*, Fortress Press, Minneapolis 1984.

NIETZSCHE, Federico. *L'Anticristo*, trad. it. Di P.C., Cervieri, Milano 1917.

NIEWÖHNER, Philipp. *Healing Springs of Anatolia: St. Michael and the Problem of the Pagan Legacy in Life is Short, Art Long. The Art of Healing in Byzantium. New Perspectives*, Istanbul 2018 pag. 97 a cura di B. Pitarakis - G. Tanman (eds). [Philipp Niewöhner – Academia.edu](#).

NISSAN, Ephraim. *Meir Bar-Ilan (ed.): Words of Gad the Seer: Printed for the first time from Cambridge MS 00.1.20, Copied at Cochin, India in the 18th Century*. 2015 in *Fabula*, vol. 57, no. 3-4, 2016, pp. 295-302. Pubbl. su Academia.edu, [Words of Gad](#).

ODEBERG, Hugo. *3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch*, Cambridge University Press, London 1928. [Internet Archive](#).

ORIGENE, *Contra Celsum*.

Id., *De principiis*.

Id., *Stromata*.

ORLOV, Andrei A. *The Origin of the Name «Metatron» and the Text of 2 (Slavonic) Enoch* pubbl. in *Scrinium III* (2007). *The Theophaneia School* pag. 390 e segg. [3\\_Scrinium2\\_nachalo.p65 \(marquette.edu\)](#) .

Id. *Adoil Outside the Cosmos: God Before and After Creation in the Enochic Tradition*, Marquette University 1-1 2013. [Adoil Outside the Cosmos \(marquette.edu\)](#).

Id. *Melchisedek Legend of 2 (Slavonich) Enoch in Journal for the Study of Judaism*, Vol. 31, No. 1 (2000). [Melchizedek Legend of 2 \(Slavonic\) Enoch \(marquette.edu\)](#).

*Id. The Enoch-Metatron Tradition in Texts and Studies in Ancient Judaism 107*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2005. [archive.org](http://archive.org).

*Id. The Flooded Arboretums: The Garden Traditions in the Slavonic Version of 3 Baruch and the Book of Giants* pubbl. su [Academia.edu](http://Academia.edu).

*Id. Yahoel and Metatron: Aural Apocalypticism and the Origins of Early Jewish Mysticism in TSAJ 169*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017. [Orlov – Academia.edu](http://Orlov - Academia.edu).

OSEI-BONSU, Robert. *Purgatory: A Study of the Historical Development and Its Compatibility with the Biblical Teaching on the Afterlife* pubbl. su [Academia.edu](http://Academia.edu). [Robert Osei-Bonsu – Academia.edu](http://Robert Osei-Bonsu – Academia.edu).

PHILONENKO, Marc. *Joseph et Aseneth*, in *Studia Post-biblica Vol. XIII*, Brill, Leiden 1968.

PIOVANELLI, Pierluigi. *In Praise of 'The Default Position', or Reassessing the Christian Reception of the Jewish Pseudepigraphic Heritage* 2007. [Piovanelli - Academia.edu](http://Piovanelli - Academia.edu).

PRICE, J. Randall. *The Eschatology of the Dead Sea Scrolls* in *Eruditio Ardescens* II.2.1, 2016. Pubbl. on line della Liberty University School of Divinity. [Liberty](http://Liberty).

QUISPEL, Gilles. *The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic*. Brill, Leiden, 1996. [mercaba.org](http://mercaba.org) ; [archive.org](http://archive.org).

RAD, Gerhard von-. *Old Testament Theology* Vol. 1. Trad. inglese di D. M. G. Stalker. Oliver and Boyd, Edimburgh, 1962-73. [Internet Archive](http://Internet Archive).

RASIMUS, Tuomas. *The Archangel Michael in Ophite Creation Mythology in Jewish and Christian Cosmogony in Late*

*Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013. [Tuomas Rasimus – Academia.edu](#).

REDDEN, Russell Noel. *The Timeless Age of God*. CreateSpace Independent Publishing Platform 2008.

REEVES, John C. *'Otot ha-Mašiah (Signs of the Messiah), Trajectories in Near Eastern Apocalyptic* pubbl. on line su [John C. Reeves | \(charlotte.edu\)](#).

REEVES, John C. *Sefer Zerubbabel e Sefer Elijah*, in *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic* pubbl. on line su [John C. Reeves | Sefer Zerubbabel \(charlotte.edu\)](#); [\(PDF\) Sefer Elijah | John C. Reeves – Academia.edu](#).

REINMUTH, Eckart. *Joseph und Aseneth* in *SAPERE*, Band XV, Mohr Siebeck, Tübingen 2009; pubbl. online su [Joseph und Aseneth \(content-select.com\)](#).

RICCIOTTI, Giuseppe. *La religione d'Israele* in *Storia delle religioni*, UTET, Torino 1949.

RICCIOTTI, Giuseppe. *Vita di Gesù Cristo*, Rizzoli, Milano 1941.

RIEGER, Paul. *The Foundation of Rome in the Talmud: A Contribution to the Folklore of Antiquity* in *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 16, No. 3 (Jan., 1926), pp. 227- 235. Univ. of Pennsylvania Press, [The Foundation of Rome in the Talmud: A Contribution to the Folklore of Antiquity on JSTOR](#).

RODKINSON, Michael Levi. *The Babylonian Talmud*, Voll. 1-10. 1903-18. Public domain. [The Babylonian Talmud](#).

RODRIGUEZ, Àngel Manuel. *Serpents and Seraphim*, pubbl. on line sul Biblical Research Institute (Seventh-day Adventist Church), 2011. [sepents and seraphim](#).

