

# L'ARCANGELO MICHELE NEI LIBRI DI ENOCH

di

*E.F. Scriptor*



Fonte: icona di Enoch (a sinistra) ed Elia (a destra)

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b4/MHS\\_Eliasz\\_i\\_Enoch\\_XVII\\_w\\_p.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b4/MHS_Eliasz_i_Enoch_XVII_w_p.jpg)

<http://www.superzeko.net>

Torino, 2021

## INDICE

PREMESSA GENERALE	p. 3
Avvertenze	p. 6
I. I TRE LIBRI DI ENOCH: ANALOGIE E DIFFERENZE	p. 7
II. ANGELI, ARCANGELI E DEMONI NEL PRIMO LIBRO DI ENOCH	p. 13
III. MICHELE NEL PRIMO LIBRO DI ENOCH	p. 32
1. Uno sguardo al Primo Libro di Enoch	p. 32
2. Michele nel Libro dei Vigilanti	p. 36
3. Michele nel Libro delle Parabole, prima del capitolo 69	p. 43
4. Michele nel capitolo 69 di 1 Enoch	p. 50
5. Michele nei capitoli seguenti il 69	p. 59
Appendice 1. Il Libro di Noè	p. 64
Appendice 2. Il Libro dei Giganti	p. 67
IV. MICHELE NEL SECONDO LIBRO DI ENOCH	p. 71
1. Breve introduzione a 2 Enoch	p. 71
2. La metamorfosi di Enoch	p. 73
3. Michele e Melchisedec in 2 Enoch	p. 77
Appendice 3. Michele e Melchisedec nella tradizione ebraica	P. 82
V. MICHELE NEL TERZO LIBRO DI ENOCH	p. 85
1. Introduzione. L'ascensione di Yišma'êl	p. 85
2. Meṭaṭrôn e Michele	p. 87
3. Michele e il ritiro di Dio dal mondo	p. 90
CONCLUSIONI FINALI	p. 93
OPERE CITATE	p. 95

## PREMESSA GENERALE

Perché pubblicare un lavoro avente per argomento la figura di San Michele nei tre Libri di Enoch? Vi sono diversi motivi, che possono riassumersi in tre risposte.

La prima è che un'indagine sistematica centrata sulla rappresentazione dell'Arcangelo nella letteratura apocrifa giudaica e cristiana può coinvolgere sia chi è interessato alla sua figura e a ciò che ad essa si connette, sia chi è attratto dai misteri nascosti nella letteratura religiosa, sia anche chi è curioso degli aspetti storici e va alla ricerca delle origini e del significato di miti, leggende, tradizioni religiose.

La seconda è che la citazione di Michele e degli altri tre arcangeli in 1 En 9:1 sembra essere la più antica pervenutaci, anteriore anche a quella in Dan 12:1. La sua figura è dominante in gran parte della letteratura apocalittica giudaica e cristiana. Infine, il suo carattere è in gran parte formato già nei libri dei *Vigilanti* e delle *Parabole*, e molte delle sue occorrenze in 1 Enoch cadono nei cosiddetti *frammenti noachici*, che sarebbero i resti di una tradizione precedente la redazione del primo libro di Enoch.

La terza – e forse la più significativa – è che questo saggio potrebbe bene intitolarsi *Da Michele a Meṭaṭrôn* e, si potrebbe aggiungere, *attraverso Melchisedec* che simbolicamente (e alquanto oscuramente) appare alla fine di 2 Enoch, connesso a Michele in quanto sacerdote celeste. L'evoluzione tra l'inizio e la fine della trama enochica (dall'immagine di Dio che verrà sulla terra per il Giudizio finale a quella della Sua mano, negli ultimi versetti dell'Enoch ebraico) è la controparte del passaggio dell'ufficio di "mediatore" tra i due arcangeli che nell'ebraismo sono stati immaginati come primi ministri di Dio stesso.

L'approccio adottato nel presente saggio comporta il rischio della dispersione. Benché mi fossi posto limiti ben precisi, ho dovuto rendermi conto che è impossibile definire la figura di Michele senza correre la ventura di disperdersi in una vasta quantità di problemi interni ai testi. 1 Enoch, in particolare, presenta difficoltà di interpretazione del testo – specie nel cap. 69 – la cui soluzione sembra assai difficile. I tentativi di chiarire il senso di certi passi conducono lontano dallo scopo prefissato, e quasi sono sorpreso di esser riuscito a non perdermi del tutto in uno spazio senza orizzonte. È come se, per indagare gli spostamenti di una persona, si debbano studiare i particolari dei luoghi in cui si muove, scoprendone sempre di nuovi.

La parte principale è una esposizione commentata passo a passo, che illustra detti e azioni dell'Arcangelo, con alcune digressioni interne dedicate a temi specifici. Parte delle note ha il fine di fornire precisazioni e riferimenti non essenziali allo scopo dell'opera; ma le altre possono essere importanti per la comprensione del testo.

Questo saggio non è pensato per gli specialisti del settore, e non richiede nozioni molto approfondite; però è più adatto ad un lettore che abbia una qualche conoscenza della Bibbia e della letteratura apocalittica. Non è possibile riassumere 1 Enoch o la mistica ebraica in poche parole.

Bisogna comprendere che il Michele dei libri di Enoch è, in notevole misura, una figura *funzionale* a scopi e intendimenti che oggi ci sono affatto estranei, ma erano ben presenti ai lettori antichi: quelli, in particolare, cui i testi erano destinati. Questi libri non erano solo letteratura a scopo di edificazione, e neppure avevano scopo didattico; semmai, potevano diffondere un messaggio (l'epoca è il periodo dall'ellenismo alla tarda antichità) legato a una particolare tradizione e a determinati circoli, e potevano contenere progetti da realizzarsi (in particolare, 1 Enoch) e allusioni a eventi storici.

L'ideologia religiosa ha spesso caratteri specifici e contenuti settari. Le corrispondenze, le affinità, l'identità stessa tra espressioni che troviamo nei libri e passi della Scrittura (cui danno gran peso gli studiosi) non debbono essere intese per ciò che non sono. Questi libri sono come i mosaici: sono la composizione di una grande quantità di piccoli pezzi, che sono in comune a libri diversi. Il senso del quadro complessivo è nell'insieme, nell'intenzione che stabilisce quali frammenti utilizzare e come, oltre che nel contenuto dei singoli passi. Pochi secoli dopo la loro redazione, il senso di un intero brano o anche di una sola parola poteva essere perduto. È quindi inevitabile sondare ambienti e intenzioni. Che vi si riesca, è altro discorso, ma il tentativo va fatto.

L'esame della figura di Michele è stato condotto seguendolo in tutti i passi in cui appare, ma ad alcuni capitoli di 1 Enoch è stata dedicata una speciale attenzione, al punto che il loro esame riempie buona parte del presente saggio: quelli dal 68 al 71, in particolare, verso la fine del *Libro delle Parabole*. Come si vedrà, le ragioni che li isolano come la sezione di maggior interesse non riguardano solo l'Arcangelo, ma è opportuno affrontare i problemi che questi passi presentano per meglio comprenderne la parte svolta.

Il primo capitolo cerca di individuare gli elementi di continuità e differenziazione tra i tre libri che più da vicino riguardano il mondo di Enoch e la sua evoluzione. L'evoluzione della tradizione di Enoch fa da sfondo a quella del ruolo di Michele, ma questa parte si limita ad un'analisi di tipo descrittivo. Non è un confronto tra i tre libri presi rispettivamente come unità compiute, lo è limitatamente ad alcuni temi: gli angeli, il sacerdozio, la presenza di Dio nel mondo, l'immagine di Dio e del mondo celeste, l'evoluzione dell'angelologia e del ruolo di Michele, in base ai soli elementi forniti dal testo.

Il secondo capitolo cerca di dare un'idea delle oscurità e dei problemi che s'incontrano quando si tenta di penetrare nei misteri nel primo libro di Enoch. I nodi essenziali sono tre: la comprensione di ciò che il testo poteva voler dire, quando fu redatto; l'angelologia; il sorgere stesso della figura di San Michele, cui purtroppo non ci è stato concesso di assistere, perché la vediamo già nel fulgore del mezzogiorno. Ho cercato chiarimenti sul primo punto, presso le opere di illustri studiosi; non avendo trovato risposte chiare ai problemi che mi ero posto, le ho cercate per conto mio. 1 Enoch è in buona parte un testo settario; non si può stabilire con certezza il significato di alcuni passi importanti. È un testo escatologico, ma non solo; potrebbe esservi l'eco di gravi fatti storici; molte parti sono interpretabili in più di un modo. Il secondo punto è quello più estesamente sviluppato, e dà il titolo al capitolo. Per il terzo punto: quando apparve in Daniele e in 1 Enoch, Michele era già posto molto in alto. Era l'alfiere degli apocalittici, era misericordioso e garante della conservazione del creato e con gli altri arcangeli mediava tra il cielo e la terra.

I capp. seguenti ne analizzano azioni e detti seguendolo passo a passo attraverso i tre libri.

Il secondo libro di Enoch, che nella parte finale riserva ampio spazio alla figura del patriarca-sacerdote, ci presenta Michele come gran sacerdote celeste, in relazione con Melchisedec.

L'interesse di 3 Enoch nasce invece dal confronto con Meṭaṭrôn, l'angelo supremo della mistica ebraica, e dalle motivazioni che l'hanno proiettato alla massima altezza, sostituendo proprio Michele nella sua funzione di mediatore tra Dio e l'uomo.

L'intenzione originaria alla base del presente saggio è orientata alla persona di Michele, ma non ho potuto evitare di dedicare spazio e tempo ai problemi di interpretazione posti dalla lettura di 1 Enoch, in particolare al cap. 69. Non è il caso di esporre qui il groviglio di incongruenze e la varietà di significati che questo testo

presenta, in una misura difficilmente raggiungibile in tutta la letteratura biblica; ho cercato di analizzarlo ponendo particolare attenzione ai punti critici (contraddizioni, passi oscuri, cambiamenti di direzione, possibili allusioni a fatti storici verificatisi nei due ultimi secoli a.C.). Ho sempre anteposto quanto emerge dall'analisi del testo a qualsiasi altra considerazione. Non è chiaro se all'origine delle difficoltà di interpretazione vi siano prevalentemente errori o incomprensioni di coloro che lo hanno tramandato fino ad oggi, lungo un percorso di più di duemila anni. È molto probabile che ambiguità e allusioni a ciò che non si doveva dire "in chiaro" pervadano tutto il testo sin dalla sua redazione.

Gli errori dei copisti, le difficoltà di traduzione dall'ebraico o dall'aramaico al greco e poi al ge'ez, il passaggio dall'ebraismo al cristianesimo, possono essere all'origine di molti problemi, ma non spiegano tutte le oscurità. Per esempio, non è chiaro a cosa veramente alluda il Libro delle Parabole, quando parla dei segreti che gli angeli avrebbero rivelato agli uomini. È strana la precisione con cui son elencati gli angeli ribelli, sia nel Libro dei Vigilanti che in quello delle Parabole. Abbiamo più nomi di demoni che di angeli fedeli. Perché tutta questa attenzione verso i nomi dei demoni, in un testo escatologico? Nessun testo apocalittico si dilunga su queste cose, semmai si occupa della battaglia finale delle forze del Bene contro quelle del Male, che invece in 1 Enoch non compare.

## AVVERTENZE

Questo saggio non rispecchia nessuna presa di posizione dell'autore in tema di religione.

Le note a piè di pagina indicano autore, titolo e data di pubblicazione; per una citazione puntuale, v. la pagina dedicata alle fonti citate, alla fine.

Le parentesi quadre indicano un'integrazione al testo, da parte dell'autore del presente saggio.

La notazione [...] indica un tratto di testo omissso dall'autore del presente saggio.

Le parentesi tonde, se inserite all'interno di una citazione, indicano una spiegazione dell'autore del presente saggio.

Per quanto riguarda le abbreviazioni, sono quasi tutte facilmente riconoscibili; in particolare Gb=Giobbe, Gc=Giudici, Gd=Lettera di Giuda.

"C.E.I." denota la versione italiana della Bibbia approvata dalla Conferenza Episcopale Italiana. Se non diversamente indicato, la versione italiana dei passi biblici ai quali faccio riferimento è quella della C.E.I.

La numerazione dei Salmi è quella dei LXX.

Nelle citazioni, ho riportato la traslitterazione adottata dal testo citato, e ho applicato la stessa regola nelle note che fanno riferimento a un testo non inserito tra virgolette.

Il materiale consultato è ormai in gran parte disponibile on line. Il lettore interessato troverà una parte dei testi citati sul sito [archive.org](http://archive.org); per il loro rintracciamento, sono sufficienti le informazioni fornite nelle note a piè di pagina.

Il presente lavoro è liberamente utilizzabile a scopo strettamente personale, o altrimenti citandone la fonte.

## CREDITI

È mio dovere ringraziare Dario Chioli per la preziosa consulenza fornitami, e per la paziente revisione generale dell'opera.

## I. I TRE LIBRI DI ENOCH: ANALOGIE E DIFFERENZE

Perché i tre Libri di Enoch, ma il primo in modo assolutamente preminente, sono importanti per definire la figura di Michele?

La risposta è semplice: I tre libri di Enoch<sup>1</sup>, e il primo in particolare (già noto come “Enoch Etiope”), sono di grande importanza per lo sviluppo del pensiero religioso ebraico e quindi cristiano. Sono, in un certo qual senso, la rappresentazione del mondo di Michele, e quindi ci dicono non poche cose su di lui. In essi vengono trattati alcuni aspetti caratterizzanti l’ebraismo tardoantico e medioevale: la caduta dell’uomo e degli angeli, l’origine del male e della conoscenza, il ruolo degli angeli e le gerarchie celesti, la relazione tra il mondo superiore e l’astronomia, la contemplazione di Dio circondato dagli spiriti celesti da parte del profeta o veggente al culmine della sua ascesa ai cieli, il Messia, il destino dei giusti e degli empi; tutto ciò è già detto nel primo libro, e poi sviluppato e arricchito, ma non integralmente conservato, negli altri due.

Nel primo libro Enoch non è ancora uno degli angeli, anche se vive con loro. Svolgendo le funzioni di messaggero e possedendo la conoscenza da loro stessi a lui rivelata, è già lo “scriba di Dio” incaricato di renderne nota la sentenza agli angeli caduti e di trasmettere i segreti celesti a Matusalemme, suo figlio.

In 2 Enoch (“Enoch Slavonico”) è detto come viene trasformato in angelo attraverso l’operato di Michele. Questa trasformazione rappresenta un superamento della funzione del profeta. Nell’Antico Testamento il suo ufficio era quello di manifestare la volontà divina alla nazione e ai suoi governanti per rinsaldarne il legame con Yahweh e rafforzarne la coesione morale e politica. Dopo la metamorfosi, Enoch diventa una guida che conduce al cuore dei misteri celesti, passaggio ben illustrato dallo stesso nome di *Libro dei Segreti* con il quale è noto 2 Enoch, il cui messaggio è che la conoscenza dei misteri divini si accompagna all’*angelificazione*, ovvero alla liberazione dalla veste terrena.

Ma vi può essere anche un’altra interpretazione, che riguarda il significato della tradizione attribuita ad Enoch, e che ritengo sia quello autentico: proprio questa tradizione deve essere liberata dagli aspetti terreni – la parte mitica con le imprese degli angeli caduti, la commistione tra eventi celesti e terrestri, il riferimento ad eventi storici – e restituita alla sua intima essenza spirituale.

### *Affinità e differenze tra i tre libri di Enoch.*

Nell’ambito meramente descrittivo, è chiaro che l’Enoch ebraico (3 Enoch) si distingue nettamente dagli altri due se non altro perché in esso il veggente è Yišma‘ël e non Enoch, essendo questi già stato trasformato in

---

<sup>1</sup> Sesto discendente di Adamo lungo la linea di Set, figlio di Jared e padre di Matusalemme, Enoch è, con Ezechiele e Daniele, uno dei profeti cui la successiva tradizione mistica s’ispirò per la descrizione del Trono (1 Enoch 14:18-19). In 1 Enoch 71:10, 2 Enoch 22:1 e 39:5 (rec. ‘J’) egli vede il volto di Dio; anche Daniele (7: 9-10) vide l’“Antico di Giorni” assiso sul Trono. “Enoch aveva sessantacinque anni quando generò Matusalemme. Enoch camminò con Dio; dopo aver generato Matusalemme, visse ancora per trecento anni e generò figli e figlie”, Gen 5:21-23. Al pari di Elia, non sarebbe morto, ma ascese in cielo: “L’intera vita di Enoch fu di trecentosessantacinque anni. Poi Enoch camminò con Dio e non fu più perché Dio l’aveva preso”, Gen 5:23-24; “Enoch piacque a Dio, e fu trasportato in paradiso, affinché [il suo esempio] inducesse le genti al pentimento”, Sir 44:16, trad. dalla Vulgata; “Per fede Enoch fu trasportato via, in modo da non vedere la morte; e non lo si trovò più, perché Dio lo aveva portato via. Prima infatti di essere trasportato via, ricevette la testimonianza di essere stato gradito a Dio”, Eb 11:5.

Meṭaṭrôn. Ma tra i tre testi vi son diversi punti sia in accordo sia in disaccordo, con una certa prevalenza di affinità testuali tra 1 e 2 Enoch rispetto a 3 Enoch, e tra 2 e 3 Enoch rispetto a 1 Enoch per quanto riguarda la descrizione dei cieli e, fino ad un certo punto, per l'organizzazione del contenuto. In breve, sembra che 2 Enoch si collochi in una posizione intermedia tra gli altri due.

Solo nel terzo libro compare Meṭaṭrôn, ovvero Enoch trasformato, la figura centrale di questo testo e del misticismo della *Merkhavàh*, quasi che la tradizione enochica fosse confluita in quella degli *Hêkhalôt* e della *Merkhavàh* fino ad esserne completamente assorbita.<sup>2</sup> Ma 2 e 3 Enoch hanno in comune una struttura dei cieli ed un'angelologia più sviluppata di 1 Enoch, che stranamente è più preciso nel riportare nomi e azioni degli angeli caduti rispetto a quelli rimasti fedeli. Sia in 2 sia in 3 Enoch, la dimora del Signore è in 'Aravôth<sup>3</sup>, rispettivamente il decimo (nella recensione lunga) e il settimo cielo, a cui Michele stesso sovrintende.<sup>4</sup>

Nell'Enoch ebraico, che sotto questo aspetto appare più vicino a 2 Enoch, il patriarca venne innalzato in cielo quando la generazione del Diluvio peccò fino a respingere Dio (3 En cap. 4; 2 En cap. 34), e posto in alto come principe e governatore tra gli angeli svolgenti le funzioni di ministri. In questa esaltazione, 2 e 3 Enoch superano 1 Enoch, in quanto descrivono esplicitamente la trasformazione di Enoch in angelo, mentre 1 e 2 Enoch concordano nell'assegnare a Michele una parte nell'esaltazione del patriarca.

1 Enoch attribuisce il disordine che portò al Diluvio agli angeli caduti, 2 Enoch all'empietà degli uomini, e 3 Enoch sembra accostarsi piuttosto alla versione etiope, pur allontanandosene alquanto nei particolari descrittivi (v. il cap. 5 di 3 En.). Invece la discesa degli angeli sulla terra, così com'è descritta in 2 Enoch quando si parla dei *Grigori* nel quinto cielo, è tratta alla lettera da 1 Enoch; però non si afferma che il peccato dell'uomo sia una conseguenza di quello degli angeli.

Nel seguito ho esposto altri punti di convergenza e contrasto tra i tre libri, soprattutto nei confronti di 1 Enoch.<sup>5</sup>

### *Gli angeli e i cieli.*

Enoch ebraico dissente da 1 Enoch, quando cita 'Aza'el come uno dei tre angeli "ministri" che si erano opposti all'elevazione del patriarca (in 1 Enoch, gli angeli partecipano attivamente al suo viaggio celeste, e 'Aza'el è un angelo caduto che non interviene nell'ascensione di Enoch) ma concorda poco dopo, quando incolpa tre angeli - 'Uzzah, 'Azzah e ancora 'Aza'el - d'aver corrotto il genere umano con le loro stregonerie. Ora, in 1 Enoch 'Aza'el può ben essere ministro di Dio prima della sua caduta, ma pecca in compagnia di *Semyaza* e molti altri, di cui non si parla in 3 Enoch.

---

<sup>2</sup> "Metatron's absorption of translated Enoch could only have taken place in circles acquainted with the Palestinian apocalyptic Enoch traditions. The apocalyptic texts do not seem to go so far as to say that Enoch was transformed into an archangel when he was translated into heaven, but some of them speak of his exaltation in language which could be taken to imply this (see esp. 2En 22:8)." F.I. Andersen, in *The Old Testament Pseudepigrapha* 1983, pag. 244.

<sup>3</sup> 2 En, rec. lunga J, 20:3 e 22:1; 3 En 5:11, 7:1, 17:3, ecc.

La numerazione di capitoli e versetti relativa a 2 En in tutto il saggio è quella adottata da F.I. Andersen in op.cit.

<sup>4</sup> 3 En 17:3.

<sup>5</sup> Un confronto tra passi analoghi dei tre libri vien fatto da H. Odeberg, "3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch" 1928 pagg. 43-63.

I *Vigilanti* (*‘Irin*) e i *Santi* (*Qaddišin*)<sup>6</sup> in 3 Enoch sono due ordini separati, come nei testi della *Merkhavàh*; sono quattro (28:1), due *‘Irin* e due *Qaddišin*, che esercitano le funzioni di una corte giudicante i casi portati sin davanti a Dio, ma non ne vengono dati i nomi (ognuno di loro ne ha settanta, poiché settanta sono le lingue parlate nel mondo), mentre in 1 Enoch il termine “Vigilanti” sembra riferirsi alla loro funzione originaria di tutori del genere umano ed è il nome con cui Dio stesso denota gli angeli caduti; sono o erano essi stessi “santi”. In 2 Enoch, i Vigilanti sono i *Grigori*, dal greco [ἐ]γγρήγοροι ovvero “vigilanti”, “sempre svegli”; qui 2 Enoch sembra più vicino a 1 Enoch. Ma i quattro supremi angeli in 3 Enoch ricordano le quattro presenze intorno al trono di Dio di 1 En 40, tra cui vi è Michele; invece in 2 Enoch, quando il patriarca giunge al cospetto di Dio portatovi da Michele, non vi è nessuna presenza distinta dalle moltitudini angeliche intorno a Lui.

I quattro angeli di 3 Enoch, “più grandi di tutti gli [altri] esseri celesti”, sembrano di rango superiore rispetto ai quattro arcangeli di 1 Enoch, perché “il Santo [...] non fa nulla in questo mondo senz’essersi prima consultato con loro” (3 En 28:4), ma è pur vero che anche nel cap. 9 di 1 Enoch Dio prende l’iniziativa su impulso dei quattro arcangeli Michele, Uriele, Raffaele, Gabriele (sec. il Charles, 1912; la recensione del Dillmann è diversa) e sembra che solo due di essi – Michele e Gabriele – abbiano accesso alla Sua presenza. Al contrario, in 2 En 33:4 Dio stesso afferma: “Il mio pensiero non cambia. Mio consigliere è la mia saggezza e le mie azioni sono la mia parola.”

In 2 Enoch gli angeli che voltarono le spalle al Signore, confinati nella profonda oscurità del secondo cielo, chiedono di intercedere per loro, ma Enoch risponde loro “Chi sono io [...] che dovrei pregare per gli angeli? [...] Chi pregherà per me?” (7:5). In 1 En 15:2, così Dio fa rispondere ai Vigilanti che hanno mandato Enoch a intercedere per loro: “Dovreste voi intercedere per gli uomini, non gli uomini per voi.” Pure la descrizione delle malefatte dei *Grigori* è identica nella versione breve, mentre in quella lunga è un po’ diversa. In 3 Enoch non vi è alcun riferimento alla vicenda dei *Vigilanti*.

Dieci sono i cieli nella versione lunga di 2 Enoch, e il veggente giunto nel settimo sale fino al decimo dove è la dimora di Dio; in 1 Enoch non vi è indicato il numero dei cieli; in 3 Enoch e nella versione breve di 2 Enoch i cieli sono sette, come nella tradizione rabbinica. L’esperienza di Yišma’èl è descritta a partire dalle porte del settimo cielo, che gli vengono aperte grazie a Meṭaṭrôn, mentre in 1 Enoch son esplorati i cieli e ciò che in essi non vi è compreso, e in 2 Enoch l’ascesa ad *‘Aravôth* è preceduta da una descrizione dei primi sette. In 3 Enoch interessa principalmente l’esplorazione della dimora di Dio, quasi il cammino che vi conduce fosse già noto.

In 2 Enoch l’angelo che lo istruisce ai massimi segreti ha nome *Vrevoil*, o *Vreveil*, derivato dal greco Ούρειῖλ (Milik, op. cit.) ovvero Uriele, che in 1 Enoch accompagna il veggente insieme agli altre tre arcangeli, e lui solo, nel *Libro dell’Astronomia*, gli spiega i movimenti del Sole e della Luna, che egli stesso governa. In 2 Enoch, altri angeli spiegano i movimenti degli astri, in una sezione piuttosto lunga. Non vi è una sezione dedicata all’astrologia in 3 Enoch, né vi compare Uriele. Solo in 2 Enoch è riportato estesamente ciò che Dio stesso gli ha rivelato; in 1 e 3 Enoch solo gli angeli istruiscono il veggente.

### *I sommi sacerdoti.*

Il secondo libro di Enoch ha in comune con il primo il riferimento ai patriarchi antediluviani, forse in connessione con una “tradizione di Noè” o un *Libro di Noè* dai quali 1 Enoch sicuramente attinge. Negli ultimi capitoli

---

<sup>6</sup> Citati in Dan 4:14.

Dio incarica Michele di porre in salvo Melchisedec, figlio di Nir, che di Noè è il fratello minore, e che appare solo in 2 Enoch. In entrambi è citato Matusalemme, il figlio al quale Enoch consegna i libri nei quali ha scritto tutto ciò che ha visto e sentito. Alla sua figura di sacerdote, 2 Enoch dedica ampio spazio, mentre di lui non vi è traccia in 3 Enoch, dove il sapere del profeta è confluito in *Metaṭrôn*. Nemmeno 1 Enoch fa parola di Melchisedec e del suo ruolo di sacerdote sviluppato ampiamente in 2 Enoch, ma in compenso contiene una piccola sezione riservata alla nascita di Noè che in 2 Enoch manca.

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.

Preso nell'insieme, 3 Enoch appare più distante da 1 Enoch di quanto non lo sia 2 Enoch, sia per struttura che per contenuto;<sup>7</sup> 2 Enoch ha contenuto in parte affine a 1 Enoch, ma molti punti in comune con 3 Enoch per quanto riguarda l'angelologia e la descrizione del mondo celeste. In entrambi, l'angelologia è sviluppata a tal punto, che Dio sembra confinato in un luogo lontano, circondato da una immensa turba organizzata in schiere, inaccessibile se non a pochissimi. Ma in 3 Enoch si va ben oltre 2 Enoch per quanto riguarda l'importanza degli angeli. Le premesse di questi sviluppi vi son già tutti in 1 Enoch.

### *La presenza di Dio nel mondo.*

L'analisi dei testi offre certamente molte informazioni dei loro rapporti reciproci sotto l'aspetto descrittivo e formale; ma ora è necessario vedere somiglianze e differenze alla luce della Storia, e delle ripercussioni che questa poté avere sul pensiero ebraico nella tarda antichità.

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 gli 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 (per le profezie sull'avvento del regno

---

<sup>7</sup> Su questo punto, le opinioni possono differire alquanto, a seconda del metro di giudizio che si adotta. Il fatto che certe immagini o espressioni compaiano in due testi non implica necessariamente che uno dei due si ispiri direttamente all'altro, potendo anche solo appartenere a tradizioni affini ma con molti tratti in comune. H. Odeberg, op. cit., elenca un buon numero di affinità tra 1 Enoch e 3 Enoch, ben al di là di ciò che il presente saggio ammetta; i riferimenti citati da Andersen sono invece assai meno numerosi, anche meno che nel presente saggio (v. op. cit. 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 "considerabile sviluppo" contribuisce alla "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.

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."

messianico, e per la vittoria dei Maccabei sui Seleucidi), con il trascorrere del tempo questa via fu preclusa, per via degli insuccessi politici e militari soprattutto.

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 Meṭaṭrôn, il cui intervento permette di superare l'ultima soglia per accedere alla Presenza divina. Pur senza sviluppare le gerarchie dello gnosticismo, l'idea di fondo sembra essere la stessa: tra l'alto dei cieli e la terra si estende il luogo intermedio, l'aria, popolata di presenze attive, dove si annida il pericolo e la tentazione di compiere il male.

### *L'immagine di Dio e del mondo celeste.*

Sia in 1 Enoch che in 2 Enoch, questi vede il Signore. Le rispettive descrizioni sono simili; in entrambi è Michele a condurre Enoch al cospetto di Dio (1 En 71:3, 2 En 22:6); la frase "Tu sei il Figlio dell'Uomo nato per [realizzare] la giustizia, e la giustizia rimane su di te, e la giustizia del Capo dei Giorni non ti lascerà" in 1 En 71:14 corrisponde alla trasformazione di Enoch (2 En 22:8-9) e alla frase, rivoltagli da Dio, "sta' di fronte al mio volto per sempre" (2 En 22:5). Sia 1 Enoch sia 2 Enoch narrano la diretta visione di Dio, e la sua indescrivibilità. Questo è un punto importante; in 3 Enoch, Yišma'êl (il veggente) è introdotto alla Sua presenza e vede il Carro, ma il suo viaggio s'arresta alla visione della *Mano Destra di Dio* (cap. 48). Solo in 1 e 2 Enoch, Dio è rappresentato come persona, attraverso un'immaginazione molto concreta, specie in 2 Enoch, e apparentemente assai poco ebraica ("Enoch, siediti alla mia sinistra con Gabriele", così Dio dice in 2 En 24:1; in 3 Enoch, lo stesso Meṭaṭrôn viene castigato perché mentre parlava con Aher se ne stava seduto).

Se, considerando le rispettive architetture complessive, 3 Enoch appare distante da 1 Enoch, la prospettiva cambia fino al punto di condurre a conclusioni persino opposte quando si contemplino le immagini della presenza di Dio in 1 Enoch, isolandole dalla narrazione e trascurando tutto il resto; in particolare, il riferimento al trono nel cap. 14 al v. 18 (forse, nella forma del carro; ma questa interpretazione è assai dubbia<sup>8</sup>), le immagini della dimora divina nel cap. 14<sup>9</sup> e in generale la rappresentazione delle schiere celesti e l'idea stessa di una gerarchia degli angeli, sia pure allo stato embrionale rispetto agli sviluppi successivi, possono sembrare abbastanza vicini alla tradizione degli *Hêkhalôt* da suggerire che in 1 Enoch vi sia uno dei punti d'origine o d'ispirazione della successiva mistica ebraica, se non il capostipite, o almeno che l'abbia influenzata al punto da generare una sintesi rappresentata in Enoch-Meṭaṭrôn.<sup>10</sup> Ma soprattutto le citazioni della

---

<sup>8</sup> V. C. Tretti, *Enoch e la sapienza celeste* 2007, pag. 14 e pag. 36; ma anche Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 1978, vol. 1 pag. 40.

<sup>9</sup> Con una differenza, rispetto ad altri luoghi di 1 Enoch e a 3 En 28:1 soprattutto, passo in cui Dio nulla decide senza aver consultato i due Vigilanti e i due Santi: in 1 En 14:21 nessun angelo può entrare nella sua dimora, né Dio ha bisogno di consigli (1 En 14:22, e anche 2 En 33:4). Le affinità all'interno di 1 Enoch e tra i libri di Enoch sembrano indebolirsi quando si confrontino particolari su piccola scala.

<sup>10</sup> Le connessioni tra le sorgenti della mistica ebraica e 1 Enoch sono state ampiamente trattate da C. Tretti, v. nota precedente. Il suo saggio individua nella descrizione del cap. 14 una delle chiavi di questa relazione, notevole per la sua antichità essendo parte del *Libro dei Vigilanti*, che insieme al *Libro dell'Astronomia* precede tutto il resto, ma anche per le immagini che l'accompagnano e che potrebbero evocare significati riposti. In sé, i due palazzi del cap. 14 potrebbero richiamare la struttura del Tempio, nel quale la parte più interna era accessibile al solo sommo sacerdote, per cui questo passo sembra sottolineare l'eccezionalità della condizione di Enoch. Ma l'ascensione di Enoch nella quale ad egli si rivela d'esser il Figlio dell'Uomo, "nato per la giustizia" e destinato per questo ad esser unito alla giustizia di Dio, è narrata nel *Libro delle Parabole* 71:14, ed ha un chiaro significato: Enoch trasformato è la prefigurazione del Messia, ovvero dell'uomo reintegrato nella sua natura originaria. È impossibile separare il significato messianico da quello mistico in questo capitolo. Il passo segue di poco il mistero della creazione (69:15 e segg.) e l'introduzione di Enoch ai *misteri della misericordia*

*giustizia* e della *misericordia*, di solito separate in 1 Enoch, quando non siano in conflitto tra loro (come nel cap. 68) ma riunite come in 1 En 61:11 e 71:3, sembrano rimandare, in uno schema elaborato successivamente e ormai codificato, ai lati della giustizia e della misericordia dell'albero sefirotico.

Ma la somiglianza delle immagini è un indizio molto sottile; non si può escludere che essa sia solo la traccia di un universo ideale comune a vasti settori dell'ebraismo del Secondo Tempio o anche dall'orizzonte più vasto. E inoltre, anche gli aspetti (innegabili) di continuità evidenziano una differenza fondamentale nel grado di sistematizzazione che separa 1 Enoch da 3 Enoch (e anche da 2 Enoch, ma in misura minore): pur concedendo che il veggente che ispirò il primo libro avesse eseguito rituali e si fosse preparato secondo modalità predefinite per entrare nei mondi superiori, le sue rivelazioni non hanno quel pesante carattere schematico di organigramma del cielo che pervade 3 Enoch.

Di continuo il veggente dell'Enoch etiope è colto da stupore e pone domande per capire ciò che sta vedendo. Ma è difficile scoprirvi una qualche "sapienza"; vero è che a questa si allude diffusamente, ma è stata trasmessa ai discendenti e non v'è quasi traccia di essa, a meno che non si voglia considerare come tale il *Libro dell'Astronomia* il cui contenuto, preso alla lettera, invero è assai povera cosa. La "sapienza" di Enoch ha carattere profetico ed etico, è conoscenza di ciò che sarà, come detto chiaramente già nei primi versetti e al cap. 71 delle *Parabole*, culmine e sintesi di tutta l'opera, dove a Enoch un angelo senza nome rivela che proprio lui, Enoch, è il Figlio dell'Uomo.

#### *Evoluzione dell'angelologia e funzioni di Michele.*

Se nel primo libro la struttura del mondo degli angeli appare talvolta indefinita e non è l'aspetto predominante, nel secondo l'attenzione verso la descrizione dei cieli e le funzioni e i nomi degli angeli acquista maggior peso, per raggiungere nel terzo un grado di precisione pari ad una classificazione analitica. Ciò non implica di per sé una successione cronologica lineare dei tre testi, e neppure una evoluzione progressiva da una tradizione ad un'altra, ma è comunque il segno di un processo di raffinamento che sembra avere corrispondenza con la proliferazione di potenze intermedie (*eoni*) caratteristico dello gnosticismo, il cui pieno sviluppo è posteriore a 1 Enoch, ma cronologicamente coevo o quasi alla mistica ebraica della *Merkhavàh* e degli *Hêkhalôt*. Se in 1 Enoch il lettore moderno (ma forse anche quello coevo alla composizione del testo) può cogliere una grande varietà di aspetti, nel secondo e terzo libro viene guidato passo a passo nel viaggio celeste, e non gli si negano informazioni dettagliate sui cieli e su quanti vi abitano, come se qualcuno, cui il percorso verso Dio era ben noto, ne avesse narrato le tappe successive.

Il mondo degli angeli rispecchia i numeri tre (i tre arcangeli Michele, Gabriele e Raffaele), quattro e sette, con funzioni stabili e su questo fondamento comune agli scritti antichi si innesta il complesso sviluppo delle angelologie. Tuttavia un cambiamento nella figura di Michele c'è, ed è significativo. Se una precisa definizione delle gerarchie angeliche, e una maggiore insistenza sulla vastità e organizzazione delle schiere celesti esaltano il suo ruolo di principe degli angeli (*arcistratega*, nella terminologia delle Chiese orientali) fissandolo all'interno di una struttura di poteri, al contrario il passaggio dell'ufficio di mediatore a Meṭaṭrôn implica una perdita di personalità e, infine, un indebolimento del suo rapporto con l'uomo. Il titolo di *arcistratega* che gli compete in 2 Enoch può sembrare un avanzamento di grado rispetto a 1 Enoch, ma è in questo (nelle *Parabole*) che Michele introduce il patriarca ai "misteri della giustizia e della misericordia" (1 En 71:3).

---

*e della giustizia* (71:3) da parte di Michele, che lo guida prendendolo per mano; è questo capitolo 71 a ispirare l'ascensione in 2 Enoch e a costituire il nucleo del significato del *Libro delle Parabole*, alquanto posteriore ai *Vigilanti* e concepito in una disposizione spirituale ben distinta.

Secondo l'autrice, le *Parabole* risalirebbero al I sec. a.C o al I d.C.; 2 Enoch al I sec. d.C.; la versione definitiva di 3 Enoch al V d.C, ma questo libro include parti molto più antiche.

## II. ANGELI, ARCANGELI E DEMONI NEL PRIMO LIBRO DI ENOCH

*Prime citazioni di Michele e degli arcangeli.*

A partire dal tardo periodo del Secondo Tempio almeno, l'angelologia rivela una struttura di base pressoché costante pur nella proliferazione di nomi, funzioni, incarichi e nell'espansione del ruolo degli angeli: una moltitudine di spiriti incorporei organizzati in schiere (gli "eserciti" del Signore), sulla quale sono posti i sette arcangeli che presiedono ai cieli (ma in 1 En 20 sono sei, e son chiamati "Guardiani", "Vigilanti"), tra i quali primeggiano quattro, di cui tre sono sempre Michele, Gabriele, Raffaele, vale a dire quelli esplicitamente nominati in Daniele e in Tobia, mentre il quarto è chiamato Sariele, Uriele, o Fanuele, e anche altrimenti. I nomi degli altri tre sono variabili. Nell'apocalittica, o forse piuttosto in alcune correnti, come per esempio quelle che hanno lasciato la loro traccia nei codici di Qumrân, Michele è il "principe" già all'inizio, ma ha comunque un grado preminente nell'insieme della letteratura giudaica e cristiana successive. Ad esempio, Teodoziona, nella sua traduzione greca di Dan 12:1, lo definisce ὁ ἀρχων ὁ μέγας ("ho archôn ho megas", che potremmo tradurre con "capo del governo"), sottolineando il suo ruolo di governante, reggitore, figura di potere.

Non è chiaro se questa preminenza derivi dall'essere la guida celeste degli eserciti presso gli apocalittici, o se al contrario il grado da lui rivestito nell'apocalittica e nei testi di Qumrân rifletta idee precedenti sulla sua posizione o funzione. Il fatto che la sua immagine in 1 Enoch sia notevolmente precisata fa propendere per questa seconda ipotesi; le vicende storiche, i conflitti culturali, religiosi e politico-militari con le nazioni circostanti, lo avrebbero fatto collocare ancora più in alto in quanto tutore di Israele. Lo sviluppo dell'angelologia è testimoniato in scritti non facenti parte del canone ebraico.<sup>11</sup>

1 Enoch è il più antico testo (insieme a Daniele) che menzioni Michele nel gruppo dei quattro arcangeli e poi dei sei santi angeli, e in posizione dominante insieme a Gabriele. Dice il Milik, uno dei più autorevoli studiosi che hanno esplorato e tradotto i frammenti di Qumrân: *"noi possiamo affermare che, almeno a partire dal periodo persiano (la data probabile di 1 En 6-19) gli Israeliti<sup>12</sup> credettero nell'esistenza di quattro arcangeli i cui nomi, nell'ordine, erano: Mîka'el ('Chi è come Dio?'), Śarî'el ('Principe di Dio'), Rafa'el ('[capo dei] Refa'îm di Dio'), Gabrî'el ('Forza di Dio'); En. 9:1. [...] In una sequenza ascendente, e differente, essi appaiono in En. 10: Sariele, Raffaele, Gabriele e Michele; pure in quest'ordine essi sono conosciuti negli scritti cristiani. Nella lista dei sette arcangeli (cha data dal terzo secolo a.C.), essi vengono nel seguente ordine: Raffaele (al secondo posto), Michele (quarto), Sariele (quinto) e Gabriele (settimo)."*<sup>13</sup> Il codice più antico finora scoperto che riporta il suo nome scritto in aramaico (מיכאל), primo tra i quattro arcangeli, è attualmente il 4QEn<sup>a</sup> 1 IV scoperto a

---

<sup>11</sup> La Bibbia ebraica attualmente contiene 24 libri, incluso Daniele ma escluso Tobia, che tuttavia fa parte del canone cattolico e di quello ortodosso. Quindi solo Gabriele e Michele sono nominati nel testo canonico ebraico, nel Libro di Daniele. Flavio Giuseppe (*Contra Apionem* I.8:38 segg.) afferma che ai suoi tempi gli Ebrei concordavano nell'accettare 22 libri; verosimilmente, quando scriveva il canone ebraico era già stato fissato. Per il computo del numero dei libri, si tenga presente che i due libri di Samuele, dei Re, delle Cronache, Esdra e Neemia, e i dodici profeti minori sono ciascuno contati come un singolo libro.

Nel N.T. Michele è nominato due volte, in Gd 1:9, che ricorda un passo dell'apocrifia *Ascensione di Mosè* e in Ap 12:7-8. L'Epistola di Giuda menziona pure Enoch, in Gd 1:14.

<sup>12</sup> Non è chiaro se si riferisca agli Israeliti in generale; forse è da intendersi come "alcuni Israeliti".

<sup>13</sup> J.T. Milik, *The Books of Enoch* 1976, nota a pag. 174.

Qumrân, al rigo 6, corrispondente al v. 9:1 della versione etiope. In questo passo i quattro arcangeli vedono il disordine prodotto dagli angeli ribelli e decidono di chiedere l'intervento divino, che porterà al Diluvio.

*Citazioni di Michele in 1 Enoch, fino al cap. 68.*

Il Michele di 1 Enoch è una figura ben delineata, comprendente già molti dei caratteri che gli furono attribuiti in seguito, con l'eccezione della funzione di *psicagogo* e di "pesatore delle anime" e dell'aspetto militare che lo caratterizza soprattutto in Occidente. Vi è citato diciotto volte:

in 9:1, quando con gli altri tre arcangeli osserva i disastri provocati dai seguaci di Semyaza e 'Aza'el;

in 10:11, quando Dio stesso lo invia presso Semyaza per informarlo della sentenza divina contro di lui e i suoi;

in 20:5, dove si dice che fa parte dei sei santi angeli posti a vigilanza sul mondo, tra cui vi sono i quattro arcangeli Uriele, Raffaele, Gabriele e Michele stesso (i loro nomi sono già stabiliti in 1 Enoch, dal III o II sec. a.C.), ma soprattutto si specifica che "sovrintende alla parte migliore del genere umano, la nazione" (Israele, come in Daniele);

in 24:6 e segg., dove mostra ad Enoch l'*Albero della Vita* il cui accesso era stato impedito ad Adamo e i cui frutti saranno per gli eletti, alla fine dei tempi;

in 40:9, parte di una sezione importantissima (40:1 – 40:10) dove vien rivelato che Michele, *misericordioso e paziente*, è la prima delle quattro presenze che circondano il trono di Dio;

in 54:6, dove si profetizza che insieme a Gabriele, Raffaele e Fanuele getterà nella fornace ardente i seguaci di 'Aza'el, il germe della corruzione del mondo;

in 60:4, quando invia un angelo a rincuorare Enoch, tramortito alla vista del Capo dei Giorni assiso sul trono di gloria;

in 60:5, dove parla ad Enoch del grande Giudizio finale;

in 67:12, dove avverte che la sentenza contro gli angeli che hanno corrotto il mondo è un monito rivolto ai re e ai potenti;

in 68:2,3,4, dove discute con Raffaele la sentenza irrevocabile pronunciata contro gli angeli peccatori, sulla quale è in disaccordo, al punto da manifestare reazioni umane: "il potere dello spirito mi scuote tutto..." dice a Raffaele.

Questo passo attira l'attenzione, perché a Michele di regola si assegna un posto eminente che esige obbedienza al volere divino, mentre ora si manifesta una *coscienza critica* che altrove mai più comparirà, ma che era già affiorata quasi con prepotenza nei primi vv. del cap. 9, allorché i quattro arcangeli che vegliano sulle cose del mondo quasi rimproverano Dio per la sua inazione verso le imprese di Semyaza, 'Aza'el, i loro soci e la loro progenie. Questo sarebbe già sufficiente per vedere in 1 Enoch un testo un po' particolare, dove all'immaginazione son permesse scorriere alquanto ardite, o dove piuttosto emerge l'idea degli angeli come divinità minori, concetto implicito nel racconto stesso degli angeli caduti.

*Personificazione degli angeli.*

Se si accetta un punto di vista monoteistico, gli angeli altro non dovrebbero essere che emanazioni divine, o espressioni del pensiero e della volontà di Dio, o anche Sue manifestazioni eventualmente temporanee, come

messaggeri, in accordo con l'etimologia. In ogni caso, sarebbero degli esecutori. Angeli che peccano o che dubitano sembrano apporti estranei, anche se li troviamo nella tradizione ebraica, qualora si pretenda che un rigido monoteismo costituisca la sua essenza. Tuttavia, la stessa tradizione rabbinica e il *corpus* delle leggende ebraiche accettano sia che gli angeli abbiano iniziativa propria, sia che alcuni di loro abbiano peccato, accogliendo la tradizione dei libri dei *Vigilanti* e dei *Giganti*.<sup>14</sup>

Il primo libro di Enoch è in parte complementare rispetto al racconto della Bibbia. In questa, l'origine del peccato è nella natura dell'uomo, mentre il *Libro dei Vigilanti* (confermato nel cap. 69 del *Libro delle Parabole*) la identifica nella caduta degli angeli. Forse la caduta dell'uomo e quella degli angeli sono descrizioni diverse della stessa cosa: gli angeli, ovvero i pensieri e la volontà di Dio, nell'uomo separatosi dalla divinità possono sussistere come *demoni* che, sostituendosi a quella, lo inducono al peccato. In effetti il profeta Mani, nel suo *Libro dei Giganti* dove sono narrate le gesta della progenie di Semyaza, parla degli angeli caduti come demoni. Queste forze, angeli o demoni, nella letteratura tardo-antica son rappresentate come persone.

L'individuazione degli angeli, attraverso il conferimento di un nome personale, è un aspetto relativamente recente dell'ebraismo; a parte le eccezioni in Daniele e Tobia (quest'ultimo non incluso nel canone ebraico) essi non hanno un nome, anzi essi stessi ricusano di rivelarlo agli uomini (Gen 32:30, Gc 13:18). Questo particolare induce a pensare che fossero considerati teofanie, perché il nome di Dio non avrebbe dovuto essere pronunciato, o comunque che non dovessero essere pensati come esseri dotati di individualità propria, proprio per non essere equiparati agli dei pagani. Secondo Šim 'ôn ben Laqîš, un maestro del III sec. d.C., "Israele trasse i nomi degli angeli dai Babilonesi durante il periodo dell'Esilio, perché Isaia (6:6) parla solo di 'uno dei serafini' senza chiamarlo per nome; mentre invece Daniele nomina gli angeli Michele e Gabriele."<sup>15</sup>

Decisamente *contro* l'idea che gli angeli siano teofanie si esprime Gb 15:15, uno strano passo biblico: "Dio non si fida nemmeno degli angeli; ai suoi occhi nemmeno i cieli sono puri."<sup>16</sup>

#### *Il problema del cap. 69.*

Essendo 1 Enoch un testo sotto molti aspetti diverso dalla Scrittura canonica, vi è da attendersi che anche Michele vi svolga un ruolo eccezionale, rispetto alle parti che la Bibbia assegna agli angeli. Finora – a parte l'eccezione dei vv. 68:2-4 – i suoi uffici sono quelli caratteristici degli arcangeli: sovrintendere alle cose del mondo, eseguire la volontà divina, rivelare i misteri a chi sale nell'alto dei cieli e così via. Ma nel cap. 69, di nuovo, emerge una differenza rispetto al testo del Genesi; o, forse, piuttosto, rispetto all'interpretazione generalmente accettata sia da parte degli Ebrei che da parte dei Cristiani. Ma non ci si arriva in modo lineare, attraverso una chiara esposizione dei fatti: sembra che l'autore abbia inteso procedere in un modo così contorto, da rendere incomprensibile il senso di alcuni passi che connettono due parti distinte, una dedicata agli

---

<sup>14</sup> V. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* vol. 1, IV "Noah" 1913.

<sup>15</sup> V. W. Bacher e J.Z. Lauterbach, "Simeon ben Laqîš" in *Jewish Encyclopedia* 1901-06.

<sup>16</sup> Questa è la traduzione della Bibbia TILC. Invece la C.E.I. traduce "14Che cos'è l'uomo perché si ritenga puro, perché si dica giusto un nato di donna? 15Ecco, neppure dei suoi santi egli ha fiducia e i cieli non sono puri ai suoi occhi." La *Vulgata* dice: "14quid est homo ut immaculatus sit et ut iustus appareat natus de muliere 15ecce inter sanctos eius nemo inmutabilis et caeli non sunt mundi in conspectu eius"; i LXX "ει κατα αγλων ου πιστευει ουρανος δε ου καθαρως εναντιον αυτου ονvero "dato che non si fida nei riguardi dei santi, allora il cielo non [è] puro di fronte a lui."

angeli peccatori che hanno fatto cose terribili (insegnato la scrittura, a fabbricare armi, a fare o sciogliere incantesimi ecc.), tali da sovvertire l'intero mondo e indurre Dio a inviare il Diluvio (vv. da 69:1 a 69:12), e l'altra, successiva, dedicata alla creazione del mondo e all'esaltazione del Creatore da parte di tutto ciò che è stato creato, per continuare poi con l'immagine del Figlio dell'Uomo, nello stesso tempo Uomo Ideale disegnato da Dio e Messia alla fine dei tempi.

I passi centrali del cap. 69 sono alquanto oscuri, e non vi è traccia di un mito del Vicino Oriente che descriva la creazione come un patto tra angeli o dei, come sembrerebbe dedursi da 1 En 69:16-25. I miti di origine semitica parlano di un grande dio, che combatte e vince una divinità del mare. Forse il cap. 69 si ispira indirettamente al mito iranico, nel quale sei *Ameša Spenta* aiutano il dio supremo *Ahura Mazda* nel governo dell'universo.

In un misterioso versetto che sembra un passaggio tra racconti diversi, appare (unica citazione in tutta la letteratura canonica e non) un misterioso angelo di nome *Kesbeêl*, che in 69:14 chiede a Michele il *Nome segreto* che *essi* (gli angeli) *avrebbero potuto pronunciare nel giuramento*; il quale giuramento non è affatto un patto giurato di angeli ribelli (come era nelle parti precedenti), ma è il seme della creazione, come poco oltre si afferma senz'ombra di dubbio. Ma in 69:15 leggiamo "E questo è il potere di quel giuramento, per questo è forte e potente; ed *egli* (forse, "Egli" cioè Dio stesso, che però non è nominato in nessun punto di questi passi) *pose questo giuramento Akê' nelle mani di Michele*.

L'oscurità intrinseca del testo lascia solo trasparire che la creazione del mondo avvenne attraverso l'opera degli angeli, alcuni dei quali rivelarono *segreti* (quelli divulgati da 'Aza'el e soci? I nomi degli angeli colpevoli nel libro delle Parabole non coincidono con quelli elencati nel Libro dei Vigilanti). E poi, è proprio quella la conoscenza che sconvolge Enoch in 69:11, altro passo notevole e misterioso? L'errore di qualche copista ha reso il testo poco chiaro, e altri amanuensi, non capendo bene, hanno aggiunto errore ad errore? O certi passi sono stati espunti, perché incompatibili con l'interpretazione di qualcuno? O l'autore ha unito due o più tradizioni diverse, come indubbiamente avviene in molti punti del testo? Forse, il testo offre una serie di *immagini criptiche* che possono essere decifrate solo da chi ne possiede la chiave. Questo nome, *Kesbeêl*, è corruzione irriconoscibile di qualche altro nome già noto? E cosa sono esattamente il *Nome segreto* e il *giuramento*? Comunque sia, Michele ha una parte molto importante, la lettera del testo afferma che è posto all'inizio della storia del mondo. Qual è il rapporto con il Genesi? Il Dio creatore ha nome *Elohîm* che è plurale, ed è fin troppo facile accostarlo alla pluralità degli angeli che unendo il *Nome al giuramento* posero mano alla creazione.

### *Tre livelli di interpretazione.*

1 Enoch si presenta come uno scritto apocalittico messianico. Ciò è detto nei primissimi capitoli. Il Diluvio prefigura gli ultimi giorni, gli angeli caduti le potenze malvage su cui piomberà il castigo divino, il Figlio dell'Uomo è il Messia, nelle tavole celesti è scritto una volta per tutte il futuro del genere umano. Ma molti passi del testo – specie nel Libro delle Parabole – lasciano spazio ad un'interpretazione sapienziale e mistica. Veramente, il Libro delle Parabole non espone se non immagini del mondo celeste, che però si possono intendere come simboli della realtà interiore, come può esserlo la vicenda della caduta degli angeli. Le due interpretazioni possono coesistere; ma Enoch stesso ci rivela che il testo si prestò ad essere utilizzato per altri scopi.

In 104:10-12 – uno dei molti passi in cui cita i libri che contenevano la rivelazione da lui avuta – Enoch stesso afferma “E io conosco il mistero, che molti peccatori altereranno e distorceranno le parole di verità [...] e scriveranno libri nelle [proprie] parole (cioè, secondo i loro intendimenti); ma quando tradurranno correttamente scrivendo esattamente ogni cosa, [...] tutto ciò che io per primo ho testimoniato sul loro conto, allora io conosco un altro mistero, [cioè] che i libri saranno stati dati al giusto e al saggio per [ottenere] gioia e rettitudine e maggior saggezza.” Potrebbe significare che la rivelazione enochica consista anzitutto di sapienza e conoscenza, ma è stata usata strumentalmente per altri fini. Infatti, alcune parti del testo *potrebbero* riferirsi ad esperienze vissute, in sé prive d’alcun riferimento messianico; ma la forma del viaggio celeste è un luogo, comune a tutta l’apocalittica e di questa caratteristico, che riproduce temi stabiliti: gli inferi, immagini del paradiso terrestre ecc., e di per sé prova soltanto che certe credenze erano assai diffuse nell’ebraismo all’epoca del Secondo Tempio.

Tuttavia, alcuni elementi possono far supporre che vi sia una terza componente, oltre a quella escatologica-messianica e a quella sapienziale-mistica, relativa a gravi contrasti insorti nel periodo intercorrente tra la redazione del Libro dei Vigilanti e quello delle Parabole, forse legati alla legittimità della linea sacerdotale dopo Gionata Maccabeo. Questo capo militare nella lotta contro i Seleucidi, intorno alla metà del II sec. a.C., assunse la carica di sommo sacerdote; non solo, ma gravi contrasti erano esplosi tra gli stessi insorti, determinando una frattura che si trascinò nei decenni successivi. 1 Enoch è pervaso dall’eco di un tradimento, di un patto giurato, che sarebbe stato violato. Dice il cap. 69 che un *giuramento* regge il mondo, ma in ciò Dio non vi ha parte. È molto strano; sembrerebbe che si alluda piuttosto a un patto tra i membri di una comunità. Ma non era un accordo qualsiasi, era siglato sotto giuramento sul Nome ineffabile, che Michele conosceva. Il collegamento tra il Libro dei Vigilanti e parte di quello delle Parabole sarebbe simbolico: come gli angeli ribelli tradirono la fiducia che Dio accordò loro, così dei traditori violarono questo grande giuramento.

#### *Riferimenti a fatti storici.*

Il cap. 69 è la parte più oscura di tutto 1 Enoch. Nell’esposizione dell’analisi di questo rompicapo ho accettato che nei vv. 13-15 si alluda alla creazione del mondo, dato che il testo stesso così afferma senz’ombra di dubbio nei vv. 16 e segg. Ma non sono affatto convinto che i tre vv. 69:13-15 *a prescindere da ciò che segue* siano un racconto alternativo al Genesi. La parte precedente parla di segreti rivelati dagli angeli infedeli, e probabilmente il significato dei tre versetti è quello di un patto giurato che fu violato. Se si segue questa traccia, il senso di gran parte di 1 Enoch sarebbe assai diverso dall’interpretazione corrente, che ho in larga misura seguito; molte parti (tutta la storia degli angeli caduti nel Libro delle Parabole, i dubbi di Michele nel cap. 68) andrebbero intese come la storia d’un tradimento avvenuto sulla terra. Il giuramento tradito non era un qualsiasi patto; era un giuramento *Akae*, nome dal significato ignoto ma che forse lo caratterizzava come una promessa inviolabile, e venne pronunciato sul *Nome segreto*, verosimilmente il Nome ineffabile, che al *capo del giuramento* venne rivelato da Michele. In realtà, il Nome era noto al sommo sacerdote; ma nella tradizione ebraica Michele era pure Sommo Sacerdote celeste. Nella letteratura, in quest’ufficio s’alterna con Melchisedec; in 2 Enoch, Michele porta in salvo Melchisedec nell’imminenza del Diluvio.

Questi riferimenti a giuramenti, segreti, e (sembra) a loro violazioni da parte di persone specificamente indicate (angeli?) non s’adatta affatto a un mito della creazione. Il testo pervenutoci nei vv. 69:16 e segg. non lascia altre alternative; ma son tentato di leggere nei passi immediatamente seguenti i tre vv. 13-15 del cap.

69 un'aggiunta, un inciso, in base a considerazioni elementari di analisi del testo, solo guardando al suo significato e a prescindere da qualsiasi risultato che l'indagine filologica possa aver fornito. Ulteriori elementi al riguardo saranno forniti nel terzo capitolo.

Nella narrazione di 1 Enoch, il livello "terreno", umano, e quello celeste si sovrappongono di continuo. Enoch è contemporaneamente uomo e angelo; sembra che, obliquamente, il redattore ci voglia ricordare che questa rivelazione collega spesso vicende terrene a vicende celesti. Dunque, nel cap. 69 Michele denota il sommo sacerdote? O, genericamente, è il simbolo della classe sacerdotale? O si vuol dire che il tutore della nazione abbia presieduto al *giuramento*? Non è detto che "Michele" debba indicare un uomo, ma la sua comparsa nel cap. 69 significa chiaramente la sacralità di un patto cui si dava grande importanza, quale potrebbe essere un patto in funzione della preparazione del regno messianico. Sembra una congettura azzardata, e lo sarebbe, se la Storia stessa non fornisse un forte supporto all'ipotesi per cui buona parte di 1 Enoch sia dedicata al tradimento di chi s'era votato ad una santa causa (la preparazione della venuta del Messia? La lotta per l'indipendenza nazionale? Le due cose erano strettamente connesse).

Infatti *almeno* un tradimento ci fu, sembra, allorché proprio il sommo sacerdote, Alcimo, restaurato dai Seleucidi durante la sollevazione dei Maccabei, rompe la promessa stipulata con gli *Asidei* (*ḥasîdîm*, "pii", nome che denotava un gruppo di oppositori ad Antioco Epifane, al tempo dell'insurrezione guidata dai Maccabei) nonostante essi lo avessero riconosciuto, facendone giustiziare non pochi;<sup>17</sup> e vi fu un altro atto arbitrario quando Gionata Maccabeo divenne sommo sacerdote (153 a.C.), pur non avendone il diritto. A costui s'oppose il Maestro di Giustizia, organizzatore e guida spirituale della comunità degli Esseni. Tali eventi – o altri dello stesso genere, tanto gravi da produrre profonde fratture negli stessi ambienti ortodossi – accaddero dopo la redazione del Libro dei Vigilanti, ma prima di quello delle Parabole, secondo la cronologia attualmente accettata dalla maggioranza degli studiosi.

*Altre citazioni di Michele in 1 Enoch. I frammenti noachici.*

Le altre occorrenze di Michele non presentano problemi:

in 71:3 prende per mano Enoch e lo introduce ai segreti della misericordia e della giustizia, cioè ai disegni di Dio;

in 71:8 e 71:9 i quattro arcangeli Michele, Raffaele, Gabriele e Fanuele entrano nella dimora di Dio ed escono;

in 71:13 accompagnano il *Capo dei Giorni* (ed Enoch è salutato come il *Figlio dell'Uomo*).

Molte delle occorrenze di Michele in 1 Enoch cadono nei "frammenti noachici" che il Charles, in particolare, riconobbe come il nucleo a partire dal quale fu edificato tutto il testo. Queste sono: 9:1; 10:11; 60:4; 60:5; 67:12; 68:2,3,4; 69:15, vale a dire, la metà di tutte le citazioni e tra le più significative. Forse la storia di Michele è strettamente connessa a un *Libro di Noè* di cui si riconoscono i frammenti in 1 Enoch, in *Giubilei* 10:13 e 21:10 e nell'*Apocrifo del Genesi* 5:29. Si veda la prima appendice al terzo capitolo per una breve sintesi dello stato delle ricerche su questo testo misterioso. Ma l'idea dei quattro arcangeli rimanda pure al *Libro dei Giganti*, i cui scarsi e lacunosi frammenti citano Raffaele; su questi punti, v. la seconda appendice al terzo capitolo.

---

<sup>17</sup> Vedi E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús: 175 a.C – 135 d.C.*, 1985, t. I, pag. 228.

### *I quattro arcangeli.*

A fronte dell'estrema frammentarietà testuale – si veda, su questo punto, il lavoro del Charles<sup>18</sup>, e in generale gli studi successivi – i quattro arcangeli sono ben identificati (salvo Uriele, o Fanuele, che sembrano aver caratteri distinti) anche se svolgono parti diverse nel *Libro dei Vigilanti* rispetto a quello delle *Parabole*. Non vi è una gerarchia chiaramente definita; Michele appare in punti cruciali (capp. 9, 68, 69, 71), nello stesso tempo molto vicino a Dio ma anche da Lui dissenziente; con la differenza, rispetto alle tradizioni successive, che il suo carattere sembra disperdersi nelle incongruenze e discontinuità del testo. Detto altrimenti: rispetto alla struttura del testo, gli angeli sono uno degli elementi di continuità di tutta la vicenda sul piano narrativo.

Sia nella tradizione ebraica che in quella cristiana Michele è uno dei quattro arcangeli che, nominati in 9:1, nel cap. 40, in 54:6, e tre volte nel cap. 71, son ritenuti i più vicini alla presenza divina. I quattro arcangeli del cap. 9, nel *Libro dei Vigilanti*, precisamente in un frammento che gli studiosi ritengono facesse parte di una *tradizione noachica*<sup>19</sup> alla quale si riconducono anche altre parti, sono gli stessi che i capp. 40 e 71 (nel *Libro delle Parabole*) descrivono come intimi con Dio stesso (più esattamente: nei capp. 40, 54, 71 Fanuele sostituisce Uriele; uno di loro, Raffaele, è nominato nel cap. 71, mentre nel 9 abbiamo al suo posto Suriele nelle versioni di Schodde, Knibb, Fusella, e ancora Raffaele in quella del Charles del 1912). Gli scrupoli di Michele nel cap. 68 appartengono anch'essi alla stessa tradizione "noachica" del cap. 9; forse non è una coincidenza che l'atteggiamento dell'Arcangelo verso Dio stesso sia di nuovo critico. Era un elemento di questa presunta componente "noachica", che le decisioni di Dio potessero essere suggerite e anche messe in discussione da un'assemblea di angeli o, piuttosto, di dei? Anche il misterioso cap. 69, con la parte che gli angeli avrebbero nella creazione, è "noachico" fino al versetto 25. Al contrario, i quattro arcangeli dei capp. 40 e 71 assumono una veste analoga a quella loro riconosciuta nelle tradizioni posteriori, quasi di consolidamento e difesa della persona divina e forze a sostegno del popolo di Israele. Come si vede, gli elementi di continuità legati agli angeli hanno dei limiti nella composizione del testo finale da tradizioni diverse.

Dal punto di vista descrittivo, vi son differenze tra la rappresentazione del cap. 40 e quella del 71. La prima richiama da un lato *i quattro viventi* dell'Apocalisse di Giovanni o della visione di Ezechiele, dall'altro le quattro direzioni del mondo o, più alla lontana, le quattro colonne che lo reggono, e infine i nomi degli angeli posti in un certo ordine sugli scudi dei combattenti nel *Libro della Guerra* di Qumrân. Le loro voci, pure, richiamano quelle che Giovanni ode nella sua Apocalisse. La seconda insiste sulla moltitudine degli angeli, sui fiumi e le lingue di fuoco, sulla dimora di Dio dove gli angeli entrano ed escono; si ha l'impressione di una scena più dinamica rispetto alla precedente, che è tesa a rappresentare uno stato di cose senza tempo e senza fine, con *in nuce* l'idea del palazzo celeste – forse il germe iniziale dell'idea dei *Hêkhalôt* sviluppata nella mistica della *Merkhavàh*. E sono entrambe diverse da quella del cap. 14. Sono visioni diverse attribuite allo stesso veggente, ovvero parti distinte all'interno di una sola tradizione, o l'autore ha fatto confluire nello stesso testo tradizioni distinte? La struttura composita del testo farebbe propendere per quest'ultima ipotesi.

In 14:23, i "Santi" sono sempre vicini al trono divino, ma non si rivelano ancora i loro nomi e il loro numero; i quattro arcangeli che sono intorno a Dio sono descritti, uno per uno, in 40:2. Se accettiamo il principio (di

---

<sup>18</sup> R.H. Charles, *The book of Enoch* 1912.

<sup>19</sup> Con questo termine intendo l'insieme di racconti e leggende, noti e ignoti, intorno a Noè e il Diluvio; ne fan parte il *Libro dei Giganti* cui avrebbe attinto Mani e un *Libro di Noè* del quale alcuni hanno affermato o supposto l'esistenza.

applicazione incerta, ma si pensi alla considerazione che in antico si aveva del valore numerico di un nome) per cui l'uguaglianza numerica tra due nomi implica un'identità tra ciò che quei nomi denotano, potremmo ipotizzare che i quattro arcangeli fossero affini o identificati con i *quattro viventi* di Ezechiele 1:4 e segg.: "E io guardavo, ed ecco [...] una grande nube ed un turbinio di fuoco [...] Al centro, una figura composta di quattro esseri animati, di sembianza umana [...] Ci fu un rumore al di sopra del firmamento che era sulle loro teste. Sopra il firmamento che era sulle loro teste apparve qualcosa come una pietra di zaffiro in forma di trono e su questa specie di trono, in alto, una figura dalle sembianze umane [...] Era circondato da uno splendore simile a quello dell'arcobaleno fra le nubi in un giorno di pioggia. Così percepii in visione la gloria del Signore." I quattro viventi sono prossimi al Signore, come i quattro arcangeli di 1 Enoch, e come i due Vigilanti e i due Santi di 3 Enoch.

### *Il problema dell'unità di 1 Enoch.*

Alla fine, non si può evitare di chiedersi dove sia l'unità del testo, data l'impressione di confusione che s'impone al lettore *attuale*. Si tratta di una raccolta di tradizioni centrate su Enoch, risalenti ad epoche diverse, forse reinterpretate con scopi diversi. Si può esaminare la questione anche da un altro punto di vista: un testo media tra autore e lettore, e non potendosi parlare di un vero autore, ma al più di raccoglitori ed ordinatori di leggende ecc., la suddetta unità andrebbe cercata nel valore e nel senso che al testo poteva attribuire il lettore *dell'epoca*, o meglio ancora un certo genere di lettore, perché quel testo non era certo stato scritto perché fosse inteso da chiunque. Molto probabilmente, doveva esser compreso da comunità di ebrei ben definite dalla comunanza di scopi particolari, che la località della scoperta dei codici più antichi indica negli Esseni.

Enoch è descritto come pari in grado o addirittura *al di sopra* degli angeli stessi, come 2 Enoch sembra suggerire (Dio invita Enoch a sedere alla sua sinistra) e 3 Enoch afferma esplicitamente (Enoch è stato trasformato nell'angelo supremo). Ma ciò appare anche nella sezione ritenuta più antica, il Libro dei Vigilanti, e sembra coerente con una interpretazione sapienziale, mistica del testo. La preminenza di Adamo rispetto a tutte le altre creature è affermata pure negli apocrifi che attribuiscono la caduta di Satana al suo rifiuto di adorare Adamo (in particolare, *l'Institutio Michaelis*, il testo fondamentale del culto michelita nella Chiesa copta).

Enoch ha una chiara identità in una prospettiva escatologica e messianica; gran parte del testo può essere una cornice che testimonia il fondamento delle rivelazioni, o che forse è stata conservata perché è tradizione riconosciuta e non si può respingerla, e le contraddizioni si spiegano perché tradizioni parallele furono accettate da quella comunità. Capire 1 Enoch vuol dire capire gli Esseni; 2 Enoch e 3 Enoch presuppongono sviluppi posteriori, pur concedendo che questi medesimi sviluppi siano già presenti *in nuce* in 1 Enoch. Come non riconoscere, nella opposizione tra il rigore della giustizia e le proteste della misericordia (Michele, cap. 68) l'archetipo dei lati della giustizia e della misericordia quasi opposti eppure risalenti alla stessa unità su cui insiste la Qabbalah?

La "presenza" degli Esseni si fa sentire, credo, proprio nel pesare i due poli della giustizia e della misericordia. Anche se a quest'ultimo sembra esser riconosciuto il peso maggiore, proprio il cap. 68 e, in generale, il racconto della sentenza contro gli angeli decide a favore della prevalenza della giustizia. E potrebbe anche essere che 1 Enoch avesse tra i suoi fini anche quello di precisare il senso della misericordia, che potrebbe essere troppo facilmente intesa come una forma di cancellazione del peccato commesso (lo "scriba" Enoch – che è

anche “maestro” – sta lì a significare che ciò che è stato commesso non deve essere cancellato). Infatti il Michele del cap. 68 sembra contrapporre un senso naturale della giustizia al rigore del giudizio divino, ma in tutto il resto la sua funzione di “misericordioso” si risolve nella conservazione del mondo, attraverso la sua funzione di mediatore tra cielo e terra, e la vittoria finale dei giusti si accompagna alla perdizione eterna degli empi.

#### *Michele nella letteratura apocalittica canonica e in 1 Enoch.*

Tre degli arcangeli – Michele, Gabriele, Raffaele - sono citati per nome nei libri canonici dell’A.T accettati dalla Chiesa Cattolica e da quelle orientali. Michele è menzionato tre volte nel deuterocanonico *Libro di Daniele*: in Dan 10:13, dove Gabriele rivela al profeta che a ciascuna nazione è preposto una sorta di angelo protettore: “Ma il principe del regno di Persia mi si è opposto per ventun giorni: però Michele, uno dei primi principi, mi è venuto in aiuto e io l’ho lasciato là presso il principe del re di Persia”, e durante la stessa visione al v. 10:21: “Io ti dichiarerò ciò che è scritto nel libro della verità. Nessuno mi aiuta in questo se non Michele, il vostro principe,” (cioè del popolo ebraico, come in 1 Enoch 20:5) “e io, nell’anno primo del regno di Dario,<sup>20</sup> mi tenni presso di lui per dargli rinforzo e sostegno”, Dan 11.1. Ancora in Dan 12:1, sempre proseguendo nella stessa visione: “Or in quel tempo sorgerà Michele, il gran principe, che vigila sui figli del tuo popolo.”

“Quel tempo” segue alle vicende narrate minuziosamente nel cap. 11 di Daniele: il regno di Alessandro Magno (“Allora sorgerà un re potente [...] che farà quel che vorrà, ma appena si sarà affermato, il suo regno sarà infranto e diviso verso i quattro venti del cielo”) al quale segue la descrizione della guerra del re del settentrione contro quello del mezzogiorno (la Siria contro l’Egitto); poi “sorgerà un uomo spregevole” ovvero Antioco IV Epifane che “s’innalzerà, si esalterà al di sopra di ogni dio e pronuncerà parole inaudite contro il Dio degli dèi” e “per suo ordine, delle truppe si presenteranno e profaneranno il santuario, la fortezza, sopprimeranno il sacrificio quotidiano e vi collocheranno l’abominazione della desolazione.” Vi è pure un cenno alla guerra persa da costui contro i Romani (“*Kittîm*”); i particolari storici e la mancanza di riferimenti alla ricostruzione del Tempio fanno supporre che la data di composizione dei capp. 10 – 12 si collochi tra il 167 e il 164 a.C.

Nell’*Apocalisse di Giovanni*, Michele con i suoi angeli combatte contro il *drago* ovvero il *serpente antico*, “colui che chiamiamo diavolo o satana”; la Vulgata dice “*Michael et angeli eius proeliabantur cum dracone et draco pugnabat et angeli eius*” ecc.; anche nel *Vangelo di Bartolomeo* 3:13 Satana (qui chiamato *Beliar*) è un drago, di cui si danno le misure: era lungo milleseicento cubiti ecc. In 1 Enoch non troviamo alcun “drago”, contro il quale Michele o un angelo o gli angeli combattano vincendolo. La distruzione degli angeli ribelli sembra un’operazione di polizia celeste, non una battaglia in cielo. Il Michele di 1 Enoch non è un comandante militare, o il protettore celeste di un popolo in rivolta o di quanti sostengono una guerra nazionale di liberazione, quali sono il “Gran Principe” di Daniele o il Michele dei manoscritti di Qumrân. L’Arcangelo compare come figura eminente in molti scritti apocrifi d’intonazione apocalittica-messianica, ma in 1 Enoch nella maggior parte dei casi non si distacca dal gruppo degli arcangeli. A lui viene dato l’incarico di ripulire la terra contaminata e di legare Semyaza, il capo dei Vigilanti ribelli, e in ciò si potrebbe vedere una prefigurazione della sua vittoria su Satana; ma non è un’interpretazione supportata dal testo.

---

<sup>20</sup> Questo ‘Dario il Medo’ non dovrebbe essere né Dario I né Dario II, ma il nome d’un governatore insediato in Babilonia da Ciro.

*Michele e il mistero di 1 Enoch.*

Eppure il rapporto tra il Michele di 1 Enoch e quello di Daniele c'è, come si deduce dall'elenco dei *sei santi angeli* in 20:4, dove si menziona Michele: "posto a tutela (o governo) della parte migliore del genere umano, a tutela (o governo) della nazione", accogliendo la versione del Knibb. Sarebbe il caso di chiedersi cosa realmente significasse questa frase: perché potrebbe intendersi che "la nazione" sia da interpretarsi in senso religioso-etnico, secondo quanto suggerisce una prima lettura, come potrebbe essere che indichi coloro che "camminano con Dio" come Enoch fece, il che è ben diverso, e, a mio avviso, assai più probabile.

In Daniele il sorgere di Michele designava figurativamente l'insorgere dei Maccabei contro i Seleucidi. Il carattere di condottiero attribuito a Michele deriva da Daniele, o piuttosto è stato tramandato attraverso Daniele: non ha senso che il "Gran Principe" di Israele sia una figura introdotta in questo libro, Michele doveva essere riconosciuto come tale già da prima. Ma potrebbe anche essere che in 1 Enoch Michele abbia lo stesso carattere che in Daniele, in quanto tutore, ispiratore, guida celeste della "nazione" o piuttosto di coloro che credono o aspirano a realizzarne il destino segnato da Dio, l'istituzione del regno messianico. Questa interpretazione va temperata però dal fatto che in 1 Enoch tutti e quattro gli arcangeli sono guide, e tutti e quattro sono molto vicini al Signore, e il regno messianico non è l'unico tema; il ruolo di Michele è preminente nei capp. "noachici" 68, 69 e nell'"enochico" 71.