ROPS, Daniel. *Storia di Gesù*; tit. or. *Jésus en sons temps*, Fayard, Parigi. Sansoni, Firenze 1944.

ROZHDESTVENSKAYA, M. V. *Жизнь Пророка Моисея* (*La vita del profeta Mosè* trad. in russo) in *The Slavonic Pseudepigrapha* a cura di A. A. Orlov 2009. [ЖИТИЕ ПРОРОКА МОИСЕЯ \(marquette.edu\)](http://marquette.edu).

SACCHI, Paolo (a cura di). *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Voll. 1 – 2, U.T.E.T. Torino 1981, 2006; Voll. 3 – 4, Paideia, Brescia 1999 – 2000.

SCHLUMBERGER, Gustave Léon, *Amulettes byzantins anciens destinés a combattre les maléfices & maladies* in *Revue des Études Grecques*, Vol. 5, No. 17, 1892. [Persée](#).

SCHODDE, George Henry. *The Book of Enoch*, Warren F. Draper, Andover 1911. [Internet Archive](#).

SCHOLEM, Gershom Gerhard. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, JTS, New York 1960-65. [Internet Archive](#).

Id., *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, New York, 1954. [JSTOR](#).

Id., *Jaldabaoth Reconsidered*, in *Mélanges d'histoire des religions*, Presses Universitaires de France, Paris, 1974. [Gershom Scholem, "Jaldabaoth Reconsidered," Academia.edu](#).

SCHULTZ, Brian. *The Kittim of Assyria*, in *Revue de Qumrân* vol. 23, no. 1(89): 63-77, 2007. [THE KITTIM OF ASSYRIA on JSTOR](#).

SIMCOVICH, Malka Zeiger. *The Portrayal of Abraham in The Testament of Abraham*, in *The Torah* 2013. [The Portrayal of Abraham](#).

Id., *Esau the ancestor of Rome*, in *The Torah*. [Esau the Ancestor of Rome](#).

STANDHARTINGER, Angela. *Recent Scholarship on Joseph and Aseneth (1988-2013)* in *Currents in Biblical Research* 2014; pubbl. su [Angela Standhartinger, 2014 \(sagepub.com\)](#).

STONE, Michael Edward. *The Angelic Prediction in Literature on Adam and Eve* in *Literatur on Adam and Eve* pagg. 111-131, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.

THOMPSON, Peter. *The Life of Moses* (trad. dallo slavo), pubbl. su [Academia.edu](#).

TOLOMEO, Claudio. *Previsioni astrologiche*.

TRETTI, Cristiana. *Enoch e la sapienza celeste: Alle origini della mistica ebraica*. La Giuntina, Firenze, 2007.

TROMP, Johannes. *Origenes on The Assumption of Moses in Jerusalem, Alexandria, Rome*, Brill, Leiden-Boston 2003. [Tromp](#).

VAILLANT, André. *Le livre des secrets d'Hénoch*, Institut d'études slaves, Paris 1952.

VERMES, Géza. *The Complete Dead Sea Scrolls in English – Revised Edition*, Penguin Books 2004.

WERNICK, Nissim. *Man, the Pinnacle of Creation*. Brigham Young University Studies, vol. 10, no. 1, 1969, pp. 31–42. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/43041873>.

WEISER, Artur. *The Old Testament: its Formation and Development*, trad. inglese di D. M. Barton. Association Press, New York, 1961-68.

WESLEY CASPERS (ed.). *The Greek Apocalypse of Baruch or 3 Baruch*. Pubbl on line da Wesley Center for Applied Theology 2000. [3 Baruch - Wesley Center](#).

WISE, Michael Owen; ABEGG, Martin G.; COOK, Edward M. *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1996.

*Enciclopedie on line e siti consultati*

[Bible Hub](#) per le voci *saraph*, *arabah* e per il significato del numero '138'.

[Britannica](#) per le voci *Book of Joshua*, *Ahasuerus*.

[Catholic Encyclopedia](#) per le voci *Melchisedechians* e *Monarchians*.

[Early Christian Writings: New Testament, Apocrypha, Gnostics, Church Fathers](#) per la voce *Clement of Alexandria*.

[Encyclopedia.com](#) per la voce *Ordeal*.

[European Research Council](#), *'The Cult of Saints in Late Antiquity'* database alla voce 'Michael, the Archangel'.

[Encyclopedia of The Bible](#) per la voce *Book of Joshua*.

[JewishEncyclopedia.com](#) per le voci *Simeon b. Lakish*; *Michael*; *Pirke de-Rabbi Eli'ezer*; *Seraphim*; *Enoch, books of (Ethiopic and slavonic)*; *Melchisedek*; *Patriarchs*; *Baruch, Apocalypse of (Greek)*; *Hana bar Bizna*; *Joshua*; *Haman the Agagite*; *Jacob*; *Ahasuerus*; in generale, per informazioni sui maestri della Legge orale (*tannaim*, *amoraim*...).

[Jewish Virtual Library](#) per le voci *Angel of Death*, *Ahasuerus*.

[McClintock and Strong Biblical Cyclopedia](#) per le voci *Anoint*; *Melchizedek*; *Marcus*, *Eremita*.

[Rejected Scriptures](#) per la voce *Books of Adam ed Eve*.

[Sefaria](#), per il *Midrash* e il *Talmud* e per le addizioni al *Libro di Ester*.

[The Complete Tanakh](#) – Hebrew Bible per Gen 32:29.

[TheTorah.com](#).

Wikipedia (Engl.) per le voci *History of Captivity in Babylon*; *Yaldabaoth*; *Ahasuerus*; proprietà aritmetiche del numero ‘138’.

INDICE