Ma, se in Daniele abbiamo una raffigurazione semplice, perché tale era la situazione storica coeva (una "guerra di liberazione", dove si è dalla parte della giustizia o da quella dell'ingiustizia), così non è in 1 Enoch, come si vede dal cap. 68. Sembra che la "nazione" avesse dei dubbi su come si dovesse amministrare la giustizia, e che non sempre fosse chiaro il sentiero da seguire, anche se nel cap. 69 ci vien detto che, grazie al grande giuramento fatto sul *Nome* segreto e garantito da Michele, le *stelle* e ogni cosa seguivano un cammino già preparato e sicuro: ma vien detto dopo storie di congiure e tradimenti, cui è stato posto rimedio, come sembrerebbe dedursi da 1 En 69:25. Nel cap. 71, Michele stesso conduce Enoch (la fonte della conoscenza) così in alto da poter comprendere il rapporto tra giustizia e misericordia.

Il tutto è reso attraverso un insieme di immagini simboliche, e il senso di ciò che vien detto può solo essere intravisto o, meglio, supposto. È difficile evitare l'impressione che molto del testo di 1 Enoch possa esprimere sia le vicissitudini storiche di una comunità, comprese forse anche divisioni e apostasie, sia la riflessione etica e religiosa sviluppatasi all'interno di una comunità che attendeva la fine dei tempi. Alla fine proprio le vicissitudini storiche e le riflessioni da queste stimulate ne costituirebbero l'elemento unificante, il filo conduttore.

Infatti, che senso poteva avere unire la vicenda antediluviana degli angeli caduti con le visioni di Enoch e con il Figlio dell'Uomo? La vicenda del Diluvio e di ciò che ad esso condusse può certo essere una prefigurazione degli ultimi tempi; ma dal punto di vista di chi credesse alla prossima fine della Storia e lavorasse in funzione di questa idea, non poteva avere il valore di una prova. Forse l'importanza del Libro dei Vigilanti stava semplicemente nel fatto che faceva parte della tradizione di Enoch, ma la storia degli angeli traditori doveva essere un simbolo di un tradimento ai danni della nazione, di una corruzione di coloro che avrebbero dovuto guidarla per via della posizione che occupavano (i conflitti intorno alla metà del II sec. a.C. riguardavano la persona del sommo sacerdote). In un contesto escatologico, queste vicende e le divisioni che produssero avrebbero assunto il significato di "tribolazione degli ultimi giorni" e di prova per i giusti: in 1 Enoch vi era la prova che gli ultimi giorni s'avvicinavano.

### *Leggende confluite in 1 Enoch.*

Già prima della scoperta dei manoscritti di Qumrân, la composizione dei capp. 6-11 di 1 Enoch era considerata antecedente alla rivolta dei Maccabei<sup>21</sup> (166 a.C.) e quindi precedente al Libro di Daniele. Ma diversi indizi testimoniano dell'antichità di 1 Enoch, o piuttosto di una parte del suo contenuto: è difficile pensare che i quattro arcangeli, i sei santi angeli, la caduta degli angeli e in generale il contenuto del Libro dei Vigilanti nascano con la composizione di un testo vasto come 1 Enoch, e non solo perché sappiamo che la tradizione degli angeli ha evidenti tracce dell'influenza persiana e mesopotamica, ma perché 1 Enoch contiene un materiale già consolidato nella tradizione. Il Diluvio, i Giganti, Semyaza e 'Aza'el, il mito della creazione del cap. 69, la stessa figura di Enoch non nascono d'un tratto dalla fantasia di un autore; e anche il profilo di Michele è abbastanza sviluppato e definito da far supporre un certo intervallo di tempo tra il suo sorgere e delinearsi e la stesura di 1 Enoch. Al più, l'autore – seppur era uno solo – può aver innestato qualcosa di suo in un corpo precedente, che contenesse abbastanza elementi già ordinati in tradizioni anche distinte, eventualmente alterandole per riunirle in un quadro non del tutto coerente.

Il Charles sostenne<sup>22</sup> che 1 Enoch si basasse su alcuni resti di un "ciclo di Noè" piuttosto che sul Genesi, che del mito di Enoch conserva solo labili tracce: "*certain considerable portions of the book belonged originally not to the Enoch literature at all, but to an earlier work, i. e. the Book of Noah, which probably exhibited in some degree the syncretism of the work into which it was subsequently incorporated. This Book of Noah clearly embraced chapters 6-11, 54:7-55:2, 60, 65-69:25, 106-107*" e poi: "*Thus it would appear that the Noah saga is older than the Enoch, and that the latter was built up on the debris of the former.*" Non vi è quindi dubbio sull'antichità delle tradizioni che compongono 1 Enoch, anche rispetto a Daniele.

Oltre al Libro di Noè, 1 Enoch farebbe riferimento indirettamente ad un *Libro dei Giganti* di cui abbiamo solo frammenti, talvolta assai lacunosi; alcuni sono resti di un'opera ad essi dedicata composta dal profeta Mani, altri provengono da Qumrân. Secondo il Milik, questo libro avrebbe fatto parte integrante dell'antico Libro di Enoch, per esserne poi espunto facendo posto al Libro delle Parabole; idea, questa, non condivisa dagli studiosi in generale. La storia dei Giganti prosegue naturalmente quella dei Vigilanti, e il tutto doveva far parte di un ciclo contenente anche le imprese di *Ahya* e *Ohya*, i due figli di Semyaza, e di quelli di altri angeli caduti; in effetti il Libro dei Vigilanti è parte d'un racconto al quale mancano l'inizio e la fine. I Giganti erano esseri di statura e forza straordinaria, come gli eroi dell'antichità classica, ed è affatto naturale che la loro origine fosse spiegata con l'unione degli angeli con le donne, quasi fossero semidei.

Si può aver l'impressione che nella presente analisi si finisca col parlare molto più degli angeli caduti che di Michele stesso. Ma ciò è inevitabile, perché alla fine bisogna basarsi sui testi, e le orme di Semyaza e 'Aza'el e dei Giganti sono uno dei fili che guidano lo studioso nel labirinto di leggende e idee dell'era del Secondo Tempio, quando si delinearono le basi dell'angelologia, la figura del Messia ecc., insomma il periodo che *a posteriori* appare il più creativo nello sviluppo del pensiero ebraico: non solo ampliamento, commento, approfondimento, ma evoluzione creatrice, contemporaneo alla Grecia classica.

---

<sup>21</sup> V. E. Isaac in *The Old Testament Pseudepigrapha* a cura di J.H. Charlesworth, 1983, pag. 7.

<sup>22</sup> R.H. Charles, *The Book of Enoch* 1912, Intr. pag. XI e poi pag. XLVII.

La scoperta di parti in aramaico del *Libro dei Giganti* a Qumrân ha indotto due studiosi, van Andel e Otto,<sup>23</sup> a ipotizzare l'esistenza di un antecedente originale ebraico. Ma l'impressione è che l'origine di leggende cui 1 Enoch attinge possa spingersi ben addietro nel tempo: “*All scholars agree that the ultimate beginnings of Enoch or its several parts remain completely unknown, while insisting that the book of Enoch must have been derived from earlier writings. Yet the oldest sources we have claim to go back to Enoch and know of none earlier but Adam. Instead of ever seeking for sources to Enoch, which never turn up, why not do the sensible thing and accept Enoch himself as the source, as the writers of Jubilees and the XII Patriarchs do?*” e poi: “*Van Andel [...] traces everything back to the Jewish writings of the third century B.C. and there comes to a dead halt, as if all were a vacuum before that. But Rudolf Otto asks why we cannot go much farther back than that, since the Seer with his view of the heavenly Zion and the Ancient of Days is a stock figure in very ancient writings indeed.*”<sup>24</sup>

#### *Leviatan e Behemoth.*

Il gigante Ohya combatté contro un drago,<sup>25</sup> il Leviatan, il quale è menzionato in uno strano passo (uno dei tanti) di 1 Enoch, precisamente 60:7: “E quel giorno due mostri saranno separati l'uno dall'altro” – come non pensare alle due bestie dell'Apocalisse di Giovanni? – “un mostro femmina, il cui nome è Leviatan, [...] e uno maschio, Behemoth”; passo che segue immediatamente il discorso di Michele sul giorno del Giudizio: “E quando il giorno, e la potenza (Dio?), e il castigo, e il giudizio vengono [...]” che con i mostri *apparentemente* nulla ha da spartire. Subito dopo, alla richiesta formulata da Enoch di svelare il perché dei due mostri, vien risposto “Figlio d'Uomo, tu vuoi conoscere ciò che è segreto.” (60:10). Leviatan compare in diversi passi della Scrittura, p. es. in Gb 3:8 e 40:15 – 41:26; Sal 74:14 e 104:26; Is 27:1, dove è un serpente che sarà ucciso alla fine dei tempi, il che spiega il perché della citazione al termine di un discorso di Michele sugli ultimi giorni: ma perché proprio questo segreto dovrebbe rimanere nascosto allo stesso Enoch, quando si insiste tanto sul fatto che a lui vengono rivelati i massimi segreti, non solo, ma che questi furono trasmessi alla sua discendenza?<sup>26</sup>

Non ci è dato di conoscere il segreto del Leviatan, ma sappiamo quale fu la sua sorte nel Libro dei Giganti: in uno dei frammenti superstiti del Libro scritto da Mani, il gigante Ohya figlio di Semyaza uccide Leviatan, ma viene a sua volta ucciso da Raffaele. Nel Libro dei Giganti vi sono riferimenti ai “quattro angeli” e questi venivano invocati nelle preghiere manichee. Ma cosa viene dagli antichi testi che ispirarono Mani, e cosa è stato da lui introdotto, per accogliere le parole di quegli scritti nella sua visione religiosa?

#### *Lo scriba di giustizia.*

Per tentare di metter ordine in un testo quale 1 Enoch è, la miglior cosa è seguire Enoch passo a passo. Ma – si dirà – se l'argomento era il profilo di Michele, perché addentrarsi nei grovigli di una composizione oscura in così tanti punti? La risposta è che il sentiero di Enoch dice alcune cose su Michele e gli angeli. Talora Enoch

---

<sup>23</sup> C.P. van Andel, *The Structure of the Enoch-Tradition and the New Testament* 1955.

<sup>24</sup> H. Nibley, *A strange Thing on the Land: The Return of the Book of Enoch, part 3*. 1976.

<sup>25</sup> Così è definito nel *Decretum Gelasianum* che enumera i libri eretici: “*Liber de Ogia gigante qui post diluvium cum dracone ab hereticis pugnasse perhibetur apocryphus*”.

<sup>26</sup> Forse era d'imbarazzo il contrasto tra Isaia e l'uccisione del mostro da parte di uno dei figli di Semyaza, narrata proprio nel Libro dei Giganti, che faceva parte della biblioteca degli Esseni. Un'altra stranezza è che Leviatan sia femmina. Sui mostri che compaiono nella Bibbia, e in generale per le relazioni che intercorrono tra l'apocalittica e i miti orientali e greci, v. M. Delcor, *Studi sull'apocalittica* (Paideia 1987).

parla in prima persona, talaltra qualcuno parla di lui in terza persona. Questo narratore in 12:1 dice che Enoch fu nascosto agli uomini (cioè Dio lo trasse a sé) e in 12:14 dice che Dio in persona lo chiama “scriba di giustizia” ovvero, essendo la Giustizia uno degli aspetti fondamentali di Dio (l’altro è la Misericordia), è colui cui è demandato il compito di registrare e render noti i decreti di Dio che riguardano le violazioni della Sua legge. Generalmente il lato della Misericordia è personificato da Michele già in 1 Enoch, v. 40:9 che lo definisce *misericioso e lento all’ira*, espressione con cui lo stesso Michele descrive Dio proprio ad Enoch in 60:5: “Fino ad ora era il tempo della misericordia, ed Egli era *misericioso e lento all’ira* verso gli abitanti della terra.”

All’incarico di “scriba di giustizia” si riferiscono i vv. 12:4, 15:1, e 92:1, oltre a passi del *Libro dei Giganti*; questa funzione richiede attenzione, perché si afferma che un patriarca antediluviano, persona importante nella storia del popolo ebraico, è addirittura un messaggero di Dio, anzi è assimilabile alla Sua memoria (si scrive per ricordare, in modo che le testimonianze discordanti possano essere ricomposte attraverso ciò che è stato messo per iscritto). Una cosa è il profeta, il veggente, che parla agli uomini, altro è il testimone e messaggero celeste che parla con gli angeli caduti. I Giganti, nel libro a loro intitolato, si rivolgono più volte a lui per consiglio e aiuto, come a un mediatore. Ma “messaggero” in greco si dice ἄγγελος da cui l’italiano “angelo”, quindi Enoch ha già molto in comune con gli angeli, tanto più che dimora anche nelle regioni del cielo: in 1 En 106:7-8 abita con gli angeli in paradiso. Non solo, ma “scriba” è assimilabile a “maestro”, per cui il significato nemmeno tanto riposto di 1 Enoch è che il *Maestro di Giustizia* degli Esseni aveva accesso ai piani di Dio.

È strano che un uomo sia pure eccezionale diventi un angelo, tanto più che l’autore di 2 Enoch si assume l’incarico di rivelarci come la metamorfosi abbia luogo ad opera di Michele, il che, trasportato in un linguaggio più ordinario, può voler dire tante cose; per esempio, che l’accesso alla divinità è possibile rivestendo la giustizia di misericordia. È evidente – a parte il significato della trasformazione – che l’autore di 2 Enoch ha voluto colmare *a posteriori* un vuoto, o ciò che appariva tale quando si perse la valenza apocalittica di 1 Enoch, lasciandone cogliere solo più l’aspetto sapienziale.

Enoch è tra l’uomo e l’angelo già nel cap. 12, e opera in un mondo nel quale non vi è separazione rigida tra cielo e terra: presupposto, questo, indispensabile alla visione apocalittica. In 1 Enoch, il patriarca aveva entrambe le nature, o due nature sono state fuse nello stesso personaggio; ambiguità questa che stranamente richiama certe dispute sulla natura di Cristo, e che richiedeva un chiarimento.

#### *Ancora sugli angeli. Contraddizioni e incongruenze.*

La vicenda di Enoch è un singolare caso di mescolanza di vicende celesti e terrestri. L’interferenza della sfera celeste in quella terrestre è universale, perché la compresenza di divino e umano nelle vicende terrene c’è nel Genesi, nell’Esodo, in Numeri, nei poemi omerici dove gli dei combattono con gli uomini ecc. Ma in 1 Enoch stupiscono alcune affermazioni, come quella per cui *gli angeli* hanno operato nel mondo mutandolo in modo irreversibile. E anche nel cap. 69 gli angeli sembrano avere un ruolo esagerato, in riferimento alla creazione. Il mondo sarebbe stato così corrotto da dover esser quasi completamente distrutto? Il male sarebbe stato così forte da obbligare Dio stesso a distruggere una parte della creazione, con quasi tutto il genere umano, e gli angeli caduti? E poi, come spiegare che, nel mito della creazione del cap. 69 – ammesso che questo ne sia il significato; eppure, questo lo si deduce dalla lettera del testo – Dio non compare? In compenso si parla di Kesbeël, un angelo caduto, altrimenti ignoto.

Tutto ciò è alquanto strano, ma indica seppur oscuramente che 1 Enoch assegna a *potenze intermedie tra Dio e l'uomo un ruolo molto importante* nelle faccende del mondo, tanto importante da interferire con i Suoi disegni. Questo tipo di rappresentazione, quasi dualistica, sembrerebbe quella dello Gnosticismo, senza le sue gerarchie e articolazioni. Tuttavia sarebbe ingiustificato leggere in 1 Enoch il punto di partenza di tendenze gnostiche; piuttosto sembra che il testo accetti che le potenze intermedie possano diventare forti al punto da corrompersi e corrompere la creazione, ma che in qualche modo, e per ragioni imperscrutabili agli stessi arcangeli, ciò non contrasti con i piani di Dio (così sembra dica il cap. 9). In ciò 1 Enoch non differisce nella sostanza da tanti scritti, canonici o apocrifi.

Eppure, la versione di 1 Enoch non sembra compatibile con l'idea di un Dio onnipotente, e neppure con i miti noti del Vicino Oriente o dell'antichità classica; l'imperscrutabilità della volontà divina e i misteri che ne derivano possono ben coesistere con il politeismo (di origine mesopotamica, o egizia, o greca) che aveva lasciato tracce profonde, cui gli apocalittici cercarono di porre rimedio, ma senza respingerle del tutto. Infatti una pluralità di potenze che facessero da schermo tra il cielo e la terra poteva essere funzionale, secondo un punto di vista magico, non filosofico, ad aggirare il paradosso dell'inazione divina di fronte al male. La figura del mediatore è necessaria, affinché la luce divina possa attraversare questa zona intermedia popolata di forze spirituali. Non solo, anche la struttura politica dell'impero persiano poteva aver ispirato l'idea di un sovrano supremo che lascia governare i suoi satrapi.

Forse la concezione degli apocalittici non era metafisica, anche perché pretendeva opporsi alle influenze ellenistiche; per loro Dio era anzitutto volontà e potenza in grado di prevalere comunque, alla fine, e di realizzare il regno della giustizia. E non dimentichiamo che in qualche modo alle forze del Male è concesso di operare, come nell'Apocalisse, e non solo. Non si ponevano problemi di natura filosofica, quale quello delle cause seconde. Il loro obiettivo era quello di contribuire alla realizzazione del regno dei cieli, qualunque cosa potessero con ciò intendere, e dell'ambiguità di fondo insita nell'espressione stessa di *regno dei cieli* abbiamo il segno nella impossibilità di separare in 1 Enoch l'aspetto apocalittico-messianico da quello sapienziale-mistico.

È difficile evitare la conclusione, per cui nella sua storia l'ebraismo non abbia sempre mantenuto rigorosamente una posizione monoteistica, e che la riaffermazione da parte dei rabbini (e dei Padri della Chiesa) dell'unità di Dio possa esser stata una delle motivazioni dell'esclusione di 1 Enoch (e non solo) da entrambi i canoni, ebraico e cristiano.

Abbiamo già visto come i riferimenti ai tradimenti degli angeli, combinato con il grande potere ad essi attribuito, siano immagini assai adeguate ad esprimere un tradimento, una caduta, un tentativo di porvi rimedio, la ripulsa definitiva verso i traditori. Cose che accadono e accaddero. Non è possibile *dimostrare* che la caduta degli angeli rappresentasse cripticamente fatti avvenuti all'interno di una comunità settaria, ma proprio la prospettiva messianica giustificerebbe tale interpretazione. L'avvento del regno messianico è preceduto da catastrofi. Forse la riflessione sugli aspetti peggiori della natura umana (lo spergiuro in particolare), almeno dal punto di vista di coloro che facevano parte di un gruppo convinto di assolvere un compito affidatogli dall'alto, e che fondavano tutta la loro vita sulla fede in un mondo superiore, inquinò l'idea stessa che alcuni apocalittici si fecero del mondo celeste: il mito degli angeli caduti va rovesciato, furono gli uomini che nella loro fantasia trascinarono in basso gli angeli.

### *Altre incongruenze.*

Ve ne sono molte in tutto il testo; limitiamoci al cap. 13, nel Libro dei Vigilanti.

“Allora io (Enoch) andai e parlai a tutti loro insieme [...] ed essi (gli angeli caduti) mi chiesero di redigere una *petizione* per ottenere perdono” (ho tradotto non alla lettera, preservando il senso). Sembra il resoconto di una procedura legale, l’eco dei sistemi giudiziari dei grandi imperi: babilonese, iranico... o il resoconto di processi interni per apostasia in una società segreta, con tanto di condanna e richiesta di perdono. Invece, Semyaza era già stato edotto della sentenza contro di lui dallo stesso Michele. Ma già prima, in 10:4, Dio aveva provveduto a sistemare ‘Aza’el, incaricandone Raffaele: “Lega ‘Aza’el mani e piedi, e gettalo nell’oscurità.” È evidente una riscrittura dello stesso evento, e poiché di Semyaza s’era già occupato Michele, si direbbe che coesistono una versione nella quale gli arcangeli imprigionano i demoni, e un’altra nella quale Enoch svolge le funzioni di messaggero, non ben correlate tra di loro, come se fossero mal combinate a partire da una o più fonti. La seconda versione sembra connessa alla leggenda dei Giganti.

Non sembra coerente una narrazione dove prima Raffaele sistema ‘Aza’el per il Giudizio finale e poi Enoch è pregato dallo stesso di intercedere presso Dio; semmai, dovrebbe essere il contrario. Si direbbe che all’autore interessasse non tanto la coerenza della narrazione, ma solo il suo significato etico. Il Libro dei Vigilanti è fortemente improntato al rigore della sentenza divina, di cui Enoch è testimone, mentre i passi sui dubbi di Michele nel cap. 68 del Libro delle Parabole, fortemente dissonanti dalla sentenza contro gli angeli caduti, riflettono il momento della misericordia, che però si deve ritrarre di fronte a quello del rigore (68:2-4).

### *Ascetismo.*

Nel cap. 15, Enoch si trova alla presenza di Dio (non vi è menzione dei quattro arcangeli, ma il resoconto di un dialogo diretto), che gli dice: “Non temere, *uomo giusto e scriba di giustizia*” (ma uno scriba potrebbe essere anche un “maestro”), “Di’ ai Vigilanti del cielo che t’inviarono la petizione a loro favore: ‘Voi dovrete intercedere a favore degli uomini, non gli uomini (Enoch) a vostro favore. Perché avete abbandonato l’alto, eterno e santo cielo, e giaciuto con le donne, [...]’” ecc.; ora, il riferimento alle donne, anche agli ornamenti, l’immagine stessa della “discesa dal cielo” cioè l’abbandono di uno stato spiritualmente superiore, il termine “scriba di giustizia” inteso come “maestro di giustizia”, il fatto che parti importanti del Libro di Enoch facessero parte della biblioteca degli Esseni convergono nella stessa direzione: la condanna di ciò che allontana dalla vita ascetica, comunitaria. Senza dimenticare il titolo di “Maestro di Giustizia” attribuito al fondatore della comunità.

### *Enoch e le pretese degli apocalittici.*

Le origini delle tradizioni cui si ispirano i capp. 6-19 si perdono nei tempi più antichi. Si può pensare che, ammesse le influenze iraniche o babilonesi durante l’esilio e l’era persiana, queste debbano aver lasciato tracce, ma le suddette influenze coesistono con un sostrato più antico e geograficamente più esteso.<sup>27</sup> Semmai, esse possono aver dato forma all’angelologia e contribuito al suo sviluppo; ma il *nome* Enoch rimanda a prima di Mosè, Abramo, e Noè. Non possiamo certo *oggi* dedurre – come invece si pensava nell’antichità – che si tratti dell’Enoch biblico, a meno di accettare interpretazioni rigorosamente fondamentaliste, non più di

---

<sup>27</sup> Milik, op. cit., pagg. 28-29.

quanto si possa dedurre che Iliade e Odissea siano opera di “Omero” perché a lui furono attribuite. Ma, come ad “Omero” si fanno risalire i poemi greci, così ad “Enoch” si riferisce un *ciclo di rivelazioni*. Che sia vero o meno storicamente, il fatto stesso che tale ciclo sia stato attribuito ad un patriarca ben anteriore a Mosè e prossimo ad Adamo (il settimo, numero della compiutezza) non può non significare che tale ciclo e la “sapienza” ad esso collegata siano stati in alcuni ambienti ritenuti superiori alla stessa Legge mosaica.<sup>28</sup>

Questi ambienti rivendicavano per sé la superiorità sul resto della nazione, e lo facevano rifacendosi a una rivelazione più antica di quella mosaica: motivo, questo, forse sufficiente per non accogliere 1 Enoch nel canone ebraico. Ma non è importante tanto lo stabilire una verità storica che comunque pare irraggiungibile; e neppure si può stabilire se le stesse parole di Gesù in Mt 19:7 e 19:11-12 sulla Legge mosaica abbiano qualche relazione con tutto ciò. Queste parole rivelano l’insufficienza della legge degli uomini, ma si dice che non sono comprensibili a chiunque; resta accertato solo che ai suoi tempi qualcuno riteneva vi fosse una sapienza superiore alla saggezza di Mosè, o almeno credeva di conservarne tracce scritte e lo affermava, e che di quella sapienza parlavano i manoscritti della biblioteca degli Esseni.

Nulla testimonia che gli Esseni o chiunque altro possedessero una suprema conoscenza rivelata una volta per tutte, certo è solo che credevano fosse possibile riceverla, e che qualcuno che identificavano in Enoch l’avesse in effetti ricevuta. Ritenevano forse che fosse ancora accessibile, o che lo fosse stata in passato? Erano guidati da chi asseriva d’aver accesso ai massimi segreti? Il “Maestro di Giustizia” è connesso allo “scriba di giustizia”? Si sarebbe tentati di rispondere affermativamente, tanto forte è la somiglianza tra queste due espressioni; ma “giustizia”, “maestro”, “scriba” sono termini molto comuni, né è possibile definire la natura di questa “connessione”. Il “maestro” degli Esseni avrebbe potuto assumere quel titolo per motivi del tutto indipendenti dal lessico di 1 Enoch, o al contrario ispirandosi proprio a quello. In tal caso, avrebbe avvocato a sé la qualità di profeta degli ultimi tempi, ma questa conclusione non sembra supportata da nessuna testimonianza sicura: cosa in sé irrilevante, se la comunità che era raccolta intorno a lui avesse mantenuto un sufficiente livello di segretezza...

Nel Libro dell’Astronomia, Uriele mostra le tavole su cui è scritto il piano predisposto da Dio, ma nulla fa supporre che la “nazione” fosse in possesso di ciò che vi era scritto. In realtà 1 Enoch non rivela proprio nulla; il suo senso generale è la *affermazione del possesso esclusivo di una rivelazione*, e all’interno di questa cornice sembra esservi al più lo sforzo che la “nazione” faceva *per giungere* ad avere la rivelazione. Dunque, la “nazione” si affidava in ciò agli arcangeli e soprattutto a “Michele”, come “santo protettore” o angelo custode, simbolo della potenza spirituale che faceva la forza della comunità, o forse veramente una guida nell’interpretazione di sogni e visioni, se prendiamo alla lettera il Libro delle Parabole. In ogni caso, è un mediatore col mondo superiore – quale sarà in tutta la tradizione ebraica e cristiana successiva.

---

<sup>28</sup> In Gen 6:3 leggiamo “Allora il Signore disse: «Il mio spirito non resterà sempre nell’uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni.» Ma centoventi sono gli anni della vita di Mosè, ed è difficile che questa cifra non sia un’allusione a Mosè. Il significato è che Dio decise di dare agli uomini la Legge di Mosè come misura della loro vita, del loro modo d’intendere la volontà divina. Il passo sembra però indicare una diminuzione rispetto alle vite dei patriarchi antediluviani, come se essi fossero più grandi di Mosè, quasi che vita più lunga significhi sapienza maggiore. Quindi il Libro di Enoch allude ad una conoscenza superiore a quella di chi si ferma all’osservanza della Legge mosaica, conoscenza che segue una via di giustizia.

### *Alle origini dell'angelologia ebraica.*

Le tradizioni rabbiniche e cristiane hanno molto riflettuto sugli angeli, ma semmai è 1 Enoch che insieme ad altre fonti molto antiche spiega quelle tradizioni, e non viceversa. Forse conviene partire dall'ipotesi iranica. Nell'angelologia compaiono alcuni numeri fondamentali: il tre (tre sono gli arcangeli riconosciuti perché nominati dalla Chiesa Cattolica, e tre personaggi celesti sono ospiti di Abramo quando a sua moglie vien predetto che avrà un figlio); il quattro (i quattro venti, i quattro punti cardinali, i quattro lati del trono di Dio con Michele alla destra, Gabriele a sinistra, Uriele di fronte e Raffaele dietro), poi il sei e il sette. Quest'ultimo è ritenuto assai significativo, un po' perché somma del quattro e del tre, un po' perché a differenza del sei (due per tre, ma due rappresenta incompletezza, sdoppiamento) è un numero associato alla completezza. Ma 1 Enoch nomina (cap. 20) *sei santi angeli*, con Uriele al primo posto e Michele al quarto.<sup>29</sup>

Consideriamo il numero sei. I giorni della creazione sono sei, e sono sei anche gli *Ameša Spenta* ("santi immortali") il cui rapporto col Dio creatore sembra assai simile a quello dei sei "santi angeli" di cui in 1 Enoch 20:1 e segg. Tra quelli, *Aša Vahišta* rappresenta l'ordine del cosmo, secondo il quale tutto accade. È pure associato alla Verità, come lo è anche Michele, non però come appare in 1 Enoch, ma piuttosto secondo la rappresentazione di alcuni testi apocrifi ed omelie della Chiesa Copta che lo pongono a capo del cosmo quasi quale vicario di Dio. Anche i frammenti di Qumrân contengono esaltazioni dell'Arcangelo che lo pongono assai in alto (1QM col. XVII, vv. 5-8); ma esisteva forse nell'ebraismo una corrente che assegnava a Michele il posto che assumerà in certi testi copti?

Anche ammesso per pura ipotesi che una delle emanazioni di Ahura Mazda avesse ispirato il consolidamento di un angelo capo nell'ebraismo, contribuendo a definirne il profilo, non si può tuttavia dedurre semplicisticamente che Michele ne sia una trasposizione o derivazione, per almeno tre motivi:

1. I riferimenti agli angeli nella Bibbia sono molto antichi. Vi è una tradizione ebraica al riguardo, anteriore all'esilio in Babilonia e all'epoca di Dario e Ciro. Ma non sono citati per nome, quasi fossero manifestazioni della volontà divina non dotate di sostanza propria. Non vi è nessuna descrizione della loro natura. Sono messaggeri del volere divino piuttosto che mediatori.
2. Il *nome*, specie nell'antichità, definisce l'essenza di una persona o cosa. Non basta una somiglianza di ruoli o funzioni; si trovano affinità di questo genere in tradizioni indipendenti. "Michele" non è nome di origine iranica.
3. La tradizione rabbinica non ravvisa nell'angelologia intrusioni da parte di altre religioni. Anzi, identifica in Michele l'angelo che appare, senza nome, in numerosi episodi narrati nell'Antico Testamento.

Inoltre, tre degli *Ameša Spenta* sono principi maschili, tre sono femminili, il che non ha riscontro nelle tradizioni ebraica e cristiana. È però verosimile che l'idea per cui gli angeli sono *potenze* dotate di vita e volontà proprie sia un apporto esterno, in quanto è in contrasto con quanto detto al punto 1. Gli angeli corrisponderebbero in qualche misura agli dei delle nazioni circondanti Israele, su cui regna Dio stesso, e sono creati da Lui; insomma, esseri divini, ma non dei. Ed è altresì verosimile che nella lotta tra Dio e le potenze del male emergano suggestioni dualistiche, soffocate dall'aspirazione al monoteismo, che sembrano assenti nei libri della Bibbia più antichi. Ma la prefigurazione di Satana è in Semyaza e soprattutto in 'Aza'el; l'emergere di un Principe

---

<sup>29</sup> Il Charles, op. cit., ne enumera sette.

del Male sembra aver luogo nelle fasi tarde dell'era del Secondo Tempio. Costui è talora chiamato *Belial* o *Beelzebub*, nomi di evidente origine semitica, segni della demonizzazione degli dei stranieri. Il Maligno nell'Apocalisse richiama l'immagine di un drago, un serpente, Leviatan, o qualche altro mostro biblico, anch'essi collegati a tradizioni semitiche.

C'è tuttavia una forte analogia con la religione iranica specialmente per via dei nomi degli angeli nell'ebraismo, che rimandano generalmente ad una qualità divina (Uriele = Luce di Dio ecc.), allo stesso modo in cui gli *Ameša Spenta* sono personificazioni delle qualità di Ahura Mazda. La relazione con la religione iranica, innegabile per questa affinità, non sarebbe però riconoscibile nell'autonomia che gli angeli sembrano avere in molti passi di 1 Enoch e anche nella Bibbia (si pensi a "Satana" che mette in discussione la fede di Giobbe), ma al contrario nel loro carattere di emanazioni di qualità divine e nell'adesione della loro volontà a quella divina. Ma se consideriamo che l'affiorare di Satana come antitesi personificata di Dio è uno sviluppo della personificazione degli angeli e del potere che ad essi venne riconosciuto, quasi come fossero dei, e della complicazione delle gerarchie celesti, e che questo processo sembra riflettere semmai influenze di origine semitica, greca ed egizia (si osservi che Michele era assai popolare in Egitto durante i primi secoli d.C.), ebbene l'ipotesi di una forte influenza iranica nella formazione dell'angelologia ebraica sembra assai ridimensionata. La componente persiana, pur eventualmente presente, non sarebbe stata quella dominante.

Il problema delle possibili relazioni tra l'ebraismo del Secondo Tempio e la religione iranica è stato ed è tuttora oggetto d'indagine. Riporto solo un breve giudizio da J.R. Davila (*Melchizedek, Michael and War in Heaven* 1998): "*sembra* chiaro che alcuni elementi della religione iranica [...] fossero stati recepiti dai testi ritrovati a Qumrân. L'idea che Michele/Melchizedek sia il Principe della Luce in opposizione a Belial/Melchiresha come angelo dell'Oscurità [*tralascio i riferimenti*] e che Dio avesse dotato gli angeli dell'oscurità di una natura maligna già dal principio *può aver radici iraniane, ma fondamentalemente il mito* [della guerra delle forze del Bene contro quelle del Male] è ebraico. Michele, Melchizedek, Belial e Melchiresha sono nomi ebrei con antecedenti riconoscibili nella Bibbia [...] e gli elementi di base del mito della guerra in cielo hanno la loro origine nelle più antiche tradizioni cananee e israelite."

Se però si condivide quanto affermato dal rabbi *Šim'ôn ben Laqîš*, per cui agli angeli è stato assegnato un nome (*che generalmente indica una qualità divina*) nel periodo compreso tra la redazione di Isaia e quella di Daniele, cioè tra l'VIII e il II sec. a.C., allora si accetta pure come conseguenza che ciò sia avvenuto durante l'esilio a Babilonia se non prima, o anche durante il regno dei sovrani Achemenidi a partire dal regno di Ciro in poi. Se poi si considera che l'egemonia persiana nel vicino Oriente (Egitto compreso) durò dal 539 al 331 a.C., cioè per ben due secoli, allora negare l'ipotesi di un'influenza della Persia sull'ebraismo sarebbe semplicemente assurdo. Infine, un elemento a favore di una ispirazione iranica del gruppo dei sei santi angeli in 1 Enoch, è proprio il loro numero, sei. Ma non si riesce a provare che Michele, per così dire, sia "nato" in Persia.

#### *Michele come conservatore della Creazione.*

Se tentiamo di racchiudere la figura di Michele in una sintesi che abbracci tutto 1 e 2 Enoch, prescindendo dalle situazioni nelle quali svolge un compito particolare (p.es. come guida di Enoch, quando gli spiega il significato dell'albero della fragranza ecc.), ebbene egli, da solo, o con gli altri arcangeli, appare come l'istanza della *conservazione* di tutta la creazione, in opposizione al momento della distruzione. Questo carattere, costante in tutta la letteratura apocrifia nella quale è nominato, è la motivazione profonda, per così dire metafisica, dei

suoi dubbi nel cap. 68, e del compito assegnatogli in 2 Enoch, quando gli è affidata la salvezza di Melchisedec, cioè la continuità del culto e del legame tra la terra e il cielo.

L'origine stessa della successiva devozione verso l'Arcangelo è da ricercarsi in questa sua qualità. L'aspetto del "conservatore", dal carattere pazientissimo, può anche implicare quella di risanatore, guaritore, che già spettava a Raffaele. Può sembrare strano (e credo lo sia in effetti) che il terapeuta coesista con il generalissimo, ma l'Arcangelo appare come un'entità complessa sin dall'inizio. Non vi è nulla, in questi attributi, che faccia pensare a influenze esterne, né vi è una divinità o semidio in tutta l'area circostante la Palestina fino alla Grecia e anche oltre che gli somigli.

### *Gli angeli come guide nei viaggi celesti.*

Un'altra strada, per intendere la figura dell'angelo in generale e di Enoch, consiste nell'esplorazione della natura della rivelazione e dell'esperienza del veggente, figura che nell'antichità era assimilata a quella del saggio, che traeva la conoscenza dal contatto col mondo superiore. Nell'antico ebraismo, i profeti erano organizzati in corporazioni, guidate da personalità eminenti come Samuele, Elia, Eliseo. Nelle sue visioni, Enoch è accompagnato dagli arcangeli, che alternandosi spiegano, di solito su sua richiesta, il significato di ciò che vede. Forse che durante l'epoca del Secondo Tempio si costituirono circoli profetici che riconoscevano negli arcangeli le fonti della loro ispirazione? Alcuni di questi circoli avrebbero creduto d'indagare ciò che Dio aveva predisposto per il futuro, nella speranza dell'avvento del regno messianico. Ma non sappiamo nulla di loro, se non che gli Esseni prestarono fede alle rivelazioni di Enoch. In realtà, nemmeno questa affermazione è affatto certa, anche se ragionevole, data l'ideologia loro attribuita; il fatto che copie frammentarie di 1 Enoch appartenessero alla loro biblioteca, di per sé, significa solo che 1 Enoch era ritenuto degno d'attenzione, o almeno d'esser conservato...

La forma generale di molte di queste profezie è il "viaggio celeste", nel quale il veggente è rapito in cielo senza che la sua volontà abbia qualche parte in ciò; anzi, spesso è confuso, timoroso e va incoraggiato e fortificato dallo spirito che gli fa da guida,<sup>30</sup> come se fosse un oracolo operante solo all'interno del viaggio. Il veggente è un "giusto", amato da Dio, scelto perché degno. Il fatto che gli angeli abbiano un nome fa pensare che nell'epoca ellenistica i fenomeni collegati alle esperienze estatiche fossero stati analizzati e classificati, fino al punto da poter riconoscere quale entità intervenisse in una visione.

Le visioni di Enoch individuano caratteri specifici degli angeli-guida: Uriele lo istruisce sugli astri, Raffaele risponde a domande sul regno dei morti ecc. Michele gli spiega il significato dell'albero dalla meravigliosa fragranza, ma soprattutto, nel cap. 71, gli svela tutti i segreti della giustizia e della misericordia, cioè gli apre la mente di Dio. Inoltre, è l'unico degli arcangeli a non definire uno specifico aspetto di Dio, essendo che il suo nome suona piuttosto come una domanda, *Chi è come Dio?*

---

<sup>30</sup> Una funzione operativa del genere spiega bene le ambiguità della figura di Raffaele, che è collegato alla guarigione ma anche agli spiriti dei morti. La conoscenza può aversi anche attraverso di loro, sia per iniziativa del mago, sia per manifestazione spontanea attraverso i sogni. Forse ci si attendeva che gli spiriti dei morti potessero rivelare anche la cura per le malattie.

### III. MICHELE NEL PRIMO LIBRO DI ENOCH

#### 1. Uno sguardo al Primo Libro di Enoch

Il *Libro di Enoch*, o “1 Enoch” o “*Enoch Etiope*” è uno dei testi apocrifi<sup>31</sup> più importanti: è una collezione di molte tradizioni, che spazia dalla storia della caduta degli angeli “vigilanti” e della corruzione del mondo che ne derivò, alla visione di Dio stesso circondato dagli arcangeli, del Messia e del regno messianico, al giudizio finale e al destino degli angeli ribelli, degli empi e dei giusti;<sup>32</sup> di quasi tutti gli eventi narrati sarebbe stato testimone Enoch, lo “scriba celeste”, eccetto i passi riferiti a Noè. Un “Libro di Enoch” è ricordato in antichi testi giudaici e cristiani (p.es. nell’Epistola di Giuda 1:14,<sup>33</sup> e nell’Epistola attribuita a Barnaba 4:3<sup>34</sup>) e risulta fosse noto alla gran parte dei Padri della Chiesa o impiegato senza esplicita citazione; lo utilizzarono Giustino Martire, Clemente Alessandrino, Origene, Ireneo, Tertulliano, Eusebio, Girolamo, Ilario, Epifanio, Agostino ed altri, pur senza accettarne la canonicità, con la possibile eccezione di Tertulliano.<sup>35</sup>

Citato e tenuto in alta considerazione tra gli scrittori cristiani fino al V sec.<sup>36</sup>, ignorato dalle correnti farisaiche ma parzialmente conservato nei manoscritti di Qumrân,<sup>37</sup> per il declino della produzione letteraria seguente l’età di Agostino il testo andò perduto; tuttavia alcuni suoi brani sono riportati dal monaco bizantino Giorgio

---

<sup>31</sup> È considerato tale da pressoché tutte le Chiese, ma fa parte del canone etiope. Il primo Libro di Enoch ha profondamente segnato il cristianesimo professato in Etiopia, conferendogli caratteristiche ad esso peculiari; in particolare, l’enfasi sul ruolo dei demoni (gli angeli caduti) come istigatori del peccato, e degli angeli come difensori e protettori, in particolare Michele, Gabriele, Raffaele e Uriele, i Cherubini e i Serafini. Notevole anche l’influenza sulla letteratura etiope non solo religiosa, nelle pratiche magiche ecc.

<sup>32</sup> Ho fatto riferimento principalmente ai lavori del Rev. G.H. Schodde, *The Book of Enoch*, 1882 e 1911; R.H. Charles, *The Book of Enoch* su recensione del Dillmann 1893, e propria del 1912; J.T. Milik, *The Books of Enoch* 1976; M.A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch* 1978; P. Sacchi e L. Fusella, “Enoc” in *Apocrifi dell’Antico Testamento* a cura di P. Sacchi 1981; E. Isaac in *The Old Testament Pseudepigrapha* vol. 1 a cura di J.H. Charlesworth, 1983; C. Tretti, *Enoch e la sapienza celeste* 2007.

<sup>33</sup> “Profetò anche per loro Enoch, settimo dopo Adamo, dicendo: “Ecco, il Signore è venuto con le sue miriadi di angeli per far il giudizio contro tutti.” C.E.I.

<sup>34</sup> Clemente Alessandrino e Origene l’attribuirono al compagno di Paolo, mentre Eusebio la esclude dai testi accettati; è generalmente datata tra il 70 d.C. e il 132 d.C.

<sup>35</sup> V. G.H. Schodde, op. cit. Ma, secondo il Sacchi, numerosi sono gli antichi scrittori cristiani che considerano *1 Enoch* ispirato: l’autore dell’*Epistola di Barnaba*, Atenagora, Clemente Alessandrino, Ireneo e altri; v. P. Sacchi, op. cit. pagg. 429-430. Il Charles, nell’introduzione generale a *The Book of Enoch Translated from Professor Dillmann’s Ethiopic Test* 1893, afferma: “It is quoted as a genuine production of Enoch by S. Jude, and as Scripture by S. Barnabas. The authors of the Book of Jubilees, the Apocalypse of Baruch and IV Ezra, laid it under contribution.” E, poco dopo: “With the earlier Fathers and Apologists it had all the weight of a canonical book, but towards the close of the third and the beginning of the fourth centuries it began to be discredited, and finally fell under the ban of the Church.” Questo lavoro del Charles contiene anche sommarie recensioni dei lavori precedentemente pubblicati.

Ma per quanto riguarda la posizione di Tertulliano, ecco quanto lui stesso dice in *De cultu feminarum* II.1.3. “Sono a conoscenza del fatto che il libro di Enoch [...] non è accettato da alcuni, perché non è incluso nel canone ebraico. Non pensano che, essendo stato reso pubblico prima del Diluvio, esso potrebbe esser passato indenne attraverso quella calamità universale [...]. Se quella è la ragione [per respingerlo], allora richiamo alla loro memoria che Noè [...] era il bisnipote di Enoch, e che certamente aveva udito e ricordava [...] la ‘grazia agli occhi di Dio’ del proprio bisavolo [...]. Perciò Noè potrebbe esser riuscito a conservare la sua (di Enoch) rivelazione; in caso contrario, non avrebbe taciuto su cose disposte da Dio, e riguardanti la gloria della propria casa.”

<sup>36</sup> È citato ancora da S. Giovanni Cassiano, monaco e fondatore di monasteri morto nel 435. Vedi P. Sacchi, op. cit. pag. 430.

<sup>37</sup> “In alcuni circoli mistici apocalittici e poi hekalotici Enoch fu oggetto di una glorificazione sempre più accentuata [...] Ciò suscitò dissenso in ambito rabbinico, ed eloquente a questo riguardo è il fatto che Enoch non sia mai menzionato nella *Mišnah*, nei due *Talmudim* e nei *midrašim* tannaistici.” C. Tretti, *Enoch e la sapienza celeste* 2007, pag. 59.

Sincello<sup>38</sup> nella sua Ἐκλογή τῆς χρονογραφίας [Eklogè tês chronographías] ovvero *Selezione di Cronografia* e da Giorgio Cedreno<sup>39</sup>, che però attinse dal primo; poco tempo dopo il Sincello, Niceforo I, patriarca di Costantinopoli dall'806 all'815, lo menziona tra gli *antiléfontai* ovvero scritti "respinti" del N.T.<sup>40</sup> Fu riscoperto nel 1773 da James Bruce (1730-1794), viaggiatore ed esploratore (scoprì le sorgenti del Nilo Azzurro), che reperì in Etiopia tre copie del libro.<sup>41</sup>

Ne sono state fatte poi diverse traduzioni ed edizioni<sup>42</sup> a partire dal testo etiopico.<sup>43</sup>

---

<sup>38</sup> Γεώργιος Σύγκελλος (m. dopo l'810), ovvero "Giorgio compagno di cella" del patriarca di Costantinopoli Tarasio; di fatto, suo confidente e segretario. I frammenti riportati nella sua *Chronographia*, divisi in due parti (la prima da 6:1 a 9:4, la seconda da 8:4 a 10:14 e da 15:8 a 16:1, oltre a una piccola parte che non ha corrispondente nel testo etiopico; v. Schodde, cit. e Isaac, cit.) riproducono piuttosto da vicino il testo etiopico pervenutoci.

Il Charles, che mentre scriveva l'Introduzione generale alla traduzione inglese del testo del Dillmann era a conoscenza di questi frammenti e di quelli riportati dal MS. Vaticano, ma non ancora dei brani in greco venuti alla luce in seguito come il *Codex Panopolitanus*, sembra preferire il suo testo greco a quello etiope: "The Greek version has, no doubt, undergone corruption in the process of transmission; yet in many respects it presents a more faithful text than the Ethiopic."; v. l'ed. 1893, a pag. 5.

<sup>39</sup> Γεώργιος Κεδρηός (XI sec.), storico di non grandissimo rilievo, autore di una storia dalla creazione del mondo fino ai suoi tempi.

<sup>40</sup> In un elenco di quattordici testi classificati da Niceforo I come τῆς νέας [διαθήκης] ἀντιλέγονται; in realtà, lo sono dell'A.T. come risulta correttamente dalla traduzione latina: *Quae veteris testamenti aprochryphae censentur*. Niceforo riporta anche il numero dei versetti: 2800. V. G. Dindorf, *Georgius Syncellus et Nicephorus cp.*, vol. 1, 1829, a pag. 787.

<sup>41</sup> V. la voce "Enoch Books of" in *Jewish Encyclopedia* 1901-6, che contiene la storia delle ricerche e delle ricostruzioni del testo.

<sup>42</sup> La prima traduzione completa, in inglese, risale al 1821 ed è dovuta a Richard Laurence (1760-1838), ebraista ed ecclesiastico interessato alle ricerche sui testi etiopici. Era basata su uno dei manoscritti trovati dal Bruce. Seguirono una seconda e una terza edizione, nel 1833 e 1838 rispettivamente; nel 1838 pubblicò una trascrizione dello stesso manoscritto. Il suo lavoro è stato giudicato di bassa qualità. Nel 1833 Andreas G. Hoffmann, professore a Jena, produsse una traduzione tedesca in due parti, la prima delle quali basata sul lavoro di Laurence, la seconda anche su un codice diverso da quello usato dal Laurence, con la correzione di molti degli errori presenti nella sua edizione.

Nel 1851 August Dillmann, studioso esperto di manoscritti etiopici, pubblicò l'edizione del testo etiopico che sarebbe stata utilizzata nei decenni successivi, assai lodata dal Charles, e nel 1853 fornì una traduzione tedesca finalmente di ottimo livello. A lui si debbono l'attuale divisione in 108 capitoli e in versetti. Seguirono altri lavori da parte di studiosi tedeschi.

Una traduzione inglese fu presentata nel 1882 dal rev. George H. Schodde, dall'originale etiopico secondo l'autore; il suo lavoro venne però giudicato alquanto insoddisfacente, salvo l'introduzione, dal Charles (1893, pagg. 7-9), il quale rilevò alcuni errori di traduzione dal testo etiopico del Dillmann e che qualche brano sarebbe stato tradotto dal tedesco.

Al Charles si devono tre importanti lavori: il primo, pubblicato nel 1893, contiene una traduzione basata sull'edizione Dillmann e un vasto apparato critico, più alcune appendici, tra cui una dedicata all'analisi del *Codex Panopolitanus* e un'altra ad un frammento latino; il secondo, l'edizione del 1906 del testo etiopico e dei frammenti greci e latini, è basata secondo il Milik su 23 manoscritti; il terzo, del 1912, è una traduzione inglese a partire dall'edizione del 1906, ed enumera 29 manoscritti, sempre secondo il Milik, che ne riporta l'elenco completo, v. J.T. Milik, prefazione a *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, 1976.

A Johannes Flemming (*Das Buch Henoch* 1902) va il merito di una edizione che, dal punto di vista testuale, il Milik (1976) giudica insuperata e di aver separato i codici etiopici in due gruppi, il primo costituito dai più antichi e migliori, il secondo da testi divulgati nel sedicesimo-diciassettesimo secolo.

La scoperta dei codici di Qumrân a partire dal 1947 ha condotto ad una revisione della cronologia e struttura del testo, in particolare ad opera del Milik; però non tutte le sue conclusioni sono state generalmente accettate, v. Isaac e Knibb.

A Michael A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 1978 è dovuta una nuova recensione critica del testo basata su un solo manoscritto e una traduzione assai curata dell'originale etiopico. L'apparato critico tien conto delle scoperte di Qumrân.

La traduzione di Ephraim Isaac, corredata di un esteso apparato critico, anch'essa basata su un solo manoscritto del XV sec., è riportata in *The Old Testament Pseudepigrapha* a cura di J.H. Charlesworth, 1983.

Una traduzione italiana, con numerosi riferimenti al testo amarico, è dovuta al prof. Luigi Fusella, in *Apocrifi dell'Antico Testamento* vol. 1 a cura di P. Sacchi, 1981.

Un'altra traduzione italiana, dal testo greco dei *Vigilanti*, è dovuta a Cristiana Tretti, *Enoch e la sapienza celeste* 2007.

<sup>43</sup> Non vi è unanimità di giudizio sulla lingua d'origine di 1 Enoch: ebraico, aramaico, o entrambi, a seconda degli studiosi; v. Isaac, cit. Secondo il Milik, la versione etiopica derivò da un testo greco del Pentateuco enochico cristiano; prima di lui, anche il Charles ne sostenne la derivazione dal testo greco, e considerò quello del Sincello più vicino all'originale di quello panopolitano (Knibb, cit.). È

Ci son pervenuti anche frammenti in greco<sup>44</sup> (oltre al brano di Sincello), in latino e in aramaico, di notevole importanza questi ultimi, specialmente quelli provenienti da Qumrân.<sup>45</sup>

La versione completa pervenutaci, attraverso più di quaranta manoscritti in lingua *ge'ez*,<sup>46</sup> raccoglie più libri, nell'ordine:

*I Vigilanti* o *Grigori*<sup>47</sup> (capp. 1-36), con riferimento agli angeli che, inviati come custodi degli uomini, si unirono alle loro figlie generando i Giganti<sup>48</sup> e dando origine al disordine che porterà all'intervento divino col Diluvio; prima dei ritrovamenti di Qumrân lo si faceva risalire ad un periodo tra l'inizio e la metà del II sec. a.C.;

il *Libro delle Parabole* (capp. 37-71), dove si narrano i viaggi celesti di Enoch e si parla del Giudizio, del Messia e del regno messianico, e delle ricompense dei giusti e punizione degli angeli infedeli e degli empi, termine che indica in particolare i re e i potenti della terra. È datato dal I sec. a.C. fino al III d.C. a seconda degli studiosi;

il *Libro dell'Astronomia* (capp. 72-82), inizio del II sec. a.C.;

il *Libro dei Sogni* (capp. 83-90), che descrive in forma allegorica le vicende del popolo ebraico simboleggiato da pecore attaccate da altri animali (cani, cinghiali, leoni, tigri, uccelli rapaci...) fino ai Maccabei. I pastori (i re e i governanti ingiusti ed empi), giudicati dal Signore, sono gettati nell'inferno; si instaura il regno dei giusti con il concorso anche di quelli risorti, e fra questi sorge il Messia, il cui regno durerà in eterno. Risalirebbe a ca. la metà del II sec. a.C.;

---

stata avanzata l'ipotesi che la traduzione dal greco si collochi al V – VI sec., ma tale supposizione non ha ricevuto conferme (Milik). La scoperta del testo aramaico ha indotto il Knibb a supporre che la lingua originaria della gran parte del libro fosse proprio l'aramaico, pur non precludendo l'inclusione di termini o anche interi passaggi in ebraico; inoltre nessun frammento del Libro delle Parabole è venuto alla luce a Qumrân, per cui ne resta indecisa la lingua d'origine.

<sup>44</sup> Il *Codex Panopolitanus* (Cairo Papyrus 10759), pubblicato nel 1892, risalente al sesto secolo, riporta i capp. 1-32; anch'esso quindi riguarda la prima comparsa di Michele nel testo di 1 Enoch. Vedi U. Bouriant, *Fragments grecs de livre d'Énoch* e i riferimenti del Charles (1893, app. C e 1912); un'edizione non commentata è on line alla voce "Books of Enoch" sul sito *Textexcavation*.

Altri frammenti della parte detta *Epistola di Enoch* fan parte della collezione nota come *Chester Beatty Papyri* che raccoglie manoscritti greci biblici e apocrifi di origine cristiana. La loro esistenza fu resa nota nel 1931. Il MS XII contiene i capp. dal 97 al 107 escluso il 105.

<sup>45</sup> L'identificazione del primo frammento in aramaico di 1 Enoch tra i reperti trovati presso le rovine di Khirbet Qumrân va ascritta a J.T. Milik nel settembre 1952. Lo stesso Milik, entro la fine di quel mese, portò alla luce altri frammenti nella grotta 4 di Qumrân; negli anni seguenti furono scoperti altri materiali, classificabili in sette manoscritti corrispondenti alla prima, quarta e quinta sezione del testo etiopico, e in altri quattro codici, corrispondenti approssimativamente alla terza sezione, quella astronomica; v. J.T. Milik, prefazione a *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, 1976.

Altri reperti, provenienti anche da altre grotte presso Qumrân, confluirebbero nel *Libro dei Giganti*, un "lavoro enochico" che in una versione aramaica orientale, fatta da Mani, fu ammesso nel canone manicheo e tradotto in più lingue.

Ancora Milik, op. cit., offre una panoramica dei frammenti esistenti in altre lingue. Tertulliano in particolare attribuisce le arti e la scrittura all'insegnamento degli angeli, secondo quanto scritto in 1 Enoch 8:1-3, citandolo esplicitamente riguardo al castigo che a loro ne derivò: "idem angeli [...] damnati a deo sunt, ut refert Enoch" in *De cultu feminarum* II,10. Ciò non prova che le citazioni di 1 Enoch da parte degli autori latini fossero estratte da una versione latina; "there is no irrefutable evidence for the existence of a Latin version of the Enochic writings. Nevertheless, the books of Enoch were well known indirectly in the Christian West, and traces of them are found both in patristic and medieval literature and in iconography", conclude il Milik.

<sup>46</sup> Lingua semitica correntemente parlata in Etiopia fino al XIV sec., importata forse da genti provenienti dall'Arabia del sud. È tuttora usata nella liturgia.

1 Enoch ci è giunto integro solo in *ge'ez*.

<sup>47</sup> Gr. ἐγρηγόροι, plur. di ἐγρηγόρος, "vegliante".

<sup>48</sup> 1 En aramaico distingue *Giganti* (גִּבְרִי) e *Nefilîm* (נְפִילִים), v. Milik, op. cit. pag. 299.

infine, la *Lettera o Testamento di Enoch* (capp. 91-104), che in due sezioni separate costituenti l'*Apocalisse delle Settimane* narra la storia d'Israele culminante nel Giudizio e condanna degli angeli decaduti e degli empi (riferimento in particolare alla persecuzione di Antioco IV che suscitò la rivolta guidata dai Maccabei), risurrezione dei giusti, e instaurazione del Regno messianico; è databile all'inizio del II sec. a.C. Vi è infine una parte conclusiva, detta anche *Apocalisse di Noè*.<sup>49</sup>

Ad un *Libro di Noè* pseudepigrapho risalirebbero alcune parti di 1 Enoch, precisamente: i capp. 6-11, 54:7-55:2, 60, 65-69:25, 106-7,<sup>50</sup> ritenute più antiche della più estesa componente *enochica* dal cap. 12 al 36, che a sua volta è la parte più antica di tutto il testo enochico (cioè escludente le parti sopra elencate). Proprio alla parte "noachica" appartiene la metà delle occorrenze di Michele; il cap. 9 – dove fa la sua prima comparsa insieme agli altri tre arcangeli – e alcuni punti del cap. 69 sono, come vedremo, assai interessanti per la comprensione della figura di Michele.

Il Milik<sup>51</sup> ha creduto di poter stabilire con una certa precisione origine e data di composizione del *Libro dei Vigilanti*: sarebbe opera d'un autore ebreo, forse un mercante, da porsi verso la metà del terzo secolo a.C., durante l'egemonia dei sovrani Tolomei che regnarono in Egitto dal 305 al 30 a.C. Ma il vero problema sarebbero la datazione e le fonti incorporate nei capp. dal 6 al 19, che fanno riferimento a miti antichissimi e universali.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> La corretta datazione delle varie parti di cui si compone 1 Enoch è di estremo interesse ai fini della comprensione del sorgere della figura di Michele e del mito dei quattro arcangeli nell'ebraismo, introdotti all'inizio del cap. 6 del *Libro dei Vigilanti*. L'Isaac in op. cit., non si pronuncia sulla data di composizione de *I Vigilanti*; ma è opinione diffusa che la scoperta di frammenti di 1 Enoch tra i reperti di Qumrân modifichi alquanto l'orientamento precedente, che tendeva a porre la stesura definitiva al I sec. a.C. o anche più tardi. Il Sacchi, in *Apocrifi dell'Antico Testamento* 1981, pagg. 438-441, discutendo le tesi del Milik sulla cronologia delle varie sezioni anche alla luce dei ritrovamenti di Qumrân, accetta per i *Vigilanti* una data anteriore al 200 a.C. A spingerne ancora più indietro nel tempo l'epoca di composizione, contribuirebbe – sempre secondo il Sacchi – la credenza nell'immortalità dell'anima e non nella resurrezione dei corpi (come invece nelle apocalissi più tarde), e il carattere stesso del racconto della caduta degli angeli e del Diluvio, che autorizzerebbe una retrodatazione al V sec. a.C. almeno per i capp. 6-11. I capp. 9-11, che c'interessano particolarmente, si distinguerebbero dal tratto 6-8 perché, a differenza di quello, vi compare il concetto dell'immortalità dell'anima, come nel resto di Enoch; su questo punto, v. Sacchi, op. cit., pag. 432.

<sup>50</sup> V. Isaac, op. cit. pag. 7. L'esistenza di un *Libro di Noè* sarebbe confermata da due citazioni nel *Libro dei Giubilei*, v. P. Sacchi, op. cit., pag. 432.

<sup>51</sup> Op. cit., introd. pag. 28.

<sup>52</sup> "The religious thinker reflects here on the problem of the evil existing in the world and sees the origin of it in the union of the sons of heaven with the daughters of men. The basic theme, which he develops in his own way, is the celestial provenance of human technique and sciences. This myth, like that of the universal flood, occurs in the religions of all peoples up to the primitive tribes of the present time. So among the Indians in the interior of Brazil: a man, the first that they [the two sisters] had ever seen except in dreams, came down from the sky and taught them agriculture, cookery, weaving, and all the arts of civilization; in an aquatic dwelling-place which he has created the Father invents the finery and the adornments which are thus taught to men; Moon (male) gave to men the cultivated plants, and instructed in all these arts a young girl whom he finally married." *Ibid.* pagg. 28-29.

## 2. Michele nel Libro dei Vigilanti

Al principio del libro detto dei “Vigilanti” (gli angeli che avrebbero dovuto, appunto, vegliare sull’umanità, ma che corrompero il mondo rendendo necessario il Diluvio per purificarlo), Enoch afferma d’aver appreso ogni cosa dagli angeli, ma gli eventi a lui rivelati avrebbero riguardato una generazione futura. Enoch annuncia la venuta di Dio sulla terra, “e tutti saranno colpiti dalla paura, i Vigilanti tremeranno.” La terra intera sarà sconvolta anche nell’aspetto fisico; ma “Egli farà la pace coi giusti, e proteggerà gli eletti.” (cap. 1).

Nei capp. dal 2 al 5, Enoch osserva come ogni fenomeno naturale si svolga secondo una precisa e permanente regolarità grazie all’armonia stabilita da Dio, volendo forse contrapporre l’armonia originaria ai disordini introdotti nel mondo dai perversi insegnamenti di *Asael* e dai suoi compagni; a questo punto, avendo ricapitolato le varie manifestazioni di quest’ordine prestabilito in cielo e in terra, si rivolge direttamente ai peccatori, profetizzando la loro eterna perdizione: “In quei giorni i vostri nomi saranno resi in eterna esecrazione a tutti i giusti, ed essi vi malediranno sempre, insieme con tutti i peccatori.”

All’origine del male e della corruzione del genere umano è la trasgressione degli angeli che avrebbero dovuto averne cura,<sup>53</sup> i *Vigilanti*; trasgressione che si compone di due atti: unirsi alle figlie degli uomini generando i

---

<sup>53</sup> In 1 Enoch non si fa cenno al peccato d’Adamo, né si descrive la creazione del mondo e dell’uomo secondo il Genesi. Adamo è menzionato due volte, all’inizio del cap. 37 nella genealogia di Enoch (che coincide con quella del Genesi) e in 60:8, dove si ricorda che fu “il primo uomo creato dal Signore degli spiriti.” Nel Genesi il mito dei Giganti – presente in molte culture, come anche quella classica – è confinato in pochi versetti: “Quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi sulla terra e nacquero loro figlie, i figli di Dio (*B’ně-hā-Elôhîm*) videro che le figlie degli uomini erano belle e ne presero per mogli quante ne vollero”, Gen 6:1-2 e poi “C’erano sulla terra i Giganti (*Nefilîm*) 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.”, Gen 6:4, secondo C.E.I. Fin qui c’è parziale concordanza con 1 Enoch, salvo che nel Gen. non si fa riferimento a nessun peccato degli angeli. La versione italiana riflette la *Vulgata*:

“gigantes autem erant super terram in diebus illis postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum illaeque genuerunt isti sunt potentes a saeculo viri famosi”.

A sua volta, la *Vulgata* riflette il testo ebraico: “i *Nefilîm* (הַנְּפִלִים) erano sulla terra in quei giorni, e anche dopo, quando i *B’ně ha-Elohîm* si unirono alle figlie degli uomini, e queste generarono loro [dei figli]; questi sono gli uomini potenti dei tempi antichi, uomini famosi.” Il termine “giganti” deriva dal testo greco dei Settanta, che traduce “*Nefilîm*” con γίγαντες.

Ma vediamo il testo dei Settanta, nella forma originale: “οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις καὶ μετ’ ἐκεῖνο ὡς ἀν εἰσεπορευόντο οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐγεννήσαν ἑαυτοῖς ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ’ αἰῶνος οἱ ἀνηρώποι οἱ ὀνομαστοί” che, tradotto alla lettera, darebbe: “I giganti erano sulla terra, in quei giorni e dopo, quando (?) i figli di Dio (i *B’ně ha-Elohîm*) vigilavano da presso le figlie degli uomini e generarono (il soggetto è ‘i figli di Dio’) a se stessi [dei figli]. Quelli erano i giganti, gli uomini illustri dai tempi antichi.” Si tenga presente che il senso proprio di ὡς seguito da ἄν è quello di una congiunzione comparativa per un fatto eventuale, e solo secondariamente ὡς ἄν assume valenza temporale o anche causale, per un fatto eventuale o possibile. Invece, εἰσεπορευόντο (che sarebbe una forma verbale di εἶς + ἐφορεύω ovvero, in greco classico, ἐφοράω, “vigilo”, “sorveglio”; cfr. “efori”) è usualmente reso con “giunsero” o “entrarono” in tutti i passi biblici. Quindi i “giganti” dei LXX sarebbero uomini d’una grandezza eccezionale per le loro imprese, perché non erano di origine solo umana o era come se non lo fossero, ed è facile vedere in questa descrizione un’eco dell’idea che i greci avevano dei loro eroi come semidei, se pur non era già presente nello stesso mondo ebraico.

In nessun caso si allude ad una “caduta degli angeli” o a un loro peccato. Sul significato dei termini *B’ně ha-Elohîm* e *Nefilîm* v. l’ampia discussione di M. Delcor, *Studi sull’apocalittica* 1987, pagg. 83-95. Inoltre, la *Vulgata* e il testo ebraico non identificano con chiarezza i “giganti” con gli “uomini famosi”. Contro l’identità di “Giganti” (*Nefilîm*) e “uomini famosi” si veda il Delcor, pag. 94.

Tra i due versetti 6:2 e 6:4, il testo biblico pone “Allora il Signore disse: ‘Il mio spirito non resterà sempre nell’uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni’ che sembra avere qualche relazione con le lunghissime vite dei patriarchi antidiluviani, ma è avulso dal versetto precedente e da quello seguente. I vv. 6:5 e segg. dicono: “<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.’” Non vi è nesso logico apparente tra 6:5 e segg. e i vv. 2 e 4, e nemmeno con il v. 3;

Giganti e insegnare agli uomini cose che non dovevano esser svelate.<sup>54</sup> Duecento di essi, guidati da alcuni di loro<sup>55</sup> in qualità di decurioni con a capo Semjâzâ, stringono un patto giurato, che li impegna a sostenersi a vicenda, trascinando il mondo nel disordine fino a quando Dio stesso dovrà intervenire inviando il Diluvio.<sup>56</sup>

All'inizio del cap. 9, i quattro arcangeli Michele, Gabriele, Surjân e Urjân<sup>57</sup> 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*<sup>58</sup> rivelano alla presenza di Dio la strage che si

---

l'impressione è che si intenda attribuire la causa del Diluvio che seguirà al peccato degli uomini, pur conservando una traccia del mito dei giganti e degli angeli che si unirono alle donne. Su questo, v. G.H. Hirsch, "Fall of Angels", voce di *Jewish Encyclopedia*.

Rispetto al testo canonico, 1 Enoch dilata enormemente il ruolo degli angeli, potenze dotate di volontà propria. Il Sacchi, in op. cit., riassume così la visione enochica sull'origine del male offerta nel *Libro dei Vigilanti*: "L'uomo non è la causa principale del male che può commettere. La causa di ogni peccato è Azazel (10:8)."

<sup>54</sup> Nella sua discussione con Giustino Martire, Trifone Ebreo afferma che sia una bestemmia l'asserire che gli angeli peccarono e si ribellarono a Dio; v. Giustino Martire, *Dialogo con Trifone* 79.1, trad. in inglese da A. Lukyn Williams 1930. Vedi anche l'*Apocalisse di San Paolo*, là dove dice, al cap. 3, che tra tutte le creature solo l'uomo pecca. Il Genesi non fa cenno ad un "peccato" o "caduta" degli angeli. Il contrasto su questo punto e sulle cause del male nel mondo potrebbe essere una delle ragioni per le quali 1 Enoch fu escluso dal canone ebraico e da quello cristiano. 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.

La tradizione rabbinica non esclude rigorosamente che gli angeli possano errare. "Although they render God unfailing obedience, and are ready to serve Him before they hear His commands—in which regard they are imitated by Israel— they are nevertheless fallible. *There are fallen angels*. Two were expelled from heaven for one hundred and thirty-eight years on account of prematurely disclosing the decree of Sodom's destruction, or for presumption (Gen. R. I., lxviii.)" in L. Blau e K. Kohler, "Angelology" in *Jewish Encyclopedia* 1901-6. Tuttavia – a conferma indiretta di quanto detto sopra – questo non riguarda quanto è scritto nel Genesi.

<sup>55</sup> I loro nomi sono, nella traslitterazione del rev. Schodde: Urâkibarâmêêl, Akibêêl, Tâmiêl, Râmuêl, Dâniêl, Ezêqêêl, Sarâqujâl, Asâêl, Armers, Batraal, Anânî, Zaqêbê, Samsâvêl, Sartaêl, Turêl, Jomjâêl, Arâzjâl [6:7], che con Semjâzâ fanno diciotto. Il Knibb, confrontando diverse recensioni, individua in quella di Sincello venti nomi, ventuno in quella del cod. panopolitano; salvo queste discrepanze, gli elenchi coincidono. La lista completa deve contenere venti nomi, dato che secondo quanto detto in 6:6-8 ciascuno denota il capo di dieci angeli in un totale di duecento. La traslitterazione dal testo aramaico offerta dal Milik (op. cit. pag. 151) è alquanto differente, dato che i nomi del testo etiope e anche quello greco sono corrotti ("terribly corrupt"; Milik, pag. 298). I nomi dei venti principali *Vigilanti* riportati in 6:7, la cui forma corretta è quella dei frammenti della grotta n. 4 di Qumrân, derivano per lo più da termini astronomici, meteorologici, e geografici. In particolare, nel cap. 8 *Azâzêl* o piuttosto 'Asa'el insegna a fabbricare spade, coltelli, cotte di maglia, ma anche braccialetti, ornamenti, ecc. Sembra esservi un parallelo col mito di Prometeo; v. W.E. Nickelsburg, *Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11* 1977. Secondo questo studioso, è da ritenersi accertato che in 1 Enoch 6-11 siano confluiti due distinti cicli di tradizioni sulla caduta degli angeli, uno centrato su *Šemiĥazah* e l'altro su *Āśa'el*. La storia di *Šemiĥazah* ricostruibile in base a 1 Enoch avrebbe paralleli in Daniele 10 -12, nel Terzo Isaia, nel Libro dei Giubilei 23:12-31. I capp. 6-11 incorporano frammenti di un perduto *Libro di Noè* e farebbero parte di una narrazione delle cause del Diluvio di cui 1 Enoch conserverebbe alcune tracce.

<sup>56</sup> Nell'ambito della tradizione ebraica fanno riferimento alla caduta degli angeli e ai Giganti Flavio Giuseppe (*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."

<sup>57</sup> Suriele e Uriele; qui ho seguito il testo del rev. Schodde; così pure Knibb e Fusella (Sacchi, 1981), che si rifanno all'edizione Dillmann 1851. Altre versioni riportano altri nomi: Michele, Uriele, Raffaele e Gabriele (Charles 1912); Michele, *Surafel*, Gabriele (Isaac). Il testo greco del Sincello riporta Μιχαήλ, Οὐριήλ, Ῥαφαήλ e Γαβριήλ, l'aramaico 4QEn<sup>a</sup> Michele, Raffaele e Gabriele, da completare (Milik) con l'inserimento di *Sari'el* tra Michele e Raffaele. Sarebbero quindi i quattro arcangeli, avendo Uriele sostituito *Sari'el*: "The substitution of Ouriel for Sariel, in the original list of the four archangels, which occurs in the Greek text of En. 9: 1, is due to the function of Ouriel as the Guardian of Tartarus (En. 20: 2); this role of his is strongly emphasized by the early Christian apocalyptic writers", Milik op. cit. pag. 173. Se il testo aramaico è più antico di Daniele, questa è la prima occorrenza di Michele documentata; in ogni caso, è la più antica citazione dei quattro arcangeli di cui siamo a conoscenza.

<sup>58</sup> Così il Milik, op. cit. pag. 172. Secondo il frammento 4QEn<sup>b</sup> 1 iii, solo Raffaele e Michele avrebbero avuto accesso alla presenza di Dio; v. anche Milik, pag. 174, riguardo alla linea 13 che corrisponde a 1 En 9:4.

sta consumando in terra a causa delle malvage azioni degli angeli seguaci di Azâzêl<sup>59</sup> e Semjâzâ<sup>60</sup>, al quale *Tu hai dato il potere d'esser capo di quanti a lui si sono associati* (allo scopo di intraprendere empie azioni<sup>61</sup>). “Guarda ciò che Azâzêl ha fatto, come egli ha insegnato ogni iniquità sulla terra e rivelato *i segreti eterni che erano stati fatti in cielo*<sup>62</sup> (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?*” (9:4-6).

In questo passo non è tanto l'ufficio di Michele in quanto arcangelo e supervisore degli affari del mondo ad attirare l'attenzione, che in 1 Enoch non è chiaramente definito come in apocrifi posteriori, ma il ruolo suo e degli altri tre quasi di *coscienza d'iddio* stesso, che – prendendo alla lettera il testo – agirà per impulso dei quattro arcangeli. Il Dio qui descritto è come un sovrano che si avvale dei servigi di informatori e consiglieri, i quali, proprio esaltandone l'onniscienza e onnipotenza, sembrano affermare una Sua corresponsabilità per aver concesso la facoltà di compiere il male agli angeli da Egli stesso preposti alla custodia del mondo terreno. È un passo degno di attenzione, perché individua nelle scelte di Dio e nella Sua *inazione* di fronte alle conse-

---

<sup>59</sup> Nome di un demone delle mitologie medio-orientali, che in 1 En 8:1 avrebbe insegnato agli uomini come fabbricare strumenti di guerra, ornamenti ecc., responsabile della corruzione della terra in sommo grado, insieme a Semjâzâ. Azâzêl e Azael sarebbero corruzioni di *Asael*, che fa parte della lista degli angeli caduti in 6:7. Vedi M.A. Knibb, nelle note al cap. 6 e al cap. 8.

Nel rito d'espiazione prescritto da Dio ad Aaronne, un capro è sacrificato al Signore, l'altro è mandato ad Azazel nel deserto; Lev 16:7-10.

<sup>60</sup> In greco Σεμιαζά, *Semeyaza* e varianti, nominato in 1 Enoch, nel Libro dei Giganti e nella letteratura rabbinica (v. la voce ‘*Shamhazai*’ in *Jewish Encyclopedia*); essendo il capo degli angeli ribelli è identificato in Satana. Per la letteratura posteriore su Semjâzâ e Azâzêl v. G.H. Hirsch, “*Fall of Angels*”, voce di *Jewish Encyclopedia*; W.B. Henning, *The Book of Giants* 1943-6; J.T. Milik, *The Books of Enoch* 1976.

<sup>61</sup> Queste sono le male azioni degli spiriti ribelli, secondo la versione del Knibb, che si basa anche sul testo aramaico: “Essi presero mogli per sé, una per ciascuno e si unirono con loro. Ed essi insegnarono loro incantesimi e formule magiche e mostrarono loro come tagliare radici e alberi. Ed esse rimasero incinte e generarono Giganti alti tremila cubiti. Costoro divorarono tutti [i frutti della] fatica degli uomini, finché essi non poterono più sostentarli. E i Giganti si rivolsero contro gli uomini per divorarli (7:1-4)[...]” Seguono gli insegnamenti di Azâzêl: “insegnò agli uomini a fare spade, e pugnali e scudi e pettorali” ma anche ornamenti ecc., “e il mondo fu cambiato” (8:1); poi quelli degli altri congiurati: *Amezarak* istruì quelli che gettano incantesimi e tagliano radici, *Armaros* insegnò a sciogliere incantesimi, *Baraqiel* istruì gli astrologi, *Asradel* rivelò “il cammino della luna” ecc. (8:2-4); le abilità tecniche propagate da Azâzêl sono associate ai sortilegi e alle nozioni astronomiche/astrologiche. Si direbbe che per l'autore di 1 Enoch sia empio tutto ciò che possa in qualche modo modificare un “ordine naturale” delle cose, considerato come divino in quanto opera del Creatore. Ma in 9:6 si parla della violazione di *segreti eterni*.

<sup>62</sup> I “segreti celesti” e gli incantesimi di cui al v. 9:6 forse non riguardano conoscenze pratiche, come quelle di cui nella nota precedente. Il termine è atto ad alludere a cose stabilite o avvenute in cielo, non a conoscenze rivelate da esseri scesi dal cielo, e sembra piuttosto anticipare quanto verrà svelato nel seguito del cap. 69, in particolare nei vv. 13 e segg. e alla “conoscenza” di cui in 69:11, che sembra evocare quella conoscenza che nel Genesi porta alla caduta di Adamo in un essere mortale. Invece l'elenco di colpe e colpevoli in 69:2-9 richiama il contenuto dei capp. 7 e 8, pur differendone alquanto; p.es. attribuendo a *Gâdreêl* quanto insegnato da Azâzêl in 8:1. Nel Genesi, le allusioni allo sviluppo delle arti non coinvolgono gli angeli. In 68:5, Michele dice a Raffaele che *la sentenza nascosta* verrà su di loro (gli angeli ribelli) perché agirono come se fossero Dio, e in 69:1, subito dopo, che dopo questa sentenza saranno colti da terrore, perché *essi hanno mostrato questo* a coloro che abitano sulla terra; segue la lista delle malefatte, ma non è chiaro a cosa si riferisca “questo” nel contesto della fine del cap. 68 e dell'inizio del 69, mentre lo diventa se si prosegue sino ai vv. 13-15 e segg. È generalmente ammesso che in 1 Enoch confluiscono e talvolta si sovrappongono tradizioni diverse, per cui il peccato degli angeli è narrato in due modi diversi, ma così da non distinguerli chiaramente procedendo in modo sequenziale. Si direbbe che l'autore (o gli autori) abbiano coscientemente collegato la tradizione del peccato degli angeli e dei Giganti al racconto biblico del Diluvio, e unito la violazione di un grande segreto celeste alla diffusione di conoscenze particolari che avrebbero prodotto il disordine del mondo. Questo segreto, si dice nel cap. 69, riguarda la creazione ed è di natura magica. Forse, la pratica delle arti magiche è stata equiparata alla violazione della conoscenza dei segreti celesti. O, più verosimilmente, il testo è stato alterato o interpolato.

guenze che ne derivarono la causa lontana del disordine nel mondo, perché attribuisce agli arcangeli una funzione che va ben oltre l'essere Suoi ministri ed incaricati,<sup>63</sup> perché suggerisce che il Suo agire possa essere indirizzato e deviato verso altri scopi da potenze a Lui inferiori,<sup>64</sup> e infine perché il bene del mondo sembra tutelato in prima persona dagli arcangeli, che a questo scopo esercitano una volontà propria e un'autonoma libertà di iniziativa senza la quale – così dice il testo – le cose avrebbero seguito il corso segnato dagli angeli ribelli. È chiaro che gli angeli sono descritti in modo molto simile agli dei della civiltà classica, subordinati ad una divinità suprema, cui siano affidati compiti specifici, sia pure variabili. Ma forse il testo sottintende un'idea ancora più ardita e non deterministica dello svolgersi degli eventi nel mondo, per cui gli uomini stessi possono influenzare le decisioni divine attraverso la mediazione degli angeli.

Il problema fondamentale che ispira l'apocalittica è quello del male nel mondo e della sua origine in una cornice rigidamente monoteistica, nella quale tutto dovrebbe derivare da un solo Principio, il che impone di determinarne la causa e la soluzione. Su questo punto, proprio in base al contenuto di 1 Enoch, sembra non esservi stata una posizione universalmente condivisa già nell'ebraismo dell'epoca del Secondo Tempio,<sup>65</sup> data la differenza difficilmente colmabile tra il concetto della responsabilità dell'uomo espresso nel Genesi e quello formulato in 1 Enoch, che assegna un ruolo preminente a *forze devianti* che agiscono come fossero dei e "cambiano il mondo" come affermato in 8:1. In entrambi i casi, la caduta è descritta come una violazione della volontà divina ed una prevaricazione affine alla *ὑβρις* (*hybris*) dei greci. In termini moderni, potrebbe essere intesa come una separazione dal proprio principio, una frattura che si produce nella propria natura.

Tuttavia, dalla lettera del testo non emerge una vera e propria *riflessione* sull'origine del male in rapporto all'idea di Dio come creatore onnipotente, ma solo una descrizione di come s'è affermato nel mondo, né sul libero arbitrio dell'uomo; in ciò, ravviserei un punto di vista codificato nella forma del mito più arcaico rispetto a quello della Scrittura canonica.

In 10:11 Dio comanda a Michele di annunciare a Semjâzâ e ai suoi che, poiché si sono uniti a donne, saranno distrutti, insieme con queste. Dopo che avranno visto che tutti i loro amati figli (i Giganti) si sono ammazzati l'un l'altro, l'Arcangelo li confinerà sottoterra e per settanta generazioni attenderanno il giudizio finale, quando saranno condannati per l'eternità. L'uomo moderno (e anche l'antico, se estraneo a questa *forma mentis*) sarà urtato leggendo che lo sradicamento del male si estende agli esseri che ne sono la conseguenza e non la causa, e che non sarebbero ritenuti responsabili secondo l'ottica attuale. In quella antica, gli angeli si sono contaminati e hanno corrotto tutta la creazione. Più che un castigo, il Diluvio è una purificazione universale. Qui il male

---

<sup>63</sup> Sia gli angeli caduti sia gli arcangeli manifestano una volontà e quasi una personalità propria, molto più di quanto appaia dalla Bibbia. Tuttavia anche nell'A.T. Dio chiede consiglio e uno spirito assume l'iniziativa offrendo la soluzione, v. 1 Re 22:20-21, su come ingannare Achab per spingerlo alla guerra e perderlo. Inoltre, l'"avversario" di sua iniziativa spinge Dio a mettere Giobbe alla prova.

<sup>64</sup> Anche nell'A.T. la volontà di Dio prevale comunque, ma altri possono opporre la loro propria volontà.

<sup>65</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.

Sembra esserci invece maggior concordanza di opinioni sulle donne come veicolo di propagazione del male, dato che sia nel Genesi che in 1 Enoch il traviamiento passa attraverso di loro; ma si possono citare i casi delle donne madianite istigate da Balaam (Nm 31), di Jezabel moglie di Achab, ecc. Anzi in 1 Enoch 19:2 la colpa è pienamente loro: "E anche le donne, avendo fatto errare gli angeli del cielo, sono come i loro amici" sec. la trad. del Fusella.

ha carattere oggettivo, cosmico, non è confinato nella dimensione dell'azione del singolo, ed è inseparabile dagli esseri da esso generati o corrotti.<sup>66</sup> Una visione opposta sembra adombrata nel cap. 68.

La collocazione temporale di ciò che Dio annuncia a Michele è indefinita; se il racconto del traviamiento degli angeli era una premessa del Diluvio e del mito dei Giganti, nel procedere del cap. 10 sembra evolvere verso sviluppi di tipo escatologico: a Michele è affidato il compito di distruggere per sempre Semjâzâ,<sup>67</sup> i suoi complici e loro figli: “E distruggi tutte le *anime di lussuria* (Schodde, Knibb) o le *anime di piacere* (Fusella) ovvero *gli spiriti dei dissoluti* (Charles)” – qui il male è nella concupiscenza, mentre per quanto riguarda Azâzêl è l'insegnamento di cose proibite – “e i figli dei Vigilanti, perché essi (i Vigilanti) hanno indotto gli uomini in errore.<sup>68</sup> Distruggi tutto ciò che c'è di sbagliato sulla terra, ed ogni opera malvagia cesserà. E appaia l'albero della giustizia (o della rettitudine) e della verità, e tutte le opere saranno benedette;<sup>69</sup> giustizia e verità essi (gli uomini, in un tempo futuro) planteranno, nella gioia per sempre.” In questa veste di distruttore Michele non appare in quasi nessun altro testo apocrifo; solitamente opera per la conservazione, e un riflesso di questa sua funzione potrebbe leggersi nel cap. 68. Seguono immagini di pace e prosperità, quasi un secondo paradiso terrestre.<sup>70</sup> “E tu (di nuovo, Dio si rivolge a Michele) monda la terra da ogni violenza, da ogni iniquità, da ogni peccato, da ogni impurità che si compie sopra di essa; togliela dalla terra. E tutti i figli degli uomini saranno giusti, e tutte le nazioni mi serviranno e mi benediranno, e tutti mi adoreranno [...] e io non manderò di nuovo un diluvio, per tutte le generazioni a venire.” (10:11-21).<sup>71</sup> In 10:7 (noachico), la rifondazione del mondo è affidata a Raffaele oltre che a Dio stesso, e in 10:9 la distruzione dei *bastardi*, dei *reprobi* e dei *figli della fornicazione* spetta a Gabriele.

---

<sup>66</sup> La somiglianza con la Gigantomachia nella mitologia classica è solo parziale. I Giganti di Enoch sono solo creature terrene, come quelli del mito classico, ma non danno l'assalto al Cielo; M. Delcor, op. cit., ha ravvisato un'analogia nell'antropofagia praticata sia dal ciclope Polifemo sia dai Giganti, che divorano gli uomini quando questi non riescono più a soddisfare la loro fame.

<sup>67</sup> Schodde vede nel fatto che Michele si debba occupare del capo degli spiriti ribelli un'affermazione implicita che egli sia il più grande degli angeli (op. cit., nota a 10:11), ma questo incarico potrebbe avere relazione con la funzione di sacerdote celeste, chiamato a purificare il mondo contaminato.

<sup>68</sup> Sembra che il male derivi da violazioni della morale sessuale e dalla violazione di segreti indicibili: in questi passi vi sarebbe l'eco di unioni contrarie alla Legge e della diffusione di sacri misteri. Nella redazione di 1 Enoch ciò sarebbe stato collegato al mito dei Giganti e del Diluvio.

<sup>69</sup> Knibb: “the deed will become a blessing”.

<sup>70</sup> Il Fusella, nel commentare questi versetti, ne rileva l'incongruenza logica: “Un passo di questo genere non può che essere considerato o di una ingenuità abissale o di difficile comprensione, perché i punti di riferimento del nostro autore dovevano essere piuttosto particolari. C'è qualcosa nel nostro autore, per cui non avverte il contrasto ovvio e stridente fra il lieto e sicuro ordine impartito da Dio a Michele e il fatto che il male continua a esistere. [...] L'unica spiegazione possibile [...] è che questi primi apocalittici facessero un discorso, riguardante il mondo dello spirito, che si trovava a parlare di cose che vanno al di là del tempo.” P. Sacchi, op. cit., pag. 479 nota [15].

A mio avviso, qui il Diluvio è la prefigurazione degli ultimi tempi. Come il Diluvio ha estirpato il male fatto dagli angeli corrotti, così alla fine dei tempi Dio estirperà il male una volta per tutte. La distinzione temporale è abolita, ma non direi che gli apocalittici non si riferissero a ciò che accadde e che sarebbe accaduto, secondo la loro concezione della Storia.

<sup>71</sup> Con il cap. 11 si chiude una sezione “noachica” iniziata al cap. 6, nella quale gli angeli hanno una parte molto importante, denotata dagli studiosi con la sigla LV1. Nella sezione seguente, LV2, dal cap. 12 al 36 che conclude il *Libro dei Vigilanti*, la figura intorno alla quale si svolge la narrazione è Enoch, chiamato “scriba di giustizia”, il quale talvolta appare in prima persona, talaltra in terza. In LV2 le vicende già narrate in LV1 sono esposte coinvolgendo Enoch nel ruolo di mediatore e ambasciatore: chiamato dagli angeli vigilanti del cielo a comunicare a quelli scesi sulla terra la loro sentenza di condanna, è da questi pregato di elevare una supplica a loro nome presso Dio, che però viene respinta. Sembra che, confrontando le due versioni, l'*angelificazione* di Enoch abbia chiare premesse già in 1 Enoch.

Nel cap. 20, Uriele rivela a Enoch i nomi e le funzioni di sei “santi angeli”<sup>72</sup> guardiani: Uriele,<sup>73</sup> l’angelo del tuono e dei terremoti; *Rufael*, Raffaele, l’angelo degli spiriti degli uomini; Raguel, vendicatore del mondo e dei luminari<sup>74</sup>; Michele “specialmente posto sopra la miglior parte degli uomini,<sup>75</sup> sulla gente (intendi: Israele, in quanto “Principe” di questa nazione)”. Dopo Michele, Saraqâel, “che è incaricato [di vigilare] sugli spiriti dei figli degli uomini, che inducono gli spiriti a peccare” secondo Schodde, Knibb e Fusella; oppure, “che è [posto] sopra agli spiriti, che peccano nello spirito” secondo Charles e Isaac, ovvero che vigila su questi spiriti malvagi, ha su di essi potere.<sup>76</sup> Infine, Gabriele *che è sopra i serpenti*<sup>77</sup> e sopra il Paradiso e i Cherubini. Comunque sia, in questo passo sembra essere lui l’angelo sommo, anche se ciò non è esplicitamente affermato.

Nella sua visione, Enoch, accompagnato dagli angeli, pone molti quesiti sulle meraviglie che di volta in volta gli son mostrate, cui rispondono i suoi accompagnatori, Uriele, Raffaele, Raguel e Michele. Nel cap. 24, Raguel gli mostra una montagna di fuoco sfolgorante giorno e notte. “Mi diressi verso essa – dice Enoch – e vidi sette

---

<sup>72</sup> La grande maggioranza delle versioni riporta sei nomi, con qualche variazione nei dettagli. Il Charles (1912) cita sette santi angeli, aggiungendo Remiel al fondo della lista, dopo Gabriele. La sua traduzione presenta qualche particolarità: Uriele è posto sopra il mondo e il Tartaro; Raguel “trae vendetta sul mondo dei luminari”; Michele è posto sopra la parte migliore del genere umano e sul caos. Questa lista non fa parte dei frammenti aramaici; v. Fusella, op. cit. Secondo il Rev. Schodde (1882) sarebbe un’interpolazione.

<sup>73</sup> Uriel, Ouriel, Ebr. *’Ūrî’êl* “Luce di Dio”, spesso confuso con Fanuel, Suriel ecc.; è il quarto arcangelo nelle Chiese orientali e anche nella tradizione cattolica, venerato in tutte le Chiese cristiane, ma la Chiesa Cattolica Romana riconosce solo Michele, Gabriele e Raffaele in quanto nominati nella Bibbia. In 1 Enoch, Uriele è l’angelo preposto ai luminari del cielo e in 21:5 Enoch afferma che è il capo dei santi angeli.

Il numero di sei è significativo; sei infatti sono gli *Ameša Spenta* ovvero le divine emanazioni di Ahura Mazda, Dio supremo e creatore nello Zoroastrismo, che avrebbe creato l’Universo attraverso di loro. Nelle iscrizioni pervenuteci, questa divinità è attestata a partire dall’epoca achemenide (550 a.C – 330 a.C.). Non v’è dubbio che la religione iranica antica abbia profondamente influenzato l’ebraismo; p. es. il carro, che fa da trono a Dio nell’ebraismo, ha il suo prototipo in un carro vuoto che gli imperatori persiani riservavano ad Ahura Mazda; molti dei suoi centouno nomi sono attribuiti anche del Dio ebraico, ecc.

<sup>74</sup> “Who takes vengeance on the world and on the lights” secondo la maggior parte delle traduzioni inglesi; “vendicatore del mondo e delle luci” sec. la trad. del Fusella in *Apocrifi dell’Antico Testamento* a cura di P. Sacchi, 1981. Ma la traduzione migliore sembra essere quella del Charles (1912) già citata due note fa; infatti in 18:14-16 Uriele, che funge da guida, spiega ad Enoch che le stelle che egli vede in un luogo agli estremi del cielo e della terra sono lì confinate per non aver rispettato i tempi per loro stabiliti da Dio stesso, e in 21:3-6, ancora Uriele gli mostra sette stelle del cielo legate in un luogo deserto, senza il cielo sopra e la terra sotto.

<sup>75</sup> V. Dan 10:13, 10:20 e 12:1. Ma l’Isaac (1983, cit.) riporta “obedient in his benevolence over the people and the nations” che sembra attenuare il rapporto speciale con Israele. Il testo greco riportato dal Milik, op. cit., pag. 231, dice “Μιχαήλ ὁ εἷς τῶν ἀγίων ἀγγέλων ὁ ἐπὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγαθῶν τεταγμένος” ovvero “Michele, uno dei santi angeli, colui che è sovrintendente dei giusti del popolo” dove probabilmente “popolo” si riferisce a Israele. Il suo compito sembra quello di proteggere o guidare i “giusti”, coloro che seguono la volontà di Dio, cui spetterebbe o spetterà il governo della nazione.

<sup>76</sup> Sembra si voglia esprimere l’idea per cui coloro che sovrintendono agli eventi del mondo controllino in qualche misura le forze malefiche che chiamiamo “demoni” pur senza impedirne del tutto l’azione; idea affine al pensiero magico del *Testamento di Salomone*, dove il mago bianco in possesso del sigillo può imporre la propria volontà ai demoni costringendoli con quello a rivelare l’angelo che ha potere su ciascuno di essi.

<sup>77</sup> Le traduzioni cui mi riferisco riportano *serpents*, ma è chiaro dal contesto che non si tratta di rettili, dato l’accostamento ai Cherubini, né risulta che Gabriele abbia qualche speciale rapporto con questi animali. Con tutta probabilità sono i Serafini, accostati ai Cherubini tra gli angeli degli ordini superiori: “According to a third and more probable theory, 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 Encyclopaedia.com*. Il termine *šârâf* (serafino), al plurale *šerâffim*, 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*.

Invece il MS C del Cairo parla di dragoni: Γαβριήλ...ὃς ἐπὶ τοῦ παραδίσου καὶ τῶν δρακόντων καὶ τῶν χερουβεί. V. J.T. Milik, op. cit., pag. 231.

magnifiche montagne, tutte diverse l'una dall'altra,<sup>78</sup> e pietre preziose e belle [...]; tre (montagne) verso Est, [poste] saldamente l'una sull'altra, e tre verso Sud, una sull'altra [...]. E una settima montagna in mezzo a queste, tutte della stessa altezza come a formare il posto a sedere d'un trono, e la circondavano alberi che spargevano profumo. E tra essi vi era un albero, il cui profumo non ho mai sentito,<sup>79</sup> diverso da tutti gli altri, e la sua fragranza supera ogni altra, e le sue foglie e i suoi fiori e il suo legno mai avvizziscono [...].” Allora Michele, “uno dei santi angeli che mi accompagnavano e che era a capo di loro”, spiega ad Enoch la natura dell'albero dalla meravigliosa fragranza e bellissimi frutti, che mai appassirà e nessun mortale potrà toccare fino al giorno del gran Giudizio. Trapiantato più a nord,<sup>80</sup> nella direzione della casa del Signore il Re Eterno, dai suoi frutti la vita sarà data agli eletti; “essi vivranno una *lunga vita* sulla terra, come i tuoi (di Enoch) padri” senza afflizioni di sorta. Qui si parla di longevità, non di vita terrena per sempre (24:1 – 25:6).

---

<sup>78</sup> Per uno studio di questi simboli, v. C. Tretti, *Enoch e la sapienza celeste* 2007, pagg. 155-9.

<sup>79</sup> *Ibid.* pagg. 167-182.

<sup>80</sup> Giunto il tempo del Messia, l'albero sarà spostato verso nord, nella Nuova Gerusalemme; cfr. Ap 22: 1-5.

### 3. Michele nel Libro delle Parabole, prima del capitolo 69

Nel cap. 40 Enoch ha la visione della gloria di Dio circondato dalle innumerevoli moltitudini celesti: “E [...] io vidi mille volte mille, e diecimila volte diecimila [esseri], una moltitudine immensa e innumerevole, che stava di fronte alla gloria del Signore degli spiriti. Io guardai, e ai quattro lati<sup>81</sup> del Signore degli spiriti vidi quattro volti, differenti da quelli che stavano [tutt’intorno...]. E udivo le voci di quei quattro volti elevare lodi di fronte al Signore di gloria. La prima voce benediceva il Signore degli spiriti per tutta l’eternità. La seconda voce che udivo benediceva l’Eletto<sup>82</sup> e gli eletti che s’aggrappano<sup>83</sup> al Signore degli spiriti. La terza voce che udivo intercedeva e pregava a favore degli abitanti della terra supplicando nel nome del Signore degli spiriti. E la quarta voce che udivo teneva lontani gli avversari<sup>84</sup> [degli uomini] vietando loro di presentarsi al Signore degli spiriti per accusare coloro che abitano la terra.”

L’angelo della pace,<sup>85</sup> che lo accompagna e gli svela ogni segreto, spiega ad Enoch chi sono i quattro angeli intorno al Signore degli spiriti: il primo è Michele, “il misericordioso, che non s’adira facilmente” oppure “il misericordioso, e molto paziente nella sofferenza<sup>86</sup>”, che benedice il Signore degli spiriti per tutta l’eternità; il secondo, *Rufael* ovvero Raffaele, “che presiede alle malattie e alle ferite dei figli degli uomini”, cioè le può sanare<sup>87</sup>; il terzo, Gabriele, “che è [posto] sopra tutte le potenze<sup>88</sup>” e che intercede e prega per gli abitanti della terra; il quarto, Fanuele, presiede al pentimento e alla speranza di coloro che godranno della vita eterna. Egli tiene lontani *i satana* (gli spiriti avversi agli uomini), impedendo loro di giungere alla presenza del Signore degli spiriti per accusare gli abitanti della terra.<sup>89</sup> “E questi sono i quattro angeli di Dio”.

In questo passo, gli arcangeli appaiono come manifestazioni delle qualità divine, quasi attributi divini personificati, come si evince dai loro stessi nomi; fra questi, Michele è quello essenzialmente caratterizzato dagli attributi della misericordia e della pazienza, secondo l’atteggiamento prevalente di Dio verso il popolo d’Israele, essendo Michele appunto protettore d’Israele. La sua descrizione in 40:9 è identica a quella dell’atteggiamento tenuto fino ad allora (prima del Diluvio) da Dio verso il genere umano in 60:5. A differenza degli

---

<sup>81</sup> Fusella traduce: “Guardai e vidi, sotto le quattro ali del Signore degli spiriti, quattro persone diverse da quelle che stavano in piedi.” Il Charles preferisce “quattro presenze.” Vedi anche Ap 4:6-8; Ez 1:4-25 e 10:1-8.

<sup>82</sup> Il Messia.

<sup>83</sup> Passo dal significato oscuro; ho preferito la traduzione dell’Isaac, op. cit., “who are clinging onto” ecc. che mi sembra sensata e appropriata, essendo gli eletti coloro che hanno riposto tutte le loro speranze nel Signore. Schodde riporta “who hang on”, Charles “who hang upon”, Fusella “che erano appesi” ecc., essendosi attenuto secondo quanto afferma alla lettera del testo. Infine Knibb propone “who depend on” ecc. che si accosta a quella dell’Isaac, ma è meno chiara in quanto al senso.

<sup>84</sup> Gli “avversari” vanno distinti dagli angeli caduti seguaci di Semjâzâ. Essi riproducono la figura del “Satana” in Giobbe, che nell’A.T. non è identificato col serpente seduttore; esistevano prima della caduta degli angeli ed avevano accesso ai cieli.

<sup>85</sup> Forse Uriele; v. la nota dello Schodde a 40:8.

<sup>86</sup> “Merciful, slow to anger” secondo Schodde, “the merciful and long-suffering” secondo Charles.

<sup>87</sup> Il nome *Râfâ’êl* significa “Il Signore guarisce”; si rivela nel deuterocanonico Libro di Tobia 12:15: “Io sono Raffaele, uno dei sette angeli che sono sempre pronti ad entrare alla presenza della maestà del Signore.”

<sup>88</sup> V. 1 Enoch 20:7, assumendo che gli angeli siano “potenze”. *Gabrî’êl* significa “Forza di Dio”.

<sup>89</sup> Secondo il Fusella, “l’autore non crede nella salvezza attraverso la giustizia, ma neppure attraverso una vera e propria forma di giustificazione. Egli pensa semplicemente al perdono di Dio, che viene immaginato come prodotto dall’arcangelo Fanuele che impedisce ai *satana* di fare la loro relazione sulle malefatte degli uomini. Gli unici che non saranno perdonati sono i potenti della terra.”

altri tre, il suo nome (*Mîkhâ'êl*) non allude direttamente ad una qualità divina (non è preposto ad una specifica categoria di esseri o poteri) ma esprime una domanda, *Chi è come Dio?*

Nel cap. 54, Enoch, ancora accompagnato dal “messaggero di pace”, assiste alla futura punizione dei governanti terreni e degli angeli disobbedienti. I primi saranno gettati nel fuoco di una profonda valle, questi ultimi nel più profondo degli inferi; la scena è descritta in termini materiali. Catene di ferro d’immenso peso vengono preparate per Azâzêl e le sue schiere. Michele, Gabriele, Raffaele e Fanuele li vinceranno e li getteranno nella fornace del fuoco ardente, perché si assoggettarono a Satana e trascinaronò nell’errore gli abitanti della terra. Qui Michele non è solo nella lotta contro Satana, ma opera sullo stesso piano degli altri arcangeli (54:1-6). Ma saranno anche aperte tutte le fonti d’acqua, quelle celesti e quelle sotterranee, e si congiungeranno come maschio e femmina, e saranno sterminati tutti quanti abitino sulla terra o siano sotto i confini del cielo<sup>90</sup> (54:7).

Questa descrizione fa pensare al Diluvio, che nella prospettiva escatologica delle *Parabole* è una prefigurazione della purificazione universale, quando le acque spazzeranno via tutto il male del mondo. Il quadro di riferimento del Libro delle Parabole è alquanto differente da quello dei Vigilanti; scopo di questa sezione è rivelare il compimento dei tempi, con la definitiva distruzione di Satana e dei suoi strumenti (“i re e i potenti di questo mondo”, 53:5), avvenuta la quale il Giusto e Prescelto (il Messia) “farà apparire la casa della sua congregazione” (53:6); la vittoria degli arcangeli su Satana e i suoi avverrà “in quel gran giorno”, quello del Giudizio. Il principio del male è chiaramente identificato in *Satana* – nominato due volte in tutto 1 Enoch, nei capp. 53 e 54. Le *Parabole* sono il percorso attraverso il quale Enoch giunge alla conoscenza dei segreti di Dio e del destino del genere umano. In questa parte è quindi impossibile distinguere una componente profetica, sapienziale da quella messianica, apocalittica, ma la “sapienza” di Enoch è chiaramente in funzione del compiersi del destino del genere umano e i “segreti” sono in relazione alla preparazione del regno messianico. Le *Parabole* hanno in comune con l’*Apocalisse di Giovanni* l’idea della vittoria degli angeli sui demoni come premessa al compimento dei tempi, controparte celeste della lotta che si svolgerà sulla terra.

Il cap. 60 si apre con la terribile scossa che fa tremare l’alto dei cieli, cui segue la visione del Principio dei Giorni seduto sul trono di gloria, e gli angeli e giusti tutt’intorno. Michele invia un altro santo angelo<sup>91</sup> a risolvere Enoch, o piuttosto Noè,<sup>92</sup> che sconvolto è caduto a faccia in giù, e gli parla: “Qual visione è la ragione di tanto tremore? Fino ad oggi era il giorno della Sua misericordia, ed Egli fu misericordioso e lento alla collera su quelli che abitano la terra.” (Queste parole sono le stesse che descrivono Michele in 40:9; v. sopra). “Ma quando viene il giorno del Giudizio, che il Signore degli spiriti ha preparato per quanti deridono o negano il giusto giudizio o non lo prendono sul serio, ebbene per quel giorno è stato preparato un patto per gli eletti, e

---

<sup>90</sup> Si allude al Diluvio universale; l’ultimo periodo dovrebbe essere una interpolazione. Ma il testo presenta come coevi, nella visione di Enoch, i tre grandi castighi: il Diluvio, l’inferno per gli angeli ribelli, e quello per gli empi governanti che hanno corrotto la terra. Questo passo riprende il tema della distruzione degli angeli trasgressori nel Libro dei Vigilanti, ma in modo alquanto diverso. I vv. dal 54:7 al 55:2 sono “noachici”. In Gen 6:13 è detto che Noè ricevette rivelazioni sull’imminente Diluvio e per la costruzione dell’arca, ma non si può dedurre un’allusione a qualche specifica tradizione di Noè.

In 60:7-8 compaiono due mostri. “E, in quel giorno, si divisero due belve marine: belva femmina, di nome Leviatàn, affinché dimori nell’abisso del mare, sulle sorgenti dell’acqua. Ed il maschio si chiama Behemoth, colui che occupa, con il suo petto, quel che non si vede nel deserto...”. Il mistero di questi due mostri non può essere svelato. Leviatàn appare in Gb 40:25 e segg. e Gb 41, Sal 104:26 e Sal 74:14, dove si dice: “Tu spezzasti il capo del Leviatàn, tu lo desti in pasto al popolo del deserto.”

<sup>91</sup> Secondo il rev. Schodde, in questa circostanza Michele è il primo e il più alto in grado degli angeli, come anche in 40:4. Tuttavia, non è proprio chiaro che nel libro di Enoch vi sia un ordine gerarchico costante tra gli arcangeli.

<sup>92</sup> Questo capitolo è un frammento noachico. Lo sono i capp. 6-11; 54:7 – 55:2; 60; 65 – 69:25; 106 – 107; v. Isaac, *1 Enoch* pag. 7 in op. cit.; ovvero 6:1-11:2, 54:7-55:2, 60:1-24, 65:1-69:25, 106:1-107:3 sec. J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research: New Edition with a Supplement*, 1981, pag. 167. L’età attribuita ad Enoch (500 anni) in 60:1 si riferisce a Noè.

un esame per i peccatori”.<sup>93</sup> E poi, al v. 24-25, un altro angelo accompagnatore (il “messaggero di pace”) spiega: “Quando il castigo del Signore degli spiriti sarà imminente, si capirà che non sarà senza conseguenze e ucciderà i figli con le loro madri e i figli con i loro padri. In seguito il giudizio avrà luogo secondo la Sua misericordia e la Sua pazienza”. Questa frase sembra voler attenuare il rigore della precedente.

Il cap. 67 è un altro frammento noachico, come il cap. seguente; al principio, Dio rivela a Noè come il seme della vita, preservato dall’arca, si diffonderà sulla faccia della terra. Seguono scene del castigo dei malvagi: “Io vidi – è Noè che parla – quella valle (la valle infuocata, dove furono gettati gli angeli ribelli) che il mio avo Enoch mi fece vedere [...] dove c’era un gran rimescolamento d’acque.” Fiumi di fuoco attraversano la valle dove sono condannati gli angeli che pervertirono gli abitanti della terra. E quelle acque saranno per i re e i potenti [...]. “Ed io udii il santo Michele dire: ‘Questo castigo al quale gli angeli sono condannati è una testimonianza per i re e i potenti e per coloro che son padroni della terra (67:12; cfr. Is 24:1). Perché queste acque del giudizio sono per la cura dei principi e per la morte del loro corpo<sup>94</sup> (intendo: curano in vita, divorano il corpo con le fiamme dopo il Giudizio), ma essi non vedranno e non crederanno che queste acque muteranno e diventeranno un fuoco che brucia in eterno’ “. Questo passo sembra esprimere l’ostilità di molta apocalittica contro i privilegiati, assai poco curanti della Legge mosaica e disposti al compromesso con i pagani.

Cap. 68.<sup>95</sup>: “E in quel giorno il santo Michele rispose dicendo a *Rufael*: ‘Il potere dello spirito mi forza e mi agita al punto di farmi tremare,<sup>96</sup> per via della severità della *sentenza dei segreti* [rivelati agli uomini da Azâzêl e dai suoi], la sentenza contro gli angeli; chi può sopportare la severità di un giudizio definitivo ed irreversibile, e di fronte al quale essi sono annichiliti?’”

Questo passo dimostra una difficoltà ad accettare una sentenza molto severa ancorché divina, ed una capacità di riflessione e di porsi domande che sconfinano nella critica, nell’aperto dissenso. In questo apocrifo, tra il vortice delle immagini fantastiche e l’ossessione per il castigo dei malvagi, primi tra tutti i potenti, il dubbio pudicamente viene trasfigurato nelle domande che pone Michele, e non vi è dubbio che la sua figura di protettore delle genti sia già ben fondata e stabilita.

In questo punto il testo sembra allontanarsi dalla profezia o dalla narrazione mitica, per introdurre una riflessione. Attraverso la vicenda della caduta degli angeli, l’autore giunge ad indagare il rapporto tra il peccato e l’inevitabilità del castigo. Alla natura oggettiva delle azioni compiute e delle loro conseguenze, che orienta il giudizio divino, si oppone la valutazione degli aspetti soggettivi, che implica tutto ciò che ha contribuito a determinare l’azione. A Dio si attribuisce un giudizio fondato sulle azioni compiute, perché da queste derivano le conseguenze che corrompono la creazione, e il senso

---

<sup>93</sup> L’inizio del cap. 60 sembra riferirsi all’inizio del Diluvio; fino a quel momento, Dio ha usato misericordia e pazienza verso il genere umano; il testo, lasciando una traccia del senso originario, forse volutamente, prosegue in modo da reinterpretare questo inizio come un avviso del Giudizio finale, che come il Diluvio è una palingenesi che implica la distruzione dello stato di cose precedente; le rassicurazioni di Michele valgono per i giusti, di cui è il protettore e la guida.

<sup>94</sup> Ho seguito la traduzione di Luigi Fusella dell’edizione del Dillmann (1851). Il testo proposto dal Charles dice: “Because these waters of judgement minister to the healing of the body of the **kings** and the lust of their body”. Invece, Schodde traduce con “For these waters of judgment are a healing of the angels, and a death to their bodies”, di più difficile intendimento, a meno che *angels* non vada sostituito con *princes*. Il testo si riferirebbe ai poteri curativi delle acque termali, ai quali nel giorno del Giudizio si sostituirebbero i tormenti dell’inferno.

<sup>95</sup> All’inizio del capitolo Noè, bisnipote di Enoch, parlando in prima persona afferma: “Ed [...] Enoch mio avo mi diede il resoconto di tutti i segreti [da lui appresi] in un libro, e le Parabole che gli erano state date e che egli compilò per me nelle parole del Libro delle Parabole.” Con ciò, si attesta che la rivelazione di Enoch è ben anteriore alla tradizione mosaica, quasi ad affermarne la maggior rilevanza rispetto a quest’ultima.

<sup>96</sup> Knibb e Charles: “makes me tremble”.

della giustizia divina sta prima d'ogni cosa nella salvezza della creazione e delle creature. Michele non condivide l'irreversibilità della sentenza e giudica anche in base alle cause degli eventi e delle azioni, ritenendo che il giudizio possa essere modificato qualora si tenga conto di tutto ciò. Il tutto è espresso in termini piuttosto vivaci. È evidente l'emergere della coscienza della personalità individuale in contrapposizione a punti di vista arcaici, nei quali essendo l'io individuale meno pronunciato, prevalgono l'appartenenza al gruppo (tribale o nazionale) e l'osservanza di norme rigide e inviolabili.

“E San Michele di nuovo rispose dicendo a Raffaele: ‘Chi, coinvolto in questa questione, non addolcirebbe il cuore e non sarebbe sconvolto<sup>97</sup> per questa parola [di condanna]? *Una sentenza è venuta contro di loro da parte di quelli che li hanno sviati* (intendiamo: è stata pronunciata contro di loro a causa di quelli che li hanno indotti in errore)”; 68:2-3.<sup>98</sup> Questo passo riecheggia l'intercessione di Abramo per Sodoma e Gomorra, in Gen 18:20-32, cui somiglia anche per l'esito. In particolare, anche Abramo evoca un'idea di giustizia alla quale la volontà di Dio dovrebbe attenersi (Gen 18:25). Inoltre: Dio dice di volersi accertare della gravità del male compiuto (18:21); invia due angeli in esplorazione (18:22) e infine distrugge le due città. Lot viene risparmiato, e vi potrebbe essere un parallelo in 1 En 68:5, che pare un'attenuazione della sentenza pronunciata in un primo momento. Se Michele sostituisce Abramo come intercessore, le apparenti incongruenze di 1 Enoch nel cap. 68 trovano una spiegazione, nel senso che il significato simbolico prevale sulla coerenza del discorso; tale sostituzione potrebbe anche essere intesa come uno sviluppo interno all'ebraismo, un segno dell'emergere di una nuova prospettiva, con una nuova figura di riferimento particolarmente legata all'apocalittica (si tenga presente Dan 12.1). Quando l'influenza delle correnti apocalittiche si affievolirà in seguito ai fatti del I e II sec. d.C, il grado di Michele sarà attribuito a Metatrôn.

Questi “loro” sono gli angeli sviati e trascinati in errore da alcuni di essi, e anche perciò Michele non condivide la sentenza pronunciata contro di loro. Lo svolgimento del cap. 68 non sembra continuare il racconto delle imprese di Semjâzâ e Azâzêl nel libro dei *Vigilanti*, dove duecento angeli congiurarono per possedere le donne. Se ne fosse una prosecuzione, “loro” al più sarebbero i figli degli angeli e gli uomini stessi da loro traviati, ma si dice chiaramente che Michele è turbato da una sentenza contro gli angeli. I duecento che scesero sulla terra non erano sviati da nessuno. Inoltre, nel mito dei Giganti gli uomini sono piuttosto le vittime. A conferma di ciò, l'elenco dei colpevoli che segue nel cap. 69 prova che siamo di fronte a versioni diverse. Infine, la posizione di Michele nel cap. 68 è in conflitto con il precedente giudizio da lui espresso in 67:12 secondo il quale la sentenza contro gli angeli è un monito contro i potenti della terra. Queste discontinuità sembrano rafforzare l'idea che il cap. 68 intenda evidenziare l'ufficio di Michele come intercessore e, indirettamente, come riferimento degli apocalittici (ricordiamo che è stato preposto “al meglio della nazione”).

---

<sup>97</sup> Schodde e Charles traducono con “and whose reins are not shaken (Sch.) / troubled (Charl.) by this word”; Isaac con “whose reins do not become stirred up”. Anticamente, i reni, organi ben nascosti nel corpo, erano considerati la sede di emozioni e affetti. Cfr. La Bibbia di Re Giacomo: “I am he which searcheth the reins and hearts” (Ap 2:23); “I the Lord search the heart, I try the reins” (Ger 17:10), ecc. Knibb rende il passo con “Who would not soften his heart over it, and (whose) mind would not be disturbed by this word?”

<sup>98</sup> Secondo le versioni di Schodde, Charles e Knibb. Tuttavia, Isaac e Fusella non riportano “*Una sentenza è venuta contro di loro da parte di quelli che li hanno sviati*”, che giustificerebbe i dubbi di Michele e collima con il cap. 69, dove sembra che alcuni degli angeli ne abbiano traviati altri. In compenso, è più coerente con quanto segue immediatamente, dove si precisa che la sentenza è solo contro coloro che si sono comportati come se fossero dei.

Il Fusella riporta anche una traduzione dal testo amarico, di significato ben diverso: “E contro di loro è arrivata la disgrazia. Ed è a causa del loro peccato che essi hanno fatto arrivare, in tal modo, le disgrazie.” Poi, a proposito di Michele. “[Ciò] avvenne quando stava al cospetto del Signore degli spiriti e così San Michele parlò a Raffaele, ma senza aver successo a loro favore” ecc.; ma un altro codice dice “avendo successo”, v. P. Sacchi, op. cit., pag. 563 nota 8. È chiaro che vi sono discordanze, dovute forse anche a incongruenze già presenti nelle versioni più antiche; tutte le recensioni però attribuiscono l'ira del Signore alla pretesa dei trasgressori di credersi degli dei. Solo questi vengono puniti per tutta l'eternità.

Ma ciò che meglio rivela la frattura interna al primo libro di Enoch è il significato attribuito alla trasgressione degli angeli, che meglio emergerà nel corso del cap. seguente; infatti la gravità della sentenza divina consegue all'oggettiva gravità della violazione di *segreti* rivelati a Enoch primo tra gli uomini (37:1, e poi 41.1, 46:2, 68:1, ma soprattutto 71:3; e ancora 81:1-3), segreti d'importanza estrema per gli apocalittici, riguardanti gli eventi degli ultimi giorni, la preparazione del regno messianico. La parola "segreti" compare moltissime volte in 1 Enoch: circa 25 occorrenze, quasi tutte nel libro delle Parabole. Ma in questo libro si fa riferimento a ben altro dalle imprese di Semjâzâ e i suoi. D'altronde, già in 16:3 per bocca di Dio stesso si dice che il sapere di costoro era di scarso valore: "Voi eravate in cielo, ma *i segreti non vi erano ancora stati svelati* e conoscevate un mistero inutile"; frase che a sua volta, abbiam visto, contraddice quanto affermano gli arcangeli in 9:6 e da Dio stesso in 10:7 ("lo ricostituirò la terra, in modo che non tutti gli uomini periscano a causa del *mistero di ogni cosa* che i Vigilanti fecero conoscere e insegnarono ai loro figli"); queste divergenze si possono spiegare considerando che i capp. 9 e 10 sono noachici, mentre il 16 è enochico.

Verosimilmente, ad una tradizione più antica – per cui gli angeli sono responsabili del traviamiento del genere umano – si è sovrapposta un'interpretazione più recente, per cui furono rivelati i disegni celesti, forse la storia dell'avvento del regno messianico, o fu tradito un giuramento; v. cap. 69.

Questa rappresentazione degli angeli è incompatibile con la loro funzione di messaggeri, manifestazioni della volontà divina, e sembra proiettata verso gli sviluppi di Enoch ebraico, con la sua corte celeste. Soltanto a Michele si attribuisce come naturale e spontaneo un atteggiamento di ripulsa verso una sentenza che accomuna gli istigatori al delitto e quanti li hanno seguiti (nelle versioni di Schodde e altri) o che comunque è giudicata troppo severa. E notevole è anche la rappresentazione della commozione e partecipazione dello stesso Michele, assai poco ieratico e soggetto ai moti umani dell'animo.

La figura attribuita a Michele ha qualcosa dell'uomo di legge, che argomenta distinguendo vari gradi di colpevolezza e quindi di responsabilità dal punto di vista penale, e che pone in questione l'entità della pena stessa. Il contrasto con la giustizia mosaica in Esodo e Numeri appare incolmabile. La posizione attribuita a Michele, espressa all'interno di un'autorevole visione, molto verosimilmente rappresentava sentimenti diffusi anche tra Ebrei fedeli alla tradizione dei padri, ma incerti nel rispetto rigoroso della Legge, con possibili conseguenze negative sul mantenimento dell'identità nazionale. Non si devono sottovalutare i risvolti politici di questioni dell'ambito religioso. La stessa apocalittica aveva risvolti politici. Tutto il significato del capitolo 68 consisterebbe nella riaffermazione della necessità di conservare l'osservanza della retta tradizione, ma considerando anche la posizione dei dubbiosi, che non solo non sono respinti come increduli o ignoranti, ma trovano un rappresentante vicinissimo a Dio stesso. E qui Michele non appare misericordioso perché gli sia stato attribuito un carattere sentimentale, o perché sia una sua funzione l'esserlo (anche se questo è un suo tratto caratteristico e costante); posto che s'appella a un senso della giustizia evoluto, nel quale si tengano in considerazione i vari gradi di responsabilità individuale, in questi passi si potrebbe leggere un riflesso del latente conflitto tra la rigidità della Legge mosaica e il diritto nel mondo ellenistico e romano, nel quale vi era una netta distinzione tra l'agire degli dei – talora capriccioso e irrazionale – e il concetto di giustizia umana. Il testo riflette preoccupazioni, incertezze e fratture interne alla nazione ebraica forse dovute anche alla diaspora tra i gentili, alla lontananza geografica tra le varie comunità, ecc.; ma può essere che vi fossero punti di vista diversi anche all'interno dei circoli apocalittici stessi.

"E avvenne che egli (Michele) stessee di fronte al Signore degli spiriti (intendiamo: di fronte al Signore si mantenesse saldo nel suo convincimento) e [così ne] parlò a Raffaele (68:4-5): 'E io non starò sotto l'occhio del Signore (intendiamo: non gli darò motivo di dubitare della mia obbedienza verso di lui) per [difendere] loro, perché il Signore degli spiriti è adirato contro di loro in quanto agiscono come se fossero simili a dei (Schodde); oppure, "Non prenderò le loro parti davanti all'occhio del Signore, perché il Signore degli spiriti è adirato con loro, perché essi agiscono come se fossero loro il Signore" (Knibb). Perciò essi vanno incontro ad una sentenza, che [a loro] è nascosta (cioè, agiscono ignorando le conseguenze delle loro azioni), per tutta l'eternità; perciò

né angelo né uomo riceverà la sua porzione (cioè parteciperà alla loro condanna), ma essi soltanto subiranno la loro condanna per tutta l'eternità.<sup>99</sup> ”

Questo passo chiarisce definitivamente la ragione del giudizio divino e della sua irreversibilità: e questa ragione è il credersi dei, la pretesa di sostituirsi a Dio secondo quanto Michele stesso dice riguardo ai loro atti, che definisce la natura stessa di Lucifero. Come già notato, il testo non è coerente per quanto riguarda il peccato degli angeli; il credersi dei potrebbe ben riferirsi all'aver generato esseri che non facevano parte della creazione originaria, facendo ciò che la mitologia classica attribuiva agli dei pagani. Non è neppure un passo concorde con il prec. cap. 67, dato che ora Michele desiste dal prendere le parti degli angeli caduti. Ma evidenza pure un aspetto essenziale: Michele afferma di essersi sottomesso alla decisione del Signore per non apparire disobbediente; è quindi riaffermato il principio per cui nella letteratura apocrifia è stato posto a capo di tutti gli angeli, e cioè di obbedienza incondizionata al Signore.<sup>100</sup>

Si deve considerare la portata dell'ultima frase, *essi soltanto subiranno la loro condanna per tutta l'eternità*. Parola attribuita al Signore stesso. Essa chiaramente esclude che le conseguenze di qualsiasi peccato per quanto grave siano irreversibili, salvo quello di ritenersi come dei in opposizione all'unico Dio. È verosimile che il peccato degli angeli consistesse nell'aver rivelato pratiche magiche nelle quali fosse pronunciato il nome ineffabile e cose del genere, in modo da forzare la stessa volontà divina, e in questo senso potrebbe intendersi, nei termini di allora, la pretesa d'essere come dei, al livello di Dio stesso.

In termini moderni, il “credersi dei” può significare il non riconoscere in se stessi il germe divino perdendo perciò stesso l'anima. Questo auto-oscuramento veniva rappresentato come un tradimento della volontà divina o la violazione di un patto le cui conseguenze erano descritte come una punizione divina. Dio stesso dice, rivolgendosi tramite Enoch ai Vigilanti trasgressori (15:4): “Voi spirituali, santi (“puri”, esenti da peccato), viventi una vita eterna, diveniste impuri [contaminandovi] con le donne...” che indubbiamente riflette le categorie mentali particolari condivise nell'ambiente nel quale il testo fu elaborato; ma, andando oltre la valenza dei termini “purità” e “contaminazione”, resta l'idea di una trasformazione irreversibile della natura della creatura. “Salvare” un'anima distaccata dal suo principio è impossibile, in quanto ormai è diventata come una sostanza autonoma, di natura diversa, quasi che il ricongiungimento col suo principio ne implichi la distruzione. L'irreversibilità della sentenza divina sarebbe un modo per raffigurare una situazione di non ritorno. Il concetto del peccato in 1 Enoch non differisce poi tanto da quello del Genesi; la differenza sta nell'averlo attribuito agli angeli, ai quali – rispetto al testo canonico- sembra sia attribuita un'autonomia da Dio assai maggiore.

Un altro punto degno di analisi è l'apparente conflitto tra la *prescienza divina* e la *predeterminazione degli eventi*. Non è certo un problema limitabile a 1 Enoch, ma nell'apocalittica assume un certo particolare rilievo, perché in essa emerge stridente il contrasto tra l'attuazione della volontà divina e le forze che a quella si oppongono. Le “tavole” che Uriele mostra a Enoch nel *Libro dell'Astronomia* non vanno intese troppo facilmente come una indicazione che la storia delle nazioni o addirittura d'ogni singolo individuo fosse *determinato* nei particolari già in origine. Certamente, gli apocalittici ammettevano la prescienza divina (in 9:11 gli arcangeli dicono: “Tu conosci ogni cosa prima che accada”), ma se tutto fosse prestabilito non avrebbe avuto senso la loro iniziativa, e neppure si vede perché vi debba essere un Giudizio. Quindi,

---

<sup>99</sup> Il Rev. Schodde traduce: “And I will not be for them under the eye of the Lord, for the Lord of the spirits is angered at them, because they act as if they were like gods. Therefore judgment which is hidden comes over them, to all eternity; therefore, neither angel nor man will receive his portion, but they alone will receive their judgment to all eternity.”

<sup>100</sup> Si può vedere in questo episodio, e anche nella rappresentazione delle schiere celesti, un ritratto di Dio come sovrano assoluto sul modello orientale, un apporto estraneo all'ideologia ebraica originaria, verosimilmente risalente all'esilio in Babilonia. Gli arcangeli svolgerebbero la funzione di consiglieri. Ma il senso sembra piuttosto una riaffermazione dell'obbedienza incondizionata alla Legge dell'unico Dio di Israele, che deve prevalere sui dubbi. Questo motivo pervade tutta la Scrittura e anche gli apocrifi.

in 1 Enoch è scritto a chiare lettere che – pur ammettendo vi sia un piano divino per guidare gli eventi verso la fine dei tempi – la volontà divina si compie passo a passo, in relazione a questo piano, ma coesiste con altre volontà particolari, cui si concede libertà d’azione, compreso Satana (Ap 20:7-10). Vedi anche M. Delcor: “Quando un angelo custode [delle nazioni] prevale sui propri compagni, la nazione da lui tutelata prevale sulle rimanenti” e poi “Dio però consente la libertà d’azione ai suoi angeli custodi solo per un tempo limitato”, op. cit. pag. 71.

La volontà divina, nella Bibbia e negli apocrifi, in generale non è descritta come una predeterminazione *ab aeterno*, ma come una forza contro cui *alla fine* non si può prevalere, alla quale ci si può opporre (p.es. con arti magiche), e che può essere orientata dall’uomo stesso (v. il dialogo tra Abramo e Dio riguardo alla sorte di Sodoma e Gomorra, ma anche il cap. 68 ad esso parallelo, e, forse, l’allusione nel cap. 69 alla possibilità che la volontà divina potesse essere guidata magicamente). Gli apocalittici però erano convinti che i piani di Dio (i *segreti* scritti nelle tavole celesti, il “libro della verità” di Dan 10:21) fissassero tempi e modi dello svolgimento degli ultimi giorni, e convinzioni del genere hanno influito sugli eventi del 66-70 d.C. e dopo. Se poi gettiamo uno sguardo sulla letteratura successiva, che afferma di continuare la tradizione di 1 Enoch, ebbene in 3 Enoch si dice che per quanto riguarda gli affari del mondo, Dio nulla decide senz’aver consultato i *Vigilanti e i Santi* che stanno presso il suo trono: “Il Santo nulla fa in questo mondo senza prima essersi consultato con loro”, 3 En 28:4.

In sintesi: lo sviluppo logico dei capp. 67 e 68 non è perfettamente coerente, e il testo presenta scostamenti dalla linearità della narrazione che conducono a valutare la posizione di Michele, forse per via di rimaneggiamenti e stratificazioni nella composizione.<sup>101</sup> Gli scrupoli di Michele riguardano il fatto che almeno in alcune versioni gli empi sono stati indotti nel loro peccato da altri, ma sono tutti puniti per l’eternità; secondo altre interpretazioni, sembrano opporsi solo all’irreversibilità della sentenza. La parte di Michele ricorda quella di Abramo come intercessore; ciò potrebbe essere un segno della sua importanza presso i gruppi apocalittici. In tutte le recensioni, la severità della sentenza è dovuta al fatto che gli angeli avevano agito come gli dei.

Per quanto riguarda il tema del castigo e del peccato: vi è una ambiguità di fondo nel concetto di castigo, connessa alle rimostranze di Michele. In molte occorrenze di 1 Enoch, il castigo è veramente tale, vale a dire una forma di vendetta che la divinità esercita attraverso i suoi ministri quando la sua volontà non è rispettata. Verosimilmente è questo l’aspetto che viene colto dall’Arcangelo. Ma in alcuni passi – in particolare, nei *Vigilanti* – i provvedimenti presi sono nel senso di impedire a certe forze di poter continuare ad operare creando ulteriore danno e non hanno, di per sé, in primo luogo il valore di una sanzione. Il linguaggio nel quale questa esigenza viene esplicitamente espressa fa uso del termine “legare”; così Raffaele dovrà legare Azâzêl (10:4) prima che – come gli altri suoi compagni – venga definitivamente distrutto alla fine dei tempi. Lo stesso nome “Raffaele” sembra collegarsi al verbo “legare”.<sup>102</sup> Anche le immagini di catene di immense dimensioni nel cap. 54, che gli arcangeli preparano per Azâzêl, rendono la stessa idea, quella di rendere impotente l’agente del male. Questo concetto ha risvolti magici, lo troviamo nel *Testamento di Salomone* dove il mago, che conosce l’angelo “posto sopra” il demone, può legarlo ovvero asservirlo ai suoi voleri. Ma l’idea di impedimento dell’azione malefica, e della rimozione delle sue conseguenze, è a mio avviso quella fondamentale, espressa in forme antropomorfe come vendetta, castigo ecc.

---

<sup>101</sup> Il Milik (op. cit., pagg. 90-91) suggerisce che il v. 67:12 e il tratto dal v. 68:2 al 69:29 costituiscano una sezione “angelologica e magica” definibile come *Parole di Michele*.

<sup>102</sup> Milik, cit., pag. 316.

#### 4. Michele nel capitolo 69 di 1 Enoch

Il cap. 69, noachico fino al v. 25, poi enochico, contiene l'elenco nominativo degli angeli condannati, in numero di ventuno, e le loro azioni (uno di essi, *Gâdreêl*, indusse Eva al peccato). Essi insegnarono molte cose agli uomini, non tutte negative: p.es. la scrittura con inchiostro e carta (papiro). Si tratta di un elenco differente da quello riportato nel Libro dei *Vigilanti*,<sup>103</sup> ma il primo della serie è comunque ancora Semjâzâ, e ad Azâzêl è riservato il decimo posto (69:2). Segue l'elenco dei capi dei loro angeli, e i nomi dei loro capi di cento, e di cinquanta e di dieci.<sup>104</sup>

“Poiché l'uomo non fu creato diversamente dagli angeli, che dovrebbero rimanere giusti e puri, né morte che tutto distrugge avrebbe dovuto toccarli, ma per via di questa loro conoscenza essi sono distrutti, e per via di questo potere essa<sup>105</sup> mi divora (?)” (69:11); qui è Enoch che parla,<sup>106</sup> in un passo che sembra incomprensibile allo spirito moderno, perché conclude il racconto delle imprese di Pênêmû, reo d'aver insegnato la scrittura.<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup> Knibb sostiene che la differenza tra i due elenchi sia per la gran parte dovuta ad errori dei copisti a partire da quella contenuta in 6:7; v. Knibb, op. cit. pag. 159, che indaga il significato dei singoli nomi riportati.

<sup>104</sup> Sono, secondo la traslitterazione del rev. Schodde: 1. Jeqûn, “quello che ha sviato tutti i figli dei santi angeli, e li ha condotti giù sulla terra, e li ha sviati mediante le figlie degli uomini”; 2. Asbeêl, “costui suggerì propositi malvagi ai figli dei santi angeli, e li sviò in modo che essi corrupevano i loro corpi con le figlie degli uomini”; 3. Gâdreêl, che “ha insegnato ai figli degli uomini tutti i colpi mortali (si riferisce ai metodi di combattimento), e sviò Eva, e mostrò ai figli degli uomini gli strumenti che danno la morte, la cotta di maglia e lo scudo e la spada [...]”; 4. Pênêmû, che “ha insegnato ai figli degli uomini l'amaro e il dolce, e insegnò loro tutti i segreti della loro (degli angeli) sapienza. Egli insegnò a scrivere con inchiostro e papiro, e a causa di ciò molti sono stati sviati nel corso dei secoli, fino ad ora. Perché gli uomini non erano stati creati per questo, per dover confermare la loro fedeltà con penna e inchiostro (Forse Enoch vuol dire che la fede in Dio non avrebbe dovuto basarsi sui libri, ma attingere direttamente alla divinità) [...]”; 5. Kasdejâ, che “ha insegnato tutti i colpi maligni degli spiriti e dei demoni, come procurare gli aborti, i colpi dell'anima, il morso del serpente e i colpi che avvengono a metà del giorno”; il significato non è chiaro, ma sembra alludere a incantesimi o farmaci letali. A questo punto (69:13) la serie si arresta ed entra in scena Kesbeêl.

<sup>105</sup> Knibb, Schodde. Ma il Charles suggerisce che “essa mi divora” sia da sostituirsi con “essi sono consumati”. Non è chiaro se “essa” si riferisca alla conoscenza o alla morte, ma le traduzioni propendono per quest'ultima; in ogni caso non vi è molta differenza, perché il potere della morte è legato a quella conoscenza. Anche nel racconto del Genesi il cibarsi del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male porta alla morte, e qui il senso potrebbe essere analogo; ma v. nota seguente.

<sup>106</sup> Ho seguito la traduzione del Knibb. Le altre sono quasi identiche ad essa. Ma forse il concetto originario era che non la “conoscenza” in quanto tale fosse distruttiva, anche perché non sembra (almeno al lettore moderno) possano esserlo di per sé la maggior parte degli insegnamenti riportati, ma piuttosto il peccato degli uomini, a causa del quale ciò che essi potevano aver appreso divenne la causa della morte, il che è più vicino all'idea del Genesi.

Il testo, non chiaro, sembra corrotto. Forse la *conoscenza* è quella cui aspiravano gli apocalittici, i segreti degli ultimi giorni che Uriele mostra ad Enoch, dove si credeva fosse descritto il destino dei giusti e degli empi; quindi il significato sarebbe: gli empi, poiché ignoravano il destino a loro riservato, che invece è stato rivelato ai giusti (i quali hanno “questa conoscenza”), sono andati incontro alla distruzione, e ora la morte li consuma. A ciò farebbe riferimento la “sentenza nascosta” cui allude Michele in 68:5. Anche 67:13 potrebbe essere interpretato in tal senso. In 1 Enoch *conoscenza* e *segreti* sembrano riferirsi ad ambiti diversi, come se tra le righe debbano leggersi significati nascosti.

<sup>107</sup> Infatti, sembra strano che la “conoscenza” degli angeli consista soltanto nell'artigianato insegnato da Azâzêl e soci. La traduzione italiana del Fusella dal testo amarico dice “E perciò la conoscenza mi mangerà (o mi consumerà) come fuoco”, v. op. cit. pag. 565 nota 6. Presa isolatamente, questa frase è suscettibile di interpretazioni di tipo mistico, tanto più che la conoscenza cui Enoch attinge gli viene dagli angeli; e avrebbe senso che grazie ad essa avvenga la distruzione degli angeli empi (i nemici interiori, i demoni che ostacolano l'unione con Dio). Nel contesto del cap. 69, la sapienza di cui si parla, se non è quella di tipo tecnico, sembra legata al segreto del Nome e del Giuramento di cui nei vv. 15 e segg.

Forse, oggi potremmo darne una traduzione intellettualistica in questi termini<sup>108</sup>: la creazione è giusta e pura, come lo è il Creatore. La conoscenza (tecnica) è distruttiva, perché sopprime il senso di meraviglia dovuto alla contemplazione di ciò si vede senza mediazione dell'analisi concettuale, ovvero un mondo pervaso da forze spirituali. Penetrando nel mistero dei fenomeni naturali e analizzando le cause dei singoli eventi, l'uomo scopre le relazioni reciproche tra le cose e la causalità intrinseca di ciò che accade, frammentando in compenso l'unità originaria dell'esperienza, svalutando il mondo a insieme di risorse ma anche ampliando la consapevolezza di sé medesimi e delle proprie capacità di giudizio e di azione.<sup>109</sup> Il mistero del mondo viene sostituito da analisi razionali che ne modificano la percezione, a livello intellettuale e forse anche sensoriale, al punto che la presenza del principio creatore nel mondo non viene più avvertita. Miticamente, questo processo – qualora coloro che lo vissero ne fossero consapevoli – potrebbe essere stato inteso come un "ritrarsi" di Dio dal mondo, conseguenza del "peccato" d'aver rotto il rapporto originario con la creazione. La creatura, separata dalla fonte della vita eterna, perisce spiritualmente. Ma non affermerei che si possa interpretare il cap. 69 in termini moderni; è probabilmente implicito un qualche legame tra lo sviluppo storico delle conoscenze tecniche e la profanazione della sacralità della creazione, ma non è chiaro quale relazione vi sia tra il peccato che deriva dalla caduta degli angeli e quello originale. Lo svolgersi successivo della narrazione è un ponte tra le azioni degli angeli e il segreto della creazione.

La lista si ferma al nome di Kâsdejâ; a questo punto si incontra un passo oscuro, che conduce al segreto della Creazione.

Michele appare nel cap. 69, ma è purtroppo pressoché impossibile intendere con certezza il senso delle traduzioni proposte del testo etiopico, specialmente i vv. 13, 14, e 15. Questi congiungono una sezione, nella quale sono minuziosamente esposte le azioni dei capi degli angeli ribelli, con un'altra, nella quale si rivela il potente *giuramento* la cui forza regge l'intero Creato, e come per mezzo di esso tutte le cose dell'Universo materiale siano state fatte e siano tuttora regolate e preservate; a questa ne segue una terza, dove improvvisamente fa la sua comparsa il *Figlio dell'Uomo*, al quale fu data la *somma del giudizio* e che spazzerà via i peccatori dalla faccia della terra e coloro che l'hanno condotta fuori dalla retta via. Ma Michele ha una parte in questo mistero della creazione, e quindi dobbiamo tentare di trovare un senso nel labirinto del testo oscuro e affascinante. Non trovando un senso compiuto in nessuna delle traduzioni proposte, di queste ne propongo tre. Si tenga presente che nel seguito si dirà che il "giuramento" regge e conserva tutta la creazione, e sembra di capire che anche gli angeli fossero legati da un patto giurato, forse connesso alla violazione di segreti e diverso da quello stipulato tra i seguaci di Semyaza nel libro dei *Vigilanti*.

---

Forse 1 Enoch vuol dire che la conoscenza della divinità non è possibile all'essere vivente, a meno che non venga "assunto in cielo" come appunto gli sarebbe avvenuto, e spogliato completamente della veste terrena come in 2 Enoch, 22:8-10, per cui la conoscenza suprema porta all'estinzione del corpo, o è possibile solo sotto quella condizione.

<sup>108</sup> Ma il senso di questo passo – e di tutto ciò che compone la prima parte del cap. 69 – potrebbe riflettere conflitti culturali-religiosi tra l'ebraismo e le civiltà circostanti. Bisogna tener presente che gli ambienti apocalittici erano rigorosamente ortodossi. Tanto Enoch quanto Noè evocano, con il nome stesso, un'era molto antica, precedente le scoperte che avevano portato alle tecniche "moderne" (per quei tempi) della guerra, dei trattati politici e commerciali, degli affari ecc.; insomma ciò che attualmente si denota come "civiltà". Tutto ciò proveniva in gran parte dall'esterno, dagli "empi" che non riconoscevano il Dio di Israele, e in ogni caso non aveva nulla a che vedere con il rapporto diretto con la divinità così come vien descritto nel Pentateuco, in particolare nell'Esodo e in Numeri. La conoscenza tecnica in particolare è antitetica alla profezia, e si tratta di un'opposizione anzitutto culturale, ma con conseguenze nell'immagine del mondo e del futuro; razionale e programmabile la prima, e potenzialmente tendente allo scetticismo e al relativismo, al contrario della seconda, irrazionale e aperta all'imprevedibile, all'ispirazione, alla fede e alla palingenesi. L'apocalittica sembra esprimere una esigenza di restaurazione di uno stato di cose avvertito come temporaneamente perduto.

L'idea per la quale la storia umana implica una caduta da un'era o stato precedente migliore di quella attuale è comunque presente in molte culture, per es. sotto la forma del mito delle quattro età, in Omero quando Nestore afferma la superiorità degli eroi antichi, ecc. Ciò che caratterizza l'apocalittica è l'idea che l'instaurazione del regno messianico alla fine della storia sia parte di un disegno divino.

<sup>109</sup> Questo passo richiama il motivo della cacciata dal Paradiso terrestre, l'essersi nutriti del frutto dell'albero della *conoscenza* del bene e del male. Più da lontano, ha qualche risonanza col mito di Prometeo.

La prima è una traduzione del testo del rev. Schodde:

“13 E questo è il numero di *Kesbeêl*<sup>110</sup>, che mostrò il *capo del giuramento* ai santi, quando egli (Kesbeêl) abitava glorioso nell’alto dei cieli; e il suo nome è *Bêqâ*<sup>111</sup>. 14 E questi disse a San Michele che avrebbe mostrato loro (intendo: agli angeli ribelli) il nome segreto, in modo che potessero vedere quel nome segreto, e potessero pronunciare questo nome nel giuramento, e possano tremare davanti a quel nome e al giuramento quelli che mostrarono ai figli degli uomini tutto ciò che è segreto. 15 E questo è il potere di quel giuramento, per questo è potente e forte, ed egli pose questo giuramento *Akâe*<sup>112</sup> nelle mani di San Michele.”<sup>113</sup>

In questa interpretazione non è chiaro né se il “capo del giuramento” sia o no una persona (ma è altro da Kesbeêl), né a chi sia riferito il nome *Bêqâ* (Kesbeêl oppure il capo del giuramento), e chi pose il giuramento nelle mani di Michele. Non si menziona Dio.

La seconda è quella proposta dal Charles:

“13. E questa è la parte avuta da *Kâsbeêl*, il *capo del giuramento*, che egli mostrò ai santi quando glorioso abitava nell’alto dei cieli, e il suo (del giuramento; *its* nella sua trad.) nome è *Bîqâ*. 14 Questo angelo (*Kâsbeêl*, si direbbe) chiese a Michele di rivelargli il nome segreto in modo che potesse pronunciarlo nel giuramento, così che potesse tremare davanti a quel nome e giuramento chi rivelasse tutto ciò che è segreto ai figli degli

---

<sup>110</sup> Di questo angelo non vi è altra menzione in 1 Enoch, né mi risulta che sia citato altrove.

“*Kâsba’al* a pris l’initiative du serment par lequel les anges se sont solidarisés dans la déchéance et dans le crime. Il joue donc le rôle que le passage parallèle de V, 3 - 6 confère à *Samyâzâ*” (*Semitica* 13 (1963), 52); cit. da Knibb, op. cit., pag. 162;

“Kesbeel used some sort of cunning to extract from Michael some sort of secret information about the divine name and an oath, which he then passed on to the other rebel angels who transmitted heavenly secrets to humanity” (G.W.E. Nickelsburg et al. 2012) cit. in A.A. Orlov, *Divine Scapegoats* 2015;

“Nickelsburg sees a connection between the oath of Kesbeel and the oath which was sworn by the fallen angels in 1 Enoch 6. He suggests that Kesbeel “is the ‘chief of the oath’ that was sworn by the rebel angels as they conspired to descend to earth (see 6:4–5). Thus in his role as ‘chief of the oath’ Kesbeel corresponds roughly to Shemihazah in chap. 6.” Nickelsburg and VanderKam, 1 Enoch 2, 306.”, *ibid.*

Assai scarse, e poco significative, le notizie intorno a quest’angelo. “Il suo nome originario sarebbe *Biqâ*; dopo la sua caduta fu chiamato *Kazbiel* (‘quello che mente a Dio’), v. B.J. Bamberger, *Fallen Angels*, 1952. La radice del nome sarebbe *kšp*, dalla quale deriverebbero di norma i termini ebraici utilizzati nella magia, v. “Magic; magician” in *The Standard International Bible Encyclopedia* 1979, pag. 216. Il potere magico del nome ineffabile (Tetragrammaton) sarebbe stato ampiamente utilizzato nel periodo del Secondo Tempio, *ibid.* e, forse, in 1 Enoch la colpa principale degli angeli allude alla sua diffusione presso maghi e stregoni: ciò spiegherebbe in parte la scarsa chiarezza del testo sulla natura esatta del loro peccato. Anche in 3 Enoch i tre angeli ‘*Uzzah*, ‘*Azzah* e ‘*Aza’êl* son incolpati d’aver insegnato stregonerie alla generazione di *Enôš* il capostipite di tutti gli idolatri.

<sup>111</sup> Questo nome appare solo in questo punto, come Kesbeêl. Potrebbe essere collegato all’arabo *bâqî*, “permanente”; avrebbe senso sia se riferito a Dio, o al “giuramento”. *Bâqî* nell’Islam è uno dei novantanove nomi di Dio; anche il giuramento che regge il mondo è permanente, non deve essere sciolto.

“The name of the oath is Beqa. But Beqa could also be taken as an alternative name for Kesbeel (‘and his name is Beqa’). In either case it is not clear to me how Beqa is to be explained.” Knibb, op. cit., pag. 162.

<sup>112</sup> Parola dal significato ignoto. G. Davidson riporta: “*Akâe* (“oath”) – according to M. Gaster, *Logos Ebraikos and the Book of Enoch*, the word *Akâe* stands for the “ineffable name of God, the knowledge of which gives man the power of acting almost like one of the superior beings.” V. *A dictionary of Angels: Including the Fallen Angels* 1967. La citazione si riferisce allo studio del rabbino e filologo rumeno Moses Gaster (1856-1939), *Studies in Texts in Folklore, Magic* ecc. vol. 1, 1971, pag. 363.

<sup>113</sup> “13. And this is the number of Kesbeêl, who showed the head of the **oath** to the holy ones, when he dwelt high in glory; and his name is *Bêqâ*. 14. And this one said to the holy Michael that he should show them the secret name, that they might see that secret name, and that they might mention this name in the oath, and they may tremble before that name and the oath, those that showed to the children of men all that is secret. 15. And this is the power of that oath, for it is powerful and strong, and he placed this oath *Akâe* into the hands of the holy Michael.” Trad. del rev. Schodde, *op.cit.*

uomini. 15 E questo è il potere di questo giuramento, per questo è potente e forte, ed egli (Kâsbeêl?) pose questo giuramento Akâe in mano a Michele.”<sup>114</sup>

Questa versione sembra migliore della precedente, perché Kâsbeêl affida il “giuramento” a Michele prima del peccato degli angeli. Poi, sarebbe stato coinvolto nella caduta degli angeli. La sua posizione sarebbe simile a quella di Lucifero, dato che prima della caduta risiedeva al sommo dei cieli; di nuovo, non si menziona Dio.

Infine, la versione tradotta direttamente in Italiano<sup>115</sup> dal Fusella.

“13. Questo è il numero di Kesbeel, capo del giuramento; che mostrò ai santi, quando, eccelso, stava in gloria, ed il suo nome era Beqa. 14. E costui disse loro di mostrare il nome segreto affinché (gli uomini) vedessero questo nome nascosto e lo ricordassero nel giuramento, affinché coloro che hanno mostrato ai figli dell’uomo tutto ciò che è segreto tremassero per quel nome e quel giuramento. 15. E questa è la forza di questo giuramento: esso è forte e saldo ed Egli pose questo giuramento Aka nelle mani di San Michele.”

Secondo questa versione, Dio stesso consegna a Michele il giuramento,<sup>116</sup> in modo che possa unirlo al Nome; questa interpretazione è basata sul confronto col testo amarico. È assai ragionevole, visto il potere del “giuramento”, che sia Dio stesso a consegnarlo a Michele, ma non è detto nel testo, dove si parla solo degli angeli. Beqa sarebbe il nome di Kesbeel prima della sua caduta. Ben-Dov e Ratzon ritengono sulla base di considerazioni grammaticali che possa riferirsi sia a Dio, sia al giuramento,<sup>117</sup> escludendo Kesbeel: il che mi pare assai ragionevole.

La seconda o la terza mi sembrano preferibili: un grande angelo, prima della sua caduta, a conoscenza del segreto della creazione, e altri angeli con cui lo ha condiviso, e Michele uniscono la forza del “giuramento” (che deriva dall’unione dei loro poteri e della loro volontà, che non deve venir meno) e il Nome divino per dare esistenza al mondo. Detto altrimenti: gli angeli offrono a Michele tutti i loro poteri in modo che si possa creare il mondo, in nome di Dio. In seguito, Kâsbeêl e altri riveleranno agli uomini ciò che avrebbe dovuto rimanere segreto. Infatti, insegnando agli uomini, hanno loro rivelato parte del segreto della creazione, creando il disordine che condurrà al Diluvio. In una certa misura questa interpretazione non contraddice il senso dei precedenti capitoli, salvo la comparsa di Kâsbeêl solo a questo punto, né finora s’era affermato che il peccato degli angeli consistesse in una così grave violazione dei massimi segreti, o che essi avessero una parte così importante nella creazione: chi ha redatto il testo in questo modo deve aver unito parti riferentesi a tradizioni simili ma distinte.<sup>118</sup> Vi sono interpretazioni assai discordanti da queste,<sup>119</sup> soprattutto in merito al significato dei

---

<sup>114</sup> “13. And this is the **task** of Kâsbeêl, the chief of the oath which he showed to the holy ones when he dwelt high above in glory, and its name is Bîqâ. 14. This (angel) requested Michael to show him the hidden name, that he might enunciate it in the oath, so that those might quake before that name and oath who revealed all that was in secret to the children of men. 15. And this is the power of this oath, for it is powerful and strong, and he placed this oath Akâe in the hand of Michael.” R.H. Charles, *The Book of Enoch*, 1917.

<sup>115</sup> *Apocrifi dell’Antico Testamento* a cura di P. Sacchi, 1981.

<sup>116</sup> Anche Knibb concorda con questa interpretazione: “presumably we are meant to understand God as the subject of the verb” (cioè, “pose”).

<sup>117</sup> J. Ben-Dov e E. Ratzon, “The Oath and the Name in 1 Enoch 69” in *Journal of Semitic Studies*, 2015, alla nota 12 relativa al v. 13.

<sup>118</sup> Prova ne sia il cambiamento brusco del flusso del testo, che passa attraverso i tre vv. 13, 14 e 15 dalla lista degli angeli traditori al tema della creazione. Per una discussione approfondita del cap. 69, v. J. Ben-Dov ed E. Ratzon, cit.

<sup>119</sup> Non tutti concordano che il nome all’inizio del v.13 si riferisca ad un angelo. R. Laurence traduce: “<sup>19</sup>This is the number of the **Kasbel**; the principal part of the oath which the Most High, dwelling in glory, revealed to the holy ones. <sup>20</sup>Its name is Beka. He spoke to holy Michael to discover to them the sacred name, that they might understand that secret name, and thus remember the oath; and that those who pointed out every secret thing to the children of men might tremble at that name and oath. <sup>21</sup>This is the power of that oath; for powerful it is, and strong. <sup>22</sup>And he established this oath of Akæe by the instrumentality of the holy Michael.” R. Laurence, *The Book of Enoch the Prophet*, 1883. Così pure A.G. Hoffmann, nella traduzione inglese di J. Baty: “<sup>19</sup>This is the number of the **Kesbeel**, the

nomi Kesbeël e Bêqâ. Infine, che cosa di segreto e tremendamente importante fu rivelato? In tutto il Libro di Enoch – e nelle *Parabole* in particolare – imperversano segreti e conoscenze di cui nulla è detto, salvo qualche nozione sul calendario, su incantesimi o di genere artigianale. Sotto questo aspetto, 1 Enoch è un grande contenitore di vuoto. Probabilmente le conoscenze rivelate dagli angeli erano di tipo magico, e ad esse – forse – erano assimilate le nozioni tecniche. In qualche modo, il sapere a loro attribuito era d’ostacolo al pieno rispetto della Legge – almeno, presso i circoli apocalittici.

Ciò che non va in questa interpretazione pressoché letterale è che nel testo originale Dio non compare, se non come ipotetico soggetto sottinteso: *[Dio] pose questo giuramento nelle mani di Michele*, il che è alquanto strano, come lo è l’attribuire una parte della creazione a uno sconosciuto Kâsbeël che per giunta è un angelo caduto. Dobbiamo quindi ammettere che il testo sia stato corrotto e non sia possibile darne una soddisfacente lettura. Questa parte sembrerebbe avere un significato gnostico: la creazione del mondo sarebbe dovuta a forze potenzialmente maligne, ma in tal caso, perché mai Michele dovrebbe avere parte in tutto ciò? Forse un testo originario, nel quale una parte importante era assegnata agli angeli, fu alterato in un secondo tempo per giustificare posizioni gnostiche lasciando inalterato tutto il resto?

Il cap. 69 è verosimilmente un ponte tra la sezione dedicata alle colpe degli angeli e il quella che parla del segreto della creazione. Entrambe le cose son rette da giuramenti, ma sono legate nel racconto, in modo da passare dal primo tema al secondo attraverso il *capo del giuramento* dal significato indeciso, perché può riferirsi tanto a quanto precede quanto a ciò che segue.<sup>120</sup> Il cap. 69 (che appartiene fino al v. 25 alla tradizione noachica, compreso il racconto della creazione), riprendendo il tema della caduta degli angeli, lo reinterpreta attribuendo a costoro la rivelazione della conoscenza del “giuramento” che presiede alla creazione. Gli angeli peccarono perché partecipando agli uomini ciò che avrebbe dovuto rimanere nascosto, la conoscenza e la forza che ne derivarono (nascono i Giganti) mise in pericolo l’ordine cosmico, quell’ordine che il giuramento li obbligava reciprocamente a conservare. Non è detto che la “conoscenza” rivelata da Kesbeël coincida con quelle rivelate da Azâzêl, perché queste ultime riguardano l’artigianato, mentre la prima dovrebbe riferirsi ai segreti della creazione; il testo è stato rimaneggiato in modo da unire tradizioni distinte.

Il senso dei tre vv. 13-15 si chiarisce dalla successiva rivelazione dei segreti di questo grande “Giuramento”, che andrebbe piuttosto reso con “seme della creazione” o qualche espressione di equivalente significato.

“E questi sono i segreti del Giuramento, ed essi (i santi angeli) divennero forti” (potrebbe significare: acquisirono il potere di creare; o piuttosto: attraverso la creazione e grazie ad essa, acquisirono potenza – che prima era solo latente). Per via di esso furono creati il cielo, la terra, il mare e su di esso si regge l’ordine di tutto il

---

sum of the decree, which he the Most High, who dwells above in glory, revealed to the holy ones.<sup>20</sup>Its name is Beka. He spoke to holy Michael to shew to them the secret name, that they might see that secret name, and thus remember the decree, and that they might tremble at that name and decree, they who shewed any secret to the children of men.” J. Baty, *The Book of Enoch the Prophet*. 1839.

<sup>120</sup> Questo è il parere del Knibb (op. cit. pag. 162): “vv. 13-25 form an independent section which deals with the divine oath. This oath is held to have played a role in creation similar to that played elsewhere by Wisdom (cf. Prov. 8:22-31), and the power of this oath is described in vv. 15 ff. However, the verses which introduce the section (vv. 13-15) raise a number of problems which have not yet found entirely convincing solutions (cf. the latest discussion of the passage in Caquot and Geoltrain, *Semitica* 13 (1963), 52-4). A partial solution to some of the problems of these verses is perhaps to be found in the assumption that two different oaths are involved here: (1) the oath sworn by the angels who came down to the earth in the days of Jared (vv. 13 ff; cf. 6. 3-6); (2) the divine oath entrusted to Michael which was used by God in his act of creation (vv. 15 ff). If this view is correct, vv. 15-25 should probably be regarded as a secondary addition to the text.”

cosmo: il corso del Sole, della Luna e delle stelle” ecc. Si afferma che il potere di governare e conservare l’Universo materiale è stato posto nelle mani di Michele e dei santi angeli: la materia inerte non è capace di esistenza propria e autoregolazione, in opposizione totale al concetto moderno della legge fisica come forma propria autosufficiente dell’Universo (fisico).

Al di là di interpretazioni inevitabilmente congetturali, è chiaro il significato generale di questi misteriosi ver-setti. Qui si parla del Verbo, ma in un linguaggio che ha risonanze magiche e non si esprime neppure mediante immagini, e il *capo del giuramento* è il seme della creazione, che è opera di un insieme di potenze. Dice il prologo al Vangelo di Giovanni: “In principio era il Verbo (*Lógos*), ed il Verbo era di fronte a Dio, ed il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio. Tutto è stato fatto per mezzo di lui...”, solo che il termine *Verbo* o, meglio, il greco *Λόγος* richiama piuttosto la Parola come espressione di pensiero e volontà. Insomma, 1 Enoch sembra concettualmente più povero del Vangelo di Giovanni. Qui non si vuol sostenere che vi sia un collegamento diretto (1 Enoch è più antico), ma solo che vi è un’idea comune alla base, formulata in termini diversi per via di differenze culturali. Un’altra suggestione viene dal termine biblico *Elôhîm*, “Dio” che è una forma plurale<sup>121</sup>, quindi atta ad esprimere una moltitudine di potenze celesti, e che appare proprio all’inizio del Genesi. Se questa interpretazione fosse corretta, l’inizio del Genesi e i vv. 15 e segg. del cap. 69 di 1 Enoch sarebbero tra di loro coerenti.

Ammessa la correttezza di questa lettura, 1 Enoch afferma chiaramente che la creazione è avvenuta per mezzo delle potenze celesti,<sup>122</sup> e Michele vi opera sin dall’inizio.<sup>123</sup> Il “giuramento” o accordo inviolabile tra le potenze celesti è la trasposizione nel piano del pensiero magico dell’armonia obbligata che deve regnare in perpetuo tra le forze che reggono il cosmo,<sup>124</sup> ognuna delle quali presiede ad una specifica funzione. Quindi, in qualche modo insondabile e inconcepibile, era *prima* della creazione, e così Michele e le potenze celesti che presiedettero alla creazione. Il Libro di Enoch attribuisce a Michele soprattutto e agli angeli, l’attuazione

---

<sup>121</sup> Comunemente è inteso come un plurale onorifico.

<sup>122</sup> “In chapter 69 the creation is depicted as achieved by means of an Oath, with the involvement of a secret divine name and perhaps the agency of various angels. While these features appear elsewhere in Jewish literature, the present chapter puts strong emphasis on angelology, even demonology, in an unprecedented way, apparently also with little mention of God himself as creator. Some of these features resonate with the themes of other late antique literature, whether Jewish, Samaritan, Gnostic or the esoteric doctrine common to the above.” J. Ben-Dov e E. Ratzon, op. cit.

Nello Zoroastrismo, il Dio supremo Ahura Mazda crea il mondo attraverso i sei *Ameša Spenta*.

<sup>123</sup> La tradizione rabbinica si oppone a concezioni di questo genere. “Though the Bible makes no statement concerning the origin of angels, tradition emphatically declares them to have been created by God, but not until the second day of the Creation, in order that it should not be said that God had received assistance in His work, and that Michael sustained the firmament in the south, Gabriel supported it in the north, and God strengthened it in the middle. This is one view: another is that the angels were not created until the fifth day. They were not among the six things whose creation was decided upon before the world was made (Gen. R. i. 3). God indeed held council with angels at the creation of man, without, however, allowing them to decide against His decree in favor of his creation (Sanh. 38b, Gen. R. viii. 5). These sayings of the rabbis show a desire to preserve intact the idea of monotheism.” Vedi L. Blau e K. Kohler, “Angelology” in *Jewish Encyclopedia* 1901-6. Resta da stabilire se i rabbini abbiano restaurato la tradizione originaria espungendo apporti estranei, o se abbiano fatto una scelta fra racconti della creazione entrambi di origine giudaica a favore della versione che meglio preservasse l’idea monoteistica.

<sup>124</sup> O, forse, è il germe del *Macrantropo*, l’equilibrio delle forze spirituali e materiali che formano nella loro composizione armonica l’Uomo primordiale, Adamo. Questa interpretazione identifica la trasgressione degli angeli con la caduta dell’uomo (trasgressione = rottura dell’armonia, della perfezione), e conferirebbe a 1 Enoch il carattere di un libro sapienziale, o tale almeno nelle parti più significative. La sua apocalittica in effetti è aperta alla visione messianica di un regno terreno futuro di giustizia, ma sembra esaltare soprattutto la ricongiunzione dell’uomo al suo modello perfetto originario, il Figlio dell’Uomo.

dell'inizio del tempo, preconditione della vicenda umana. Sarebbe la funzione più alta mai attribuita all'Arcangelo, insieme a quella di Principe di Israele, e per di più agli inizi della sua manifestazione nella letteratura apocalittica.

Questa interpretazione contraddice l'idea più semplice, che il Dio personale, trascendente, generi il mondo e tutte le creature, tra cui gli angeli,<sup>125</sup> e che va di pari passo alla possibilità di un incontro diretto tra Dio e uomo, come attestato p.es. nei primi libri della Bibbia. Ma se cerchiamo di conciliare l'idea di Dio come unità indivisibile con una pluralità di nomi e potenze precedenti la creazione, allora dobbiamo ammettere che tutto ciò che è prima della creazione siano aspetti di Dio, quasi suoi modi di essere, rappresentati mediante personificazioni delle Sue potenzialità, e che ciò possa valere anche per i suoi inviati e soprattutto per Gesù, che è inviato da Dio, ma è Dio. La lettera del testo di Enoch tuttavia attribuisce agli spiriti celesti personalità e volontà proprie, e il libro stesso dei *Vigilanti* si fonda su questo presupposto. Questa contraddizione non è propria del solo Libro di Enoch e ha suscitato lo stupore di qualche studioso; p.es. il Charles, a proposito degli angeli custodi delle nazioni, si esprime in questi termini: "A questi patroni angelici delle nazioni è concessa una libertà d'azione quasi inconcepibile. L'azione della maggior parte di loro è rappresentata come contraria all'attuazione della volontà divina. Grazie a questa concezione, l'autore spiega le sciagure nazionali e il ritardo nel compimento del regno messianico."<sup>126</sup> È però vero che questi eventi avvengono nel piano della Storia, si mescolano alle vicende umane. Forse in 1 Enoch vi è, sia pure implicita e nascosta nella narrazione, l'idea che nella Storia vi sia un errore che ha origine nella creazione stessa, opera di forze che potevano sbagliare – e in effetti sbagliarono; idea, questa, precedente le speculazioni gnostiche.

A questo punto è lecito chiedersi se l'idea popolare del potere salvifico degli angeli e dei santi non sia la componente prerazionale, diciamo "intuitiva" e orientata prevalentemente a fini pratici di ciò che in ambito intellettuale conduce all'idea dell'Emanazione, tentativo speculativo di conciliare l'unità del Principio con la varietà del mondo. Dobbiamo però convenire che alla radice di certe speculazioni di genere gnostico vi sia il tentativo di esprimere qualcosa di inafferrabile, arcaico, in qualche modo precedente ogni strutturazione concettuale. Sembra che 1 Enoch affermi al contrario che i misteri non debbano essere rivelati, se non al profeta scelto da Dio stesso, come Enoch. Forse proprio questa posizione spiega l'ostilità verso l'insegnamento che gli angeli disobbedienti impartirono agli uomini nell'era della corruzione. Il giuramento del cap. 69 rappresenta l'idea che la creazione del mondo e la sua conservazione sia effetto della più alta magia, e che sia magica la stessa forza che conserva l'ordine cosmico. Nei miti antichi della creazione è del tutto estranea l'idea di una costruzione, di un disegno razionale o qualsivoglia forma che possa essere concepita e trattata dalla mente umana, come la legge fisica così com'è intesa oggi, o l'idea di un ordine dell'Universo di per sé comprensibile alla mente umana; l'armonia del creato è effetto della volontà e della potenza divine. Ma probabilmente i veri misteri cui si allude nelle *Parabole* non sono quelli della successiva speculazione, gnostica, o rabbinica, o cabalistica.

"E [il Giuramento 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 (le forze della natura sono assimilate agli spiriti, *sono come gli spiriti*, e quindi il Signore lo è di un universo di viventi) 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", vv. 22-24. Questi versetti, di grande intensità e bellezza, non solo danno forma poetica al legame mistico tra il Creato e il suo Creatore, ma ci rivelano anche un mondo in cui le cose sono conosciute in modo molto diverso dall'attuale. Nessun meccanismo, nessuna legge di natura, ma un potentissimo incantesimo pervade tutto l'Universo, non

---

<sup>125</sup> Il racconto del Genesi rispetta il concetto monoteista, per cui la creazione ha una sola causa prima. Le cosmogonie e teogonie antiche hanno svolgimenti più complessi, che in qualche misura hanno influenzato la redazione degli apocrifi.

<sup>126</sup> Vedi M. Delcor, op. cit. pag. 70.

muovendo però una materia inerte e passiva, ma sostenendo e governando forze vive, spirituali, cui si attribuiscono atti e pensieri tipicamente umani. Nessuna idea di sfruttamento e di trasformazione del mondo, ma solo armonia nell'ordine del creato. È un'immagine di alta qualità poetica fondata su una visione animistica, ingenua, del tutto aliena ai metodi analitici e alle costruzioni concettuali moderne e antiche.

Leggiamo, ai vv. 69:25-26, "E questo giuramento è forte sopra loro, e attraverso questo essi sono al sicuro, e il loro sentiero è sicuro, e il loro corso non è disturbato. Ed essi gioiscono grandemente, ed essi [...] esultano perché il nome di quel Figlio dell'Uomo è stato rivelato loro" (dalla trad. del Knibb). Questi passi ben esemplificano le sorprese che 1 Enoch rivela, o se vogliamo le sue fratture interne: perché ci sembrava che dopo la creazione si parlasse dell'esultanza delle cose create, e termini come "sentiero", "corso" fanno pensare ai moti celesti, conservati dal "giuramento" ovvero dall'armonia che governa tutte le cose; ma ecco che a "loro" è stato rivelato il nome del Figlio dell'Uomo, ed "essi" ne sono felici.

È obiettivamente difficile che alle stelle, o a qualsiasi cosa creata, sia stata fatta questa rivelazione, anche se il linguaggio usato ci dice che tutto è spirituale, che tutto ha un'anima. Forse le parole impiegate hanno un senso che va decifrato attraverso un "codice delle immagini" riservato a certi circoli apocalittici. La luce degli astri richiama i *Figli della Luce*, i combattenti per il regno di Dio, protagonisti nei *Rotoli della Guerra* di Qumrân. Non sarebbe un'ipotesi peregrina, visto che l'apocalittica non era solo speculazione astratta: i suoi seguaci scrutavano i tempi, calcolavano gli anni, sapevano che gli ultimi tempi s'avvicinavano, si preparavano e forse li preparavano – o così almeno credevano; ma le rivolte ebraiche negli anni dal 66 al 135 d.C. sono fatti reali. È da attendersi che parlassero per metafore. A meno che non si tratti di poesia: anche gli astri e tutto il creato esultano, perché sta per manifestarsi il Figlio dell'Uomo. Se non ci perdiamo nei dettagli di un testo già corrotto e quindi mal tradotto, tutta la parte del cap. 69 che segue l'elenco degli angeli caduti dice che un grande giuramento (patto tra Dio e i "giusti", e tra i giusti, garantito da Michele) prepara la manifestazione del Figlio dell'Uomo e il regno messianico.

L'interpretazione della parte centrale delle *Parabole* sarebbe allora: il patto che lega Dio all'uomo, fissato nelle tavole che Uriele mostra ad Enoch (o nel libro della Verità di Daniele), sta per essere realizzato, non ostante le forze del male; però l'attuazione di questo patto (i veri *segreti* rivelati ad Enoch) è stata ostacolata da una sua violazione, ad opera di quanti avrebbero dovuto custodirlo. Il linguaggio è cosmico, le stesse forze della creazione sono coinvolte, ci vengono dati dei nomi; il tutto potrebbe anche essere inteso come una rappresentazione criptica di vicende avvenute all'interno di una comunità, o tra diverse correnti dell'apocalittica, ecc.; la connessione tra Enoch e il "Maestro di Giustizia" è forte, se non è proprio un'identità; si dirà poi che Enoch è il Figlio dell'Uomo, o almeno lo conosce bene, perché è penetrato nel mistero di Dio; i nomi elencati potrebbero indicare persone legate a circostanze precise: insomma, i "segreti" riguarderebbero il manifestarsi del Messia, i segni che lo contraddistinguono, l'ambiente dal quale sorgerà: tutte cose così importanti da essere vincolate da segreti che non furono rispettati.

Anche i vv. 69:25-26 possono essere intesi da questo punto di vista, se li interpretiamo come segue: i saggi, che sono a conoscenza dei piani di Dio, esultano perché a loro è stato rivelato il nome del Figlio dell'Uomo (forse, da intendersi alla lettera: sapevano chi era o sarebbe stato); il loro cammino è sicuro e ben indirizzato, perché protetto da quel giuramento o patto che li lega tra di loro e al piano divino, mostrato in origine da qualcuno che poi tradì; la chiave della realizzazione di quel patto è nelle mani di Michele, protettore della nazione, che nel cap. 71 guiderà Enoch (il profeta, colui dal quale vengono le rivelazioni) ben dentro i segreti

divini. Siamo di fronte a una comunità che asserisce d'esser in possesso delle verità supreme. Ma forse questa lettura – ammesso sia corretta – non era il significato originario di 1 Enoch; deve essere stata inserita incorporando vicende storiche in un testo precedente, centrato sul riscatto dal peccato operato dal Figlio dell'Uomo.

Resta da comprendere quale sia il ruolo di Michele in questa oscura vicenda di piani messianici e rivelazioni che non rivelano. La risposta – in parte – ci viene dai manoscritti di Qumrân: è lui la guida celeste sotto la quale i *Figli della Luce* condurranno la battaglia finale contro i *Figli delle Tenebre*, cioè tutti gli altri popoli. 1 Enoch protende la propria ombra fino all'Apocalisse di Giovanni, nella quale non a caso Michele sconfiggerà Satana. Gli eventi sulla terra riflettono quelli celesti; questa commistione pervade tutto 1 Enoch, e i *Vigilanti* in particolare, ma è comune nell'apocalittica ebraica.

Sul piano della concezione complessiva di 1 Enoch, i vv. 69:13 e segg. – che sembrano alludere alla violazione di un grande segreto – sono in contraddizione con quanto affermato da Dio stesso in 16:3, dove rivolge agli angeli caduti le seguenti parole: “Voi eravate in cielo, ma i [suoi] segreti non vi sono stati rivelati e un mistero inutile voi conosceste.”<sup>127</sup> Si direbbe che due diverse tradizioni, o forse due letture distinte della stessa tradizione sui misteri rivelati dagli angeli, siano confluite, mal saldate, in 1 Enoch; ma la conoscenza cui si accenna nel cap. 69 sembra anteriore alla stessa conoscenza rivelata ad Enoch, rispetto alla quale quella trasmessa da Azâzêl è inutile (la vera sapienza non è quella di ordine pratico).

---

NOTA FINALE SUL SIGNIFICATO DEI VV. 13 – 15 DEL CAP. 69. Ho accennato in più punti all'idea che in alcuni luoghi di 1 Enoch si parli di un patto tradito, e nel cap. II del presente saggio ho fornito elementi che la corroborano, per cui i tre vv. citati non alluderebbero affatto a un mito della creazione. Faccio notare ancora che i “santi” di cui al v. 13 possono ben essere uomini, e specificamente gli *Asidei*, “pii” israeliti che s'opposero alla politica dei Seleucidi e che furono vittime del sacerdote Alcimo; rimando in proposito al cap. II di questo saggio. I vv. 13-15 potrebbero alludere alle torbide vicende che coinvolsero i sommi sacerdoti durante l'insurrezione maccaica e anche dopo; l'incoerenza del testo sarebbe dovuta a revisioni o a fraintendimenti.

A supporto di questa ipotesi, i santi (ῥσσοι) appaiono nei *Salmi di Salomone* come oppositori dei monarchi asmonei del sec. I a. C.; v. la voce “Asidei” nell'Enc. Treccani. Kesbeêl non sarebbe affatto un angelo, l'espressione “nell'alto dei cieli” starebbe a significare che un tempo seguiva la retta via e occupava un grado elevato nella comunità dei “pii” o “santi”, e così via: il testo incorpora riferimenti a fatti avvenuti sulla terra, mescolati ad altro. Se fosse così, il personaggio storico cui si fa riferimento potrebbe anche essere Gionata Macabeo. Questi eventi però potevano avere importanza sul piano escatologico; riguardavano la fine dei tempi, che è sempre presentata come un periodo travagliato, un parto difficile, una lotta che mette i giusti a dura prova.

Si dice che per via del giuramento *essi divennero forti* (69:16), e fino a 69:25 si tesse l'elogio del creato. È chiaro che i vv. dal 69:16 al 69:25 sarebbero incompatibili coi precedenti; allora, perché sarebbero stati inseriti in quel punto? Il loro scopo è quello di far intendere i vv. precedenti come riferiti alla creazione, ma da dove viene questa intenzione? La spiegazione più probabile sembra essere che l'eco dei tragici eventi avvenuti tra gli stessi seguaci della causa di Israele si fosse ormai spenta alcuni decenni dopo il loro verificarsi, e che il testo potesse esser frainteso da chi non aveva nulla a che vedere con una storia dimenticata. Intesi come racconto della creazione, i vv. 13-15 possono avere un significato gnostico: *le potenze angeliche hanno creato il mondo* (Dio non vi è nominato), ma non doveva sembrare che avessero agito contro la volontà di Dio, in modo che questa parte oscura potesse essere conservata.

Qualcuno comprese che, per poter accettare il cap. 69, era necessario non solo che i tre versetti fossero interpretati come un racconto della creazione, in modo da eliminare il loro senso originario, ma anche che nella creazione non avessero una parte potenze malvage, come le oscurità dei tre vv. avrebbero potuto suggerire: specie considerando che vi veniva citato proprio Michele, l'Arcangelo più vicino a Dio. Il canto in lode di Dio da parte del creato elimina le ombre lasciate dai tre versetti. In questo modo, 1 Enoch avrebbe potuto diventare un testo accettabile per la Chiesa: e infatti ebbe una certa fortuna, anche se alla fine non fu inserito nel canone cristiano.

Questa interpretazione spiegherebbe anche lo strano racconto, per cui Enoch svolge la parte di mediatore tra Dio e gli angeli caduti. Sembra che costoro – angeli o uomini – abbiano cercato la riconciliazione, e il cap. 68 potrebbe essere inteso in relazione a questi tentativi. Certamente il Libro dei Vigilanti si riferisce a una leggenda anteriore alle lotte interne al mondo ebraico, ma le sue connessioni con una parte del Libro delle Parabole suggeriscono che vi sia un tema comune, descritto metaforicamente come “caduta degli angeli”.

---

<sup>127</sup> Ho tradotto dalla versione inglese del Knibb, cit.

## 5. Michele nei capitoli seguenti il 69

Dopo alcuni passi dedicati al Figlio dell'Uomo, Michele ricompare in 71.3, dove Enoch descrive la propria visione.

“E dopo questo (dopo la rivelazione del Figlio dell'Uomo), avvenne che il mio spirito fosse occultato, e ascendesse fin dentro i cieli; lì io vidi i figli degli angeli (o i santi figli di Dio)<sup>128</sup> camminare sulle fiamme del fuoco; le loro vesti e tutto ciò che indossavano erano bianche; e la luce dei loro volti era come cristallo.<sup>129</sup> E io vidi due fiumi di fuoco, e la luce di quel fuoco fiammeggiava come giacinto, e io caddi riverso sul viso davanti al Signore degli spiriti. E Michele, un angelo tra i capi degli angeli,<sup>130</sup> mi prese per la mia mano destra e mi portò in alto e mi guidò verso tutti i segreti della Misericordia e [tutti] i segreti della Giustizia”<sup>131</sup>, che sono gli attributi essenziali della divinità.<sup>132</sup>

Questo passo ha, a mio avviso, un significato eminente, in quanto ci introduce al culmine della rivelazione del *Libro delle Parabole*. Fino a questo punto, erano state offerte rivelazioni parziali, visioni di luoghi celesti e simboli ben noti nel mondo ebraico; ma qui ci vien detto che Michele conduce Enoch ben dentro i misteri di Dio. In 1 Enoch si fa spesso riferimento alla “giustizia” che è un attributo divino e allo “scriba di giustizia”, che denota Enoch in 12:1 e 15:4; in effetti è in questa veste che egli, affiancando gli angeli stessi, media tra Dio stesso e gli angeli caduti e i loro figli. Quindi Michele funge da tramite attraverso il quale la conoscenza profonda di Dio trasforma Enoch in una nuova condizione. È possibile che nei circoli apocalittici e presso i veggenti – specie qualora fossero organizzati in scuole, o secondo linee da maestro ad allievo – fosse lui l'angelo cui spettasse la rivelazione dei più alti segreti. Almeno, questa è l'impressione offerta in questo passo.

Se consideriamo ciò che poco dopo un angelo di cui non si dice il nome dirà ad Enoch, “Tu sei il Figlio dell'Uomo”, il senso di tutto il *Libro delle Parabole* viene condensato in pochi passi del cap. 71: attraverso la sua ascesa e grazie alla penetrazione nei segreti divini Enoch è tornato alla condizione dell'Uomo originario, prima della caduta. Si noti anche che in questo passo (e solo in questo) si uniscono esplicitamente i due momenti della *giustizia* e della *misericordia*, mentre nei *Vigilanti* prevaleva nettamente il primo, con un contrasto irrisolto nel cap. 68. La citazione dei due aspetti, così spesso contrastanti, può simboleggiare il superamento di una dualità, o piuttosto dello stato precedente, provvisorio, di incompletezza, legato al mondo terreno della divisione, del conflitto, della frammentarietà.

Va però tenuto presente che Michele svolge essenzialmente funzioni di tipo etico, per cui l'immersione nel segreto divino – che è descritto in termini appunto etici – potrebbe essere inteso come la comprensione piena della perfezione morale e della volontà divina, qualità che ben si addice al modello ideale dell'uomo retto e saggio, come anche alla figura del Messia, che l'impiegherà nel governo del regno messianico. La funzione di

---

<sup>128</sup> Ho seguito prevalentemente la versione del rev. Schodde, con riferimenti al Charles.

<sup>129</sup> Charles traduce “shone like snow”.

<sup>130</sup> Uno degli arcangeli, specifica il Charles.

<sup>131</sup> “Led me forth into all the secrets, and he showed me all the secrets of righteousness”, secondo il Charles. Da intendersi come i segreti divini, essendo la Misericordia unita alla Giustizia un modo per indicare Dio stesso.

<sup>132</sup> “Benché le sue prerogative rientrino di norma nella sfera etica, Mika'el è talora posto in relazione con i segreti celesti: in questo caso comunque non opera su livelli teoretici o archetipici, ma svolge mansioni liturgiche o di coordinamento operativo.” C. Tretti, op. cit., pag. 201. Tra questi uffici liturgici possiamo porre anche la consacrazione di Enoch in 2 En 22:9.

protettore e “Gran Principe” di Israele e l’epoca storica della redazione delle *Parabole* (I sec a.C. o I d.C) sembra ben accordarsi con l’interpretazione per cui negli ultimi giorni Michele sarà a fianco del Messia; p. es. alcuni dei frammenti ritrovati a Qumrân lo esaltano come principe celeste del regno messianico.<sup>133</sup> Da questo punto di vista, è il protettore di Israele che guida il profeta alla preparazione degli ultimi giorni e al riconoscimento del Messia; ovvero: una comunità che si riconosceva nella funzione di *saggi degli ultimi giorni* affermava di aver ottenuto da Michele stesso un mandato in vista degli ultimi tempi. Il testo però lascia aperte diverse interpretazioni.<sup>134</sup>

Se intendiamo il senso delle *Parabole* come l’annuncio del futuro regno messianico, i *segreti di Dio* denotano gli accadimenti degli ultimi tempi, già stabiliti in cielo e non ancora attuati. Una volta che gli sono stati rivelati, Enoch comprende d’esser lui il Figlio dell’Uomo, destinato a incarnare il Messia.

“Ed egli (Michele) mi mostrò tutti i segreti dei confini dei cieli, e tutti i *depositi* (intendo, le sedi da cui gli astri iniziano il loro corso) di tutte le stelle e le luci, da cui procedono alla presenza dei santi [angeli]” (71.4)<sup>135</sup>. Questo passaggio al linguaggio dell’astronomia – se confrontato con i vv. 69:25-26 – e il fatto che ora è Michele che istruisce Enoch – fa supporre che gli astri possano essere la cifra, sotto forma d’immagine, di qualcosa d’altro, forse *esseri luminosi* ovvero i Figli della Luce che nei manoscritti di Qumrân combattono contro i Figli delle Tenebre. Il linguaggio delle *Parabole* è spesso suscettibile di interpretazioni di livello diverso. Gli astri possono significare che Enoch è giunto molto in alto, ben sopra l’orizzonte terrestre, come possono evocare la luce, o il corso regolare degli eventi, immagine possibile di un piano divino predeterminato che procede alla sua attuazione. Questi passi seguono di poco il “giuramento” posto nelle mani di Michele, che è il protettore di Israele; veramente era l’inizio della creazione del mondo, o lo stabilimento del piano divino per la fine dei tempi? Ma chi erano realmente i Figli della Luce nelle comunità degli apocalittici, quali gli Esseni erano? Sembrerebbe fossero degli illuminati, o piuttosto “luminosi” in possesso d’una conoscenza superiore, che dovevano custodire e insegnare.<sup>136</sup> E poi, quanti passaggi delle *Parabole* sono simboli dal significato nascosto? Tutto il *Libro dei Sogni* è fatto di immagini simboliche, per non parlare dell’*Apocalisse* di Giovanni.

“E lo spirito spinse Enoch nei cieli dei cieli [...] E io lassù vidi nel mezzo della luce qualcosa che era fatto di pietra cristallina, e tra le pietre lingue di fuoco vivente.” Fiumi di fuoco vivente e un’immensa turba di angeli circondavano i quattro lati di quella dimora. “E tutt’intorno [a questa dimora] erano Serafini e Cherubini e *Ofannîm*;<sup>137</sup> sono quelli che mai dormono,<sup>138</sup> ma montano la guardia al trono della Sua gloria. [...] e Michele e Raffaele,<sup>139</sup> Gabriele e Fanuele, e i santi angeli che sono negli alti cieli entrano e lasciano quella casa, e con loro il Capo dei giorni,<sup>140</sup> il suo capo bianco e lindo come lana e il suo abito, impossibile a descriversi.” Enoch cade

---

<sup>133</sup> 1QM col. XVII, vv. 5-8.

<sup>134</sup> Una profonda analisi basata su un’interpretazione sapienziale-esoterica è stata svolta da C. Tretti, *Enoch e la sapienza celeste* 2007.

<sup>135</sup> “And he showed me all the secrets of the ends of heaven, and all the repositories of the stars and of the luminaries, and whence they proceed into the presence of the holy ones.” sec. il rev. Schodde. Le traduzioni di Knibb e Charles sono analoghe.

<sup>136</sup> “Voi siete la luce del mondo” Mt 5:14.

<sup>137</sup> Forse questi ultimi sono i Troni dell’angelologia cristiana.

<sup>138</sup> Sostanzialmente i *Vigilanti*, ma in uno schema angelologico più articolato e meglio definito.

<sup>139</sup> A volte s’accompagnano in Enoch, vedi il cap. 68.

<sup>140</sup> Isaac traduce con “Antecedent of Time”, “Colui che è dall’inizio del tempo”; altrove, il testo amarico usato dal Fusella dice “Il Signore la cui proprietà era (essere) antico di tempo” o “Il Signore che era proprietario del giorno della domenica.”

in adorazione, “E il Capo dei giorni venne con Michele e Gabriele, Raffaele e Fanuele, e una innumerevole turba di angeli. E l’angelo venne da me [...] e mi disse: ‘Questi è il Figlio dell’Uomo’ ecc...”; su questo punto (71:14) le versioni divergono.<sup>141</sup>

La maggior parte dei traduttori intende che un angelo rivela ad Enoch che proprio lui, Enoch, è il Figlio dell’Uomo. Questa interpretazione è la preferibile, in quanto il *Libro delle Parabole* ci ha appena detto che Enoch ebbe piena conoscenza della mente di Dio. Quindi è legittimo intendere il cap. 71 delle *Parabole* come il punto culminante della rivelazione enochica, che consiste nel proclamare che il settimo patriarca (sette è il numero del perfezionamento) ha assunto la forma dell’Uomo originario puro dal peccato, per via della conoscenza che gli è stata accordata. Enoch avrebbe percorso in senso contrario la via che portò Adamo dal Paradiso terrestre all’esistenza terrena ordinaria. Al contrario, avrebbe scarso significato che veda il “Figlio dell’Uomo” accanto al Creatore; per questo, basterebbe un grado di elevazione inferiore. In sostanza, vien detto che Enoch è una prefigurazione del Messia venturo (se si accetta una interpretazione escatologica, proiettata verso il fine della Storia come ricomposizione della creazione), ed è l’Uomo perfetto, se si ammette che l’ascesa spirituale possa giungere fino all’ultimo limite. Questa seconda interpretazione sarà sviluppata dalla tradizione che si riassume nel terzo libro di Enoch, dove il veggente è assorbito in Meṭaṭrôn, l’angelo più vicino a Dio; l’esistenza stessa di una tale tradizione dimostra che una parte del mondo ebraico accettò l’idea dell’*angelificazione* dell’uomo, inserendola in una compiuta forma sistematica del mondo celeste, che nel primo libro è solo accennata.

Non sfugga, al di là del fulgore delle immagini, che questa rappresentazione non è proprio quella di un Dio trascendente, se con questo termine si intende il Principio al di là di ogni rappresentazione. La sua gloria è il centro di una corte, la sua figura quella di un Imperatore, un sovrano assoluto, circondato da schiere di spiriti esecutori, consiglieri, informatori. Questi mediano con il mondo terreno, e va bene che vi sia una mediazione a temperarne la lontananza. Ma il modello che ispira questa rappresentazione è il sovrano orientale dispotico, con la sua corte di ministri, funzionari, e traditori che punisce in modo esemplare. Si direbbe che le forme più alte di contemplazione non si liberino dall’immagine del potere. Questa mistica incorpora il rapporto di dipendenza dei sudditi dal sovrano, e si direbbe importata dai contatti secolari con i grandi imperi d’oriente prima ancora che con l’Ellenismo. Qui intendo esplicitamente affermare che i culti verso le potenze secondarie (santi, angeli) riflettono i rapporti gerarchici all’interno del mondo degli uomini, pur appartenendo ad una sfera diversa. Se questa lettura è corretta, può esser portata come indizio a favore dell’origine orientale del mito dei quattro arcangeli e della corte celeste, a prescindere dalle varie indicazioni che vanno nel senso di un’origine iranica.

---

<sup>141</sup> Secondo il Charles, il v. 14 sarebbe preceduto da un passo perduto, nel quale il Figlio dell’Uomo (espressione che denota il Messia) appare insieme al Capo dei giorni, mentre secondo Schodde l’angelo si riferisce a Enoch stesso chiamandolo figlio dell’uomo: “And that angel came to me and greeted me with his voice and said to me: “Thou art a son of man who was born to justice, [...]”; così pure Knibb e Fusella, mentre Isaac ne differisce solo per quanto riguarda l’angelo: “Then an angel came to me ecc.”, ma lett. sarebbe “questo” o “egli” a seconda dei MS. Il testo originale non indica chiaramente chi parla ad Enoch. Il Charles (1912) invece propone “And he (i.e. the angel) came to me and greeted me with His voice, and said unto me: ‘This is the Son of Man who is born unto righteousness. And righteousness abides over him, and the righteousness of the Head of Days forsakes him not.’”

Il Fusella, in op. cit. pag. 571 (nota), spiega la questione: “Il v. 14, così com’è, identifica senz’altro il Figlio dell’Uomo con Enoc.[...] Questa interpretazione deve pertanto essere esistita, durante una fase molto antica della tradizione, dato che la lezione è condivisa da tutta la tradizione etiopica: in altri termini, è lezione dell’archetipo greco. Tuttavia [...] il testo manifesta chiari segni di rimaneggiamento: si noti al v. 14 *quell’angelo*, che non è riferito a nessun angelo già nominato. Ciò lascia pensare che prima del v. 14 ci fosse un discorso...” concordando in ciò col Charles. “Questa identificazione di Enoc con il Figlio dell’Uomo, avvenuta in un momento antichissimo della tradizione esclude che si tratti di un testo di origine cristiana. Può essere stato uno dei motivi più validi che portarono all’esclusione di Enoc dal Canone. Il libro pertanto deve essere nato in ambiente giudaico precristiano” (queste considerazioni si riferiscono al *Libro delle Parabole*, che il Milik supposeva di origine cristiana e che avrebbe sostituito il *Libro dei Giganti*).

L'Arcangelo Michele del I Libro di Enoch è una figura collocata in una posizione molto elevata ma complessa, con qualche tratto ancora non ben precisato e una certa varietà di aspetti che lo distinguono nella moltitudine dei nomi di angeli. Si possono riconoscere come già ben formati i caratteri di amico e difensore anche di chi è colpito da una sentenza divina.<sup>142</sup> Non ci è noto come questa figura sia sorta, e quando; ma lo sviluppo raggiunto sembra far pensare ad una storia precedente piuttosto lunga. Il suo ruolo di capo degli angeli non è ancora fermamente stabilito, o meglio non è così accentuato da separarlo nettamente dai suoi compagni, tra i quali potrebbe essere un *primus inter pares*; anche Uriele detiene una posizione molto importante (è lui a governare le luci del cielo, e a spiegarne i movimenti nel *libro dell'Astronomia*), e Gabriele sovrintende a Cherubini e Serafini. Di solito appare accompagnato dagli altri arcangeli, a formare un quartetto (o un sestetto) di governatori del mondo, ma la sua petizione in favore degli angeli traditori denota chiaramente una posizione dominante oltre a indicarlo come l'unico in grado di assumere un'iniziativa dissonante; questo aspetto tuttavia è affatto eccezionale, e nella letteratura apocrifia successiva non troviamo episodi analoghi di indipendenza di giudizio.<sup>143</sup>

La sua funzione di *arcistratega* ovvero "comandante" nel senso letterale del termine non è ancora pienamente stabilita, né gli spetta il compito di salvare le anime dal Diavolo, ufficio che nelle *Parabole* compete a Fanuele. Il compito di mediatore è sempre assolto in cooperazione con gli altri arcangeli. In parte della letteratura apocrifia successiva – quella copta in particolare – la sua persona assorbirà gran parte delle funzioni degli altri arcangeli, lasciando ancora un certo spazio a Gabriele. Si afferma abbastanza chiaramente che sovrintende alla "parte migliore degli uomini", esattamente come in Daniele, nel quale è proclamato "Principe di Israele" in modo più formale, ma l'idea in 1 Enoch c'è già. Inoltre è in possesso del Nome – il che ne conferma il rango speciale e unico – e del "Giuramento" a fondamento della creazione, in una narrazione assai oscura che tuttavia lascia trapelare un chiaro significato, sia pure inquietante: l'origine della creazione vede coinvolti angeli che si corromperanno. Si afferma che conosce i massimi segreti. La sua figura è assai più ricca di caratteri rispetto al testo canonico della Sacra Scrittura, la sua presenza assai più pronunciata, al punto da potersi concludere che la tradizione di 1 Enoch è il vero fondamento scritturale del suo culto e di quello degli angeli. Non solo; alla sua prima apparizione nella letteratura è già "grande", non abbiamo sotto gli occhi una evoluzione che si possa definire "crescita", anche se certi titoli gli vengono attribuiti in ambito cristiano (*arcistratega*) e il ruolo di guaritore e di pesatore delle anime appaiono tempo dopo.

Si potrebbe intendere tutto 1 Enoch come centrato sul dipolo costituito da Enoch stesso e il Figlio dell'Uomo, ovvero l'Eletto, il Messia. Questi è il vero centro di tutta la narrazione, lo scopo ultimo; Enoch è il profeta che gli rende testimonianza, attraverso i libri che consegna a Noè, nei quali è contenuta tutta la rivelazione. La fiducia nell'avvento del regno messianico si fonda su quella nella rivelazione di Enoch. Gli angeli istruiscono Enoch, ma non sono altro che il mezzo della rivelazione. L'autorità del veggente è a sua volta testimoniata dalla tradizione di Noè e del Diluvio, questa incontestata e accolta nella Scrittura canonica. Il *Libro dei Vigilanti* rende conto della natura del peccato, ma la sua funzione è quella di introdurre il Diluvio e di illustrare il contesto storico della visione di Enoch, così come poteva essere recepito dagli ebrei nel III – II sec. a.C.

---

<sup>142</sup> Nell'*Institutio Michaelis*, un apocrifo che ebbe larga fortuna nella Chiesa Copta dei primi secoli, si afferma che Michele prostratosi di fronte al Padre pianse sulla sorte dell'uomo peccatore, che Egli desiderava sterminare per la sua empietà, inducendolo a trattenere la Sua ira e salvando così l'intera creazione.

<sup>143</sup> Con l'eccezione del *Testamento di Abramo* dove non si attiene strettamente alle disposizioni ricevute; ma si tratta di una situazione diversa, nella quale è assente il conflitto nel giudicare che 1 Enoch descrive apertamente.

La storia antediluviana non vi è narrata completamente; vi mancano la creazione e alcuni sviluppi (la storia dei Giganti), in quanto serve come premessa generale al vero centro, la visione di Enoch e la rivelazione del Figlio dell'Uomo e del Giudizio a lui concessa. Vi sono moltissime parti dove non si parla dell'Eletto, ma 1 Enoch non è un'enciclopedia nella quale si parla *anche* di lui; è l'esposizione di una visione complessiva dei cieli, di Dio, delle coorti degli angeli, ma che ha lo scopo di rendere testimonianza della realtà futura del Giudizio e del regno messianico. Gli stessi santi angeli, sia quando guidano Enoch, sia quando agiscono nel libro dei *Vigilanti*, sono rappresentati come garanti della sua testimonianza. Affinché tutto ciò fosse preso sul serio era opportuno che la strada fosse preparata da una *tradizione di Noè* nella quale Enoch avesse una parte, e dalla fiducia nella presenza reale degli angeli e nella loro influenza negli affari del mondo, il che fa supporre che abbiano assunto importanza nell'ebraismo in un'epoca alquanto anteriore alla stesura di 1 Enoch.

## Appendice 1

### Il Libro di Noè

1. *Riferimenti ad un Libro di Noè* (dalla tesi per il MA Degree di G. Tetteh, *The Book of Noah* 2019, pagg. 29-30).<sup>144</sup>

Nessuna menzione di un testo attribuito a Noè è fatta negli antichi cataloghi di libri apocrifi; tuttavia, se ne trovano citazioni in alcuni scritti dell'era del Secondo Tempio. Precisamente:

“E Noè scrisse ogni cosa in un libro, secondo le istruzioni che gli abbiamo dato riguardanti ogni tipo di medicina. Così agli spiriti maligni fu impedito di colpire i figli di Noè. Ed egli diede tutto ciò che aveva scritto a Sem, il suo primogenito; infatti egli lo amava assai più che gli altri figli.” *Giubilei* 10:13-14. Questo passo ricorda da vicino uno preso da un testo medioevale, il *Libro di Asaph*, di cui al punto 3;

“...per questa via io lo trovai scritto nel libro dei miei antenati, nelle parole di Enoch e nelle parole di Noè.” *Giubilei* 21:10;

“il libro delle parole di Noè” è citato nell'*Apocrifo del Genesi*. Con questo nome si denota uno dei sette manoscritti scoperti a Qumrân, nella grotta 1. Contiene un dialogo tra Noè e suo padre Lamech. È databile tra il III sec. a.C. e il primo d.C.;

“In tal modo mio padre Abramo mi ordinò [di fare], tal modo [di procedere] egli trovò nello scritto del libro di Noè concernente il sangue.” *Documento aramaico di Levi*, 5:29, utilizzato dall'autore del *Testamento dei Dodici Patriarchi* per comporre il Testamento di Levi; è una collezione di frammenti di varia lunghezza. Frammenti in Aramaico sono stati scoperti a Qumrân.

Ulteriori testimonianze sono il frammento greco del Documento di Levi dal Monte Athos, e forse lo Pseudo-Filone e le *Antichità Giudaiche*.

Non è chiaro, solo in base a quanto noto prima delle scoperte di Qumrân, quale fosse il contenuto del presunto Libro di Noè; l'unico nesso tra i “frammenti noachici” in 1 Enoch e quanto emerge nel Libro di Asaph e in Giub 10:13-14 sembra essere l'arcangelo Raffaele, che appare anche nel *Libro dei Giganti* e il cui ruolo di guaritore potrebbe esser connesso a quello di avversario di “spiriti malvagi” o entità demoniache, ma è una traccia fragilissima.

2. *Frammenti appartenenti ai manoscritti scoperti a Qumrân.*

Faccio riferimento a quanto pubblicato da Géza Vermès in *The Complete Dead Sea Scrolls in English: Revised Edition* 2004.

Sotto questo nome s'intende l'insieme dei frammenti denotati con le sigle 1Q19, 1Q19 bis, 4Q534-6, 6Q8,19. Sono per lo più piccoli frammenti, dai quali non è possibile ricostruire una vicenda completa; sembrano il residuo di un *Libro di Noè* citato in *Giubilei* 10:13 e 21:10 e riprodotto in forma abbreviata in aramaico nell'*Apocrifo del Genesi* 11ff e in 1 Enoch 106.

I frammenti in 1Q19 si riferiscono alla nascita di Noè, ma sono stati intesi da alcuni studiosi come riferiti al Messia (Vermès, cit., intr. a *The Book of Noah*): “... suo padre. E quando Lamech vide il... le stanze della casa come i raggi del sole... a spaventare il o i...”; e poi, “per la gloria del tuo splendore... per la gloria di Dio... ascenso in maestà gloriosa... sarà glorificato nel mezzo dei cieli...”

Il frammento 4Q534 è una descrizione del suo aspetto: “...della sua mano; i suoi due ginocchi. Sui suoi capelli un segno dalla nascita di colore rossastro. E la forma d'una lenticchia su... e una voglia sulla coscia. E a due anni egli distinguerà una

---

<sup>144</sup> Ho fatto riferimento a questo lavoro perché, oltre ad essere uno dei più recenti sul tema, offre la più vasta panoramica sulle tesi proposte.

cosa dall'altra nel suo cuore. Nella sua giovinezza, egli darà come... che nulla conosce fino al tempo in cui conosce i tre Libri. E quando acquisterà saggezza e apprenderà... [saggi?] veggenti verranno a lui, alle sue ginocchia. E con suo padre e i suoi antenati... dei fratelli gli faranno del male." "Saggezza e prudenza saranno con lui, ed egli conoscerà i segreti dell'uomo. La sua sapienza raggiungerà tutti i popoli, ed egli conoscerà i segreti di tutti [gli esseri] viventi. E tutti i piani contro di lui non approderanno a nulla, e il suo governo su tutti i viventi sarà grande. I suoi piani... perché egli è l'Eletto di Dio. La sua nascita e il soffio del suo respiro... e i suoi progetti saranno per sempre..."

Nel frammento 4Q536 troviamo: "...sia benedetto ogni uomo... Perché egli non perirà nei giorni della malvagità. Guai a te, o folle, perché la tua bocca ti condurrà (o ingannerà) per mezzo di... la pena di morte. Chi scriverà queste mie parole in un libro che non sarà distrutto, e terrà (o conserverà) questa mia parola... svanisca. Ecco... e il compiacimento dei malvagi cesserà per sempre..."

In 1 Enoch 106 troviamo passaggi completi coincidenti o affini: "E dopo alcuni giorni mio figlio Matusalemme (è Enoch che parla in prima persona) prese per suo figlio Lamech una moglie, [...] e generò un figlio [...] e quando aprì gli occhi fece brillare tutta la casa [...] suo padre Lamech ne ebbe timore [...] perché "non era come un uomo, ma era come gli angeli del cielo [...] i suoi occhi erano come i raggi del sole" ecc. A questo bambino sarà dato il nome di Noè.

È chiaro che una narrativa o un gruppo di narrative intrecciantisi si svilupparono intorno a Noè, al diluvio, ai giganti, ai vigilanti, alla caduta degli angeli, ai medicamenti, saldandosi infine in 1 Enoch con la figura di Enoch profeta e "scriba di giustizia".

### 3. Opinioni degli studiosi, prima e dopo i reperti di Qumrân.

Quanto verrà esposto è in gran parte un estratto dall'articolo di G. Tetteh, *The Book of Noah*, 2019, cui faccio riferimento per tutto quanto riguarda autori e tesi esposte, salvo le citazioni di Schodde, Charles e Charlesworth. Le citazioni in italiano sono state tradotte da me.

È opinione comune tra gli studiosi che molti testi dell'era del Secondo Tempio si riferiscano a scritti o a un libro attribuiti a Noè, ovvero che le storie su Noè raccontano che scrisse un libro. Questo campo di ricerche inizia con Adolph Jellinek, rabbino e studioso austriaco (1821-1893), che suppose l'esistenza di un libro scritto da Noè in base ad una citazione nel capitolo introduttivo del *Libro di Asaph*, un testo ebraico medievale d'argomento medico-magico. "Questo è il libro dei rimedi che i saggi antichi copiarono dal *Libro di Sem*, il figlio di Noè. *Esso scese nelle mani di Noè* sul Monte Lubar, una delle montagne dell'Ararat, dopo il diluvio. Infatti in quei giorni gli spiriti dei bastardi (la progenie degli angeli caduti, le cui anime sopravvissero [...]). I figli di Noè si rivolgono a lui per aiuto. "Dio inviò uno degli angeli della presenza (uno degli angeli che sono sempre alla presenza di Dio; v. il Libro di Tobia), il cui nome era Raffaele, uno dei santi [angeli] ad imprigionare gli spiriti dei bastardi [...] Ma [l'angelo] ne lasciò libero uno ogni dieci [...] ad opprimere i malfattori [...]. Poi l'angelo gli spiegò (a Noè) i rimedi per i mali dell'uomo [...] *Noè scrisse tutte queste cose* e le diede a Sem, il più anziano dei suoi figli, e i saggi antichi copiarono da questo libro e scrissero molti libri, ciascuno nella propria lingua." Vi è quindi una tradizione medioevale sull'esistenza di un "Libro di Noè" e sul suo contenuto, collegata all'arcangelo Raffaele.

È tuttora oggetto di indagine se un "Libro di Noè" sia veramente esistito. Il *Libro di Asaph* è databile al IX – X sec. d.C. (Himmelfarb 2015) e riporta solo un sunto del contenuto di un presunto Libro di Noè. Secondo E. Stone, professore emerito dell'Università Ebraica di Gerusalemme, se un "Libro di Noè" esistette veramente, la sua origine dovrebbe collocarsi nell'oscuro periodo del terzo e quarto secolo a.C.

Il rev. Schodde (1882, op. cit.), nella sua introduzione, attribuisce al Dillmann (*Das Buch Henoch*, 1853, p. V e segg.) la suddivisione di 1 Enoch in parti, tra cui i "frammenti noachici" 54:7-55:2; 60; 65-69:25, senza attribuirli a un testo unitario precedente; lo Ewald (cit. in Schodde 1882, Sp. Intr. §3.21) parla di un "Libro di Noè" come parte di quello di Enoch, ma la più recente, e successiva al 128 a.C.

Il Charles sembra accettare l'esistenza materiale di un testo attribuito a Noè cui farebbe riferimento il Libro dei Giubilei: "*The Book of Noah*.—This book is referred to twice in our text, i.e. in x. 13, xxi. 10. Our author, moreover, has taken over bodily two considerable sections from it and incorporated them in vii. 20-39, x. 1-15. Thus the Book of Noah was written before 135-105 B.C."; v. *The Book of Jubilees*, intr. pag. LXXI. Ma la sua composizione sarebbe alquanto anteriore, perché il Charles credette d'aver dimostrato che la redazione dei *Giubilei* avesse a sua volta preceduto quella dell'Enoch Etiope (tesi ormai abbandonata a favore della relazione inversa): "Chapters vi.-xi. of the Ethiopic Enoch are clearly from the same source; for they make no reference to Enoch but bring forward Noah (x. 1), and treat of the sin of the angels that led to the flood, and of their temporal and eternal punishment. This section is compounded of the Semjaza and Azazel myths, and in its present composite form is already presupposed by Eth. Enoch lxxxviu.-lxxxix. 1. Hence in its present form it is earlier than 166 B.C. Chapters lx., lxv.-lxix. 25, cvi.-cvii, of the same work are also derived from the Book of Noah and probably xxxix. 1, 2\*, xli. 3-8, xliii.-xliv., liv. 7-lv. 2, lix., but not in their present form. [...] Thus it would appear that the Noah saga is older than the Enoch, and that the latter was built up in part on the debris of the former." *Ibid.*, LXXI-LXXII.

J.H. Charlesworth (*The Pseudepigrapha and Modern Research: New Edition with a Supplement*, 1981, pagg. 176-177) riassume nei seguenti termini la questione (riproduco senza le citazioni): "Durante I primi decenni del secondo secolo a.C., circolava uno *pseudepigraphon* contenente un considerevole materiale riguardante Noè. Questa tradizione non era solo orale, ma era stata messa per iscritto, dato che l'autore dei *Giubilei* e un'interpolazione nel *Testamento di Levi* 18:2 citano un 'Libro di Noè'. Quell'opera è ora perduta, eccetto gli estratti conservati in 1 Enoch 6:1-11:2, 54:7-55:2, 60:1-24, 65:1-69:25, 106:1-107:3, in Giubilei 7:20-39, 10:1-15, 20:7, 21:10, in 21 frammenti ritrovati nella grotta 1 di Qumrân e in due grandi frammenti trovati nella grotta 4 e non ancora pubblicati. Lo scritto sparì presto [dalla circolazione]; il nome di Noè non appare nelle numerose liste di libri apocrifi."

Secondo W. Baxter (2006), professore associato all'Heritage College and Seminary a Cambridge (Ontario), una varietà di tradizioni orali intorno a Noè, sviluppate a partire dai capp. 5-10 del Genesi, sarebbero confluite in uno scritto secondo uno schema del tipo *sorgente – tradizioni – testo* sul modello della composizione dei Vangeli.

Secondo M. Himmelfarb, prof. di Religione all'Università di Princeton, la varietà delle narrazioni su Noè implica l'esistenza di più di uno scritto a lui attribuito (Himmelfarb, 1994). Un Libro di Noè sarebbe stato una delle fonti del Libro dei Giubilei. La mancanza di citazione esplicita nelle liste dei testi apocrifi si spiegherebbe con la scarsa attenzione ad esso prestata da parte dei Cristiani. Tuttavia, a riprova che nell'antichità l'esistenza di un Libro di Noè fosse data per certa, vi sarebbe la citazione da parte di Giorgio Sincello di Giubilei 10:13; riferimento alquanto ambiguo secondo la stessa Himmelfarb, dato che Sincello lo propose come prova dell'illusorietà degli apocrifi, il che suggerisce che fosse considerato non autentico, frutto di fantasia.

In sintesi: l'esistenza stessa di un Libro di Noè come testo unitario è in discussione; alcuni (E. Stone, v. sopra) propendono per questa tesi, altri (D. Dimant, Università di Haifa) per la non esistenza, altri ancora (R. Steiner, Università della Pennsylvania) osservano che i riferimenti a un testo attribuito a Noè potrebbero alludere a sezioni di un libro o di un compendio e non a un libro separato. Per un'analisi approfondita delle posizioni assunte dagli studiosi sull'argomento, v. Tetteh, cit.

## Appendice 2

### Il Libro dei Giganti

È evidente come 1 Enoch contenga importanti tracce di altre tradizioni. Il *Libro dei Vigilanti* narra una storia monca dell'inizio e della fine: il proseguimento dovrebbe corrispondere a un *Libro dei Giganti* del quale ci son pervenuti diversi frammenti, e che c'interessa nella misura in cui vi hanno una parte gli arcangeli. Uno studio dettagliato dei frammenti venuti alla luce a Qumrân ed una parziale ricostruzione del testo sono esposti in J.T. Milik, *The Books of Enoch* 1976, pagg. 298 e segg. Ancor prima dei rinvenimenti di Qumrân, W.B. Henning ("The Book of the Giants" in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. XI, Part 1, 1943) aveva ricomposto frammenti redatti in medio-persiano, uiguro, sogdiano, oltre a riferimenti nelle lingue citate e in copto, partico, ecc., resti di un *Libro dei Giganti* composto in siriano dal profeta Mani (Persia, 216-277 d.C.), che avrebbe utilizzato una versione aramaica basata sul testo ebraico. Le fonti cui Mani avrebbe attinto sarebbero state il Libro di Enoch e un testo noto come *Γραφή τῶν Γιγάντων* (*Libro dei Giganti*) identificabile in un *Liber de Ogia nomine gigante qui post diluvium cum dracone ab hereticis pugnassee perhibetur* nominato come apocrifo ed eretico, nel Decreto di papa Gelasio I (492-6). Il "dragone" sarebbe Leviatan, e *Ogias* è variante di *Ohya*, il nome siriano di questo gigante. Dato che l'idea per cui il male possa aver avuto origine dal Sommo Bene è in conflitto con la teologia manichea, gli angeli che peccarono sono per lo più chiamati "demoni". Costoro, in numero di duecento, riuscirono a fuggire dal cielo, nel quale erano stati imprigionati sin dall'inizio. Ma non sappiamo cosa Mani possa aver introdotto o modificato nel testo originario.

1. *Frammenti precedenti le scoperte di Qumrân*. Faccio riferimento alle ricerche di W.B. Henning, op. cit.

Nel redigere la propria versione del Libro dei Giganti, Mani non avrebbe fatto uso di fonti iraniche. Il testo conserva l'idea del Genesi, secondo il quale i Giganti (i *Nefilim*) erano già sulla terra quando vi giunsero i *Grigori* (Εγγήγοροι, i *Vigilanti*), ma per un fraintendimento li chiama "animali". Il termine usato per "Giganti" è *Gibbôrîm*, in greco γίγαντες.

Il libro fu redatto in almeno sei o sette lingue: dall'originale siriano sarebbero derivate le versioni greca e medio-persiana, da quest'ultima quella sogdiana e da questa la versione uigura. Dal testo medio-persiano sarebbe derivata anche quella araba, e sarebbe esistita una versione copta.

I protagonisti sono due Giganti entrambi figli di *Šhmyz'd*, ovvero Semyaza, o anche Šemihazai, di nome Ohya e Ahya (*Sâm* e *Narîmân*, nella versione medio-persiana; *S'hm* e *Pât-Sâhm* in sogdiano). Il libro narra la contesa di *Ohya - Sâm* con il gigante *Mâhawai*, anch'esso figlio di un "vigilante", e il suo combattimento contro il mostro Leviatan. Il materiale è molto frammentato, e non sempre si coglie il senso di un passo.

Nel frammento da un *Commentario sul libro di Mani* in lingua partica si trova: "Ecco la storia del *Grande Fuoco*: come il Fuoco, con la potenza per l'ira divina, divora questo mondo (intendo: *divora gli esseri di questo mondo*) e ne gode (ovvero, *gode nel divorare ecc.*); nello stesso modo in cui questo fuoco che è nel corpo ingoia il fuoco esterno che è nei frutti e nel cibo, e ne gode. Ancora, come nella storia in cui due fratelli che avevano trovato un tesoro, e [uno spirito?] li spinge a trafiggersi l'un l'altro, così che [entrambi] morirono; come Ohya e Lewyâtîn (Leviatan), che Raffaele [spinse a] trafiggersi a vicenda [...]" Ho cercato di rendere il senso di una frase tradotta in inglese ("and Raphael lacerated each other") in modo non chiaro. Potrebbe anche essere che prima Ohya uccida Leviatan, e poi Raffaele Ohya, e allo stesso modo andrebbe intesa la frase precedente (così Henning); ma il significato si trova in 1 Enoch 10:12, dove Dio stesso preannuncia a Michele la sorte dei figli dei Vigilanti perché la comunichi a Semyâzâ: "Quando tutti i loro figli *si uccideranno l'un l'altro*" ecc. per cui Raffaele personifica lo spirito della sentenza divina. Ma Leviatan non è veramente un gigante; è stato assimilato ai Giganti nel racconto? O si tratta di una narrativa un po' differente da quella presentata in 1 Enoch? Nel (presunto) *Libro di Noè* menzionato nel *Libro di Asaph*, un trattato di argomento magico-medico ebraico medioevale, Dio esaudisce le preghiere di Noè inviando Raffaele contro gli spiriti dei Giganti, che perseguitano i figli di Noè; ma qui si dice che li

imprigiona, salvo uno su dieci. In 1 Enoch, è ancora Raffaele a legare Azâzêl mani e piedi. Il Libro di Asaph vede negli spiriti dei Giganti la causa dei mali degli uomini e in Raffaele una sorta di guaritore.

Vi sono alcune citazioni dei “quattro angeli”.

1. In un frammento in sogdiano troviamo: “I quattro angeli con i duecento [demoni]...” alludendo, sembra, a una battaglia degli angeli del cielo contro quelli scesi dal cielo; ed “essi (i ‘quattro angeli’, ovvero arcangeli) presero e imprigionarono tutti gli aiutanti (intendo, coloro che aiutarono i ‘demoni’) che c’erano nei cieli (sembra che i demoni scesi sulla terra avessero alleati in cielo, che furono catturati dagli angeli fedeli a Dio). E gli angeli stessi (qui non si precisa se fossero i quattro arcangeli) discesero dal cielo sulla terra. E quando i duecento demoni videro quegli angeli, essi furono colti da gran timore e assai turbati.”; cfr. 1 Enoch 1:4 e segg.: “[...] ed Egli apparirà con le sue schiere [di angeli], ed apparirà forte del suo potere nel cielo. E tutti saranno colti da timore, e i Vigilanti tremeranno, e paura e gran tremore s’impadronirà di loro fino ai confini della terra.” È abbastanza chiaro che il brano tratto da 1 Enoch si riferisca alla futura venuta del Signore, per il gran Giudizio, trasponendo in un tempo a venire ciò che nel Libro dei Giganti sembra appartenere a un lontano passato, in modo che un brano estratto da una narrazione già stabilita sia stato trasposto all’inizio di 1 Enoch, separandolo dal senso originario. Ed ancora, 13:3: “Allora io (Enoch) venni e parlai loro tutti insieme, ed essi (Azâzêl e compagni) erano tutti presi da timore; paura e tremore li afferravano.” Ma s’era già detto, poco prima, che Raffaele aveva già legato Azâzêl su ordine di Dio; v. sotto, a proposito degli ordini ricevuti dai quattro angeli, di incatenare i demoni, gli *Egrêgoroi*. È però difficile stabilire se veramente il racconto del libro di Mani si basi su un testo da cui i passi di 1 Enoch derivino perdendo in parte la coerenza del testo originario, o se Mani stesso non abbia elaborato un testo più coerente partendo dal materiale di 1 Enoch e cercando di ricostruire il racconto originario; egli comunque utilizzò anche un’altra fonte, appunto quella già nota come *Libro dei Giganti*.

Il medesimo frammento prosegue: “Essi assunsero la forma di uomini e si nascosero. Subito gli angeli separarono con la forza gli uomini dai demoni [...] i Giganti [...] nati da loro, essi (gli angeli) con la forza li separarono dai demoni. Segue una strana leggenda, apparentemente avulsa dal tema del peccato degli angeli e degli uomini: “Ed essi (gli angeli) condussero una metà di costoro (i Giganti, si direbbe; ma dal seguito non lo si può stabilire) verso Est, e l’altra metà verso Ovest, verso [le regioni ai] piedi dei monti *Sumeru*, nelle trentadue città che lo Spirito Vivente aveva preparato per loro fin dall’inizio.” L’impressione è che in questo passo confluiscono idee provenienti da tradizioni eterogenee. “E uno chiama [quel posto] *Aryân-waižan*” ecc.; i Manichei avrebbero identificato “*Sumeru*” o *Meru* e “*Aryân-waižan*” con i luoghi su cui regnò *Wishâtasp* ovvero Istaspe (VI sec. a.C.), figura storica padre di Dario I, e i testi del Khotan (un regno buddhista stabilitosi durante il primo millennio d.C. nel bacino del Tarim, Xinjiang sud-occidentale) riportano che i buddhisti identificavano il Monte Meru con il picco di Harâ, l’*Harâ Berezaiti* della geografia avestica. “Harâ” può significare “Guardiano” ovvero “Vigilante”. Potrebbe essere la catena dell’Alborz, a Sud del Caspio; o l’Elbrus nel Caucaso, ecc. È chiaro che si tratta di apporti di origine locale, assai posteriori alla leggenda originaria.

Il frammento continua: “E quegli uomini erano [stati istruiti? Come in 1 Enoch?] nelle prime arti e mestieri... essi fecero... gli angeli... e ai demoni... essi vennero a battaglia. E quei duecento demoni ingaggiarono una dura battaglia con...” Qui, lo Henning inserisce come suggerimento a completare la frase, “i quattro angeli”, ma potrebbe essere “gli angeli”. La composizione del frammento fa pensare che si riferisca alla battaglia in cielo narrata nell’Apocalisse di Giovanni e la presupponga, e non viceversa. In tutto questo frammento sogdiano non c’è nulla che possa riferirsi a un testo precedente 1 Enoch, salvo forse al più qualche cenno.

2. In una citazione in copto, troviamo: “Per quanto riguarda la malizia e la ribellione che erano insorte nei Vigilanti del Gran Re d’Onore, cioè gli *Egrêgoroi* che dai cieli erano discesi sulla terra, per quanto li riguarda, i quattro angeli riceverono i loro ordini: essi incatenarono per l’eternità gli *Egrêgoroi* nella prigione dell’oscurità, i loro figli sulla terra (i Giganti) vennero distrutti.” Anche in questo passo non c’è nulla che non sia detto in 1 Enoch.

3. In un frammento molto lacunoso in medio-persiano, si legge “molti...furono uccisi, quattrocentomila Giusti... con fuoco, nafta, e zolfo... E gli angeli coprirono (o nascosero) Enoch.” Sembra si alluda ad una persecuzione contro i Giusti,

dove gli angeli intervengono per proteggere Enoch, e che richiama le malefatte dei Giganti; qui abbiamo qualche elemento non esplicito in 1 Enoch. "...e li distrussero. Essi (i demoni) scelsero belle (donne) e chiesero... loro in matrimonio..."; si direbbe che il disordine sulla terra abbia preceduto le unioni con le donne.

4. In un altro frammento dello stesso codice medio-persiano vi è una brevissima menzione degli angeli. "Agli angeli...dal cielo", inserita in un brano molto lacunoso, preceduto da riferimenti alle uccisioni reciproche tra Giganti ("Subito i Giganti cominciarono a uccidersi l'un l'altro...e le *creature*, pure, cominciarono a uccidersi tra di loro. [...]").

Non vi sono altre menzioni degli angeli nei frammenti pubblicati da Henning, e nulla prova che la loro comparsa nel libro di Mani non derivi da 1 Enoch, salvo il riferimento citato a Raffaele, Ohya e il Leviatan. Ma questo potrebbe anche esser solo una commistione di elementi tratti da tradizioni diverse, realizzata ben dopo 1 Enoch. Per quel che emerge da questi frammenti, la connessione tra la leggenda dei Giganti e le imprese degli angeli in 1 Enoch potrebbe essere una sintesi completamente realizzata da Mani.

2. *Frammenti da Qumrân*. Faccio riferimento a J.T. Milik, "The Book of Giants" in *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, 1976, pagg. 298 – 339.

È quasi impossibile ricostruire il contenuto del libro, anche unendo queste parti con quanto rimane del libro di Mani; si possono riconoscere alcuni punti:

1. Sui Giganti e sui Vigilanti, loro padri, è sospesa la sentenza di distruzione emanata contro di loro da Dio; hanno avvisaglia di ciò dai sogni di 'Ahya e 'Ohyah (nella traslitterazione del Milik) che si rivolgono a Šemiḥazah, loro padre e capo degli angeli scesi sulla terra, il quale li manda all'assemblea dei Giganti, loro compagni, e dei Neffîm. Nel suo sogno 'Ahya vede campi irrigati e alberi che crescono, ma acqua e fuoco distruggeranno il giardino terrestre; i Giganti inquieti decidono di chiederne il significato ad Enoch. Anche 'Ohyah rivela il suo sogno: ha visto l'Imperatore del cielo scendere sulla terra (1 Enoch 1:4) per presiedere al Giudizio. Uno di loro, *Mahawai* (figlio di Baraq'el, uno degli angeli citati in 1 Enoch), "s'alzò in aria come un turbine, e volò aiutandosi con le mani come un'aquila" e, visto Enoch, gli descrive il sogno chiedendone la spiegazione.

2. I "Giganti" non sembrano quelli del mito greco e romano; Mahawai ha qualcosa dei *jinn* del deserto e delle creature volanti. "Mahawai ha caratteristiche che lo rendono simile a un uccello, e anche Ohyah e Hahyah potrebbero esser stati uomini-uccello [...] Un gigante e un sapiente secondo la descrizione di Berosso, di nome Oannes, era parte uomo, parte pesce, ed ittior morfi erano anche i suoi sei successori. Erano metà uomo, metà pesce i saggi antidiluviani che nella letteratura sumera e babilonese sorsero dal mare e insegnarono agli uomini." Anche Azâzêl è rappresentato mezzo caprone e mezzo uomo; v. Milik, op. cit., pag. 313.

3. Enoch, che vive in un paradiso situato nell'estremo oriente oltre il mondo abitato, spiega il significato del sogno: i duecento alberi sono i duecento Vigilanti scesi sulla terra; egli, nella sua qualità di scriba celeste, indirizza due lettere (nella forma di due tavolette) ai Giganti, la prima delle quali è quella di cui parla 1 Enoch 14:1; nella seconda si dice: "Ti sia reso noto (a Šemiḥazah) che... e le tue opere e quelle delle tue mogli [e dei tuoi compagni?] hanno contaminato loro stessi [e i loro] figli e le mogli [dei loro figli] per via della loro prostituzione sulla terra. [...] E [la terra] ti accusa, e le opere dei tuoi figli pure, della contaminazione con cui l'hai corrotta. [...] fino alla venuta di Raffaele." Avrò luogo una distruzione totale. "Per voi sarà il peggio. E ora, sciogliete i lacci che vi legano [...] e cominciate a pregare." Questa seconda lettera afferma che i Vigilanti e i Giganti sono già stati imprigionati.

4. Il racconto è conforme a quello di 1 Enoch, nell'assegnare a Raffaele un compito, probabilmente quello di purificare la terra dalla contaminazione (1 Enoch 10:7) dopo aver imprigionato Azâzêl nell'oscurità fino alla sua distruzione, il giorno del Giudizio. Invece, in 1 Enoch 10:9 il compito di distruggere i *figli dei fornicatori* e i *figli dei Vigilanti* è assegnato a Gabriele. Le azioni comandate a Raffaele – legare e guarire – riflettono il doppio senso del verbo *rafa'*, che appare anche nei poemi di Ugarit (città antichissima situata sulla costa del Mediterraneo, poco a N dell'attuale Latakia, nel massimo splendore dal XVI al XIII sec. a.C.) aventi per soggetto i *Refa'im* (Milik, pag. 316), forse dei al seguito di Baal, in seguito identificati nelle anime dei morti. Essi compaiono anche nella Bibbia in molti passi e sarebbero una stirpe di Giganti, o

comunque genti d'una grandezza fuori dal comune; di Og, re di Basan, si dice in Deut. 3:11: "Perché Og, re di Basan, era rimasto l'unico superstite dei Refa'im. Ecco, il suo letto, un letto di ferro, non è forse a Rabba degli Ammoniti? È lungo nove cubiti secondo il cubito di un uomo." Il passo è suggestivo, anche perché fonti tarde identificarono *Ogias*, ovvero Ohya, proprio in re Og (Henning, cit.).

5. Per quanto riguarda gli arcangeli, la narrazione – assai lacunosa – offerta dai frammenti di Qumrân non sembra fornire ulteriori spunti rispetto a quanto detto in 1 Enoch. L'unico arcangelo il cui nome ci è tramandato dai frammenti del libro di Mani e da quelli di Qumrân è quello di Raffaele.

Considerando l'unione delle due fonti pervenuteci a prescindere da scritti posteriori, una delle due occorrenze – la lotta di Ohya con Leviatan – non ha riscontro in 1 Enoch; l'altra – l'allusione alla venuta di Raffaele – potrebbe averlo; non vi sono citati per nome altri arcangeli; la vicenda è una storia terrena, e Giganti e Vigilanti sembrano – specie nei frammenti di Qumrân – comunicare piuttosto con Enoch, loro intermediario con Dio. In tutti i frammenti del Libro di Mani, i *quattro angeli* sono citati due volte, in un frammento sogdiano e in una citazione da un codice copto. Lo Henning osserva che i Manichei tenevano in grande onore i quattro arcangeli, e li invocavano nelle loro preghiere; anche il Milik è propenso a considerare il Libro dei Giganti una fonte essenziale della loro venerazione: p.es. la tradizione manichea avrebbe conservato la forma *Šar'el* del nome del quarto arcangelo traendola da quello.

L'importanza del Libro dei Giganti sta piuttosto nei fili che lo collegano ai miti del Vicino Oriente, che possono testimoniare dell'antichità delle vicende in esso narrate e dei loro protagonisti. La leggenda ebraica è immersa in un insieme assai più vasto, v. Milik, op. cit., pag. 313. In particolare, è degna d'attenzione l'affinità tra Raffaele e i *Refa'im*, (Milik, pag. 174), i quali forse erano semidei o anche spiriti dei defunti nel culto praticato in Ugarit, che potevano essere invocati a beneficio dei viventi. Il significato del termine non è chiaro, essendovi diverse etimologie; potrebbe essere "guaritori", ma alcuni passi della Bibbia collegano i *Refa'im* alla Še'òl e agli spiriti dei defunti; p.es. in Is 14:9, *Refa'im* è generalmente tradotto "spiriti dei morti". Questo nome designa anche esseri di statura e forza sovrumana, dato che nella versione dei Settanta è reso con γίγαντες in Gs 12:4 a proposito del re Og (v. sopra), così come in Gs 13:12, e in 2 Re 21:11; altrove, sempre i Settanta traducono con "titani". Forse, quest'uso del termine è dovuto al fatto che i Giganti o i Titani erano vissuti in epoche lontane, e allora non erano più, o meglio eran scesi nella Še'òl. Ma l'interpretazione di ciò che la Scrittura e le tradizioni dicono sui Giganti e sui "Figli di Dio" (*B'nê ha-Elohîm*) è tuttora oggetto d'indagine; un'ampia discussione sul significato dei termini *nefilim*, *refa'im* ecc. è in M. Delcor, *Studi sull'apocalittica*, Paideia 1987, pagg. 89-98.

In 1 En 22:3 e segg., Raffaele mostra ad Enoch i posti in cui vengono raccolte le anime dei morti, tutte le anime dei figli degli uomini fino al giorno del loro giudizio ecc. In 20:3 era stato stabilito che Raffaele è l'angelo *degli spiriti degli uomini*; evidentemente questa funzione si estende anche a quelli dei defunti, o piuttosto designa proprio questi in particolare. Si tenga presente che la posizione di Raffaele rispetto ai punti cardinali è l'Ovest, se Michele corrisponde al Sud e Gabriele al Nord, e che l'Ovest è la direzione del tramonto e il luogo dei morti nella religione egizia. La sua funzione di guaritore è proclamata in 40:9, quando con gli altri tre arcangeli circonda il trono di Dio.

## IV. MICHELE NEL SECONDO LIBRO DI ENOCH

### 1. Breve introduzione a 2 Enoch

Il *Secondo Libro di Enoch*, noto anche come “Enoch slavonico”, “Apocalisse slavonica di Enoch”, o “Libro dei Segreti di Enoch”, è probabilmente la traduzione in lingua paleoslava di un testo greco di cui non ci è pervenuto l’originale, e fu composto in un tempo variabile secondo le varie interpretazioni dall’epoca pre-cristiana al medioevo.<sup>145</sup> Il contenuto spazia su una vasta varietà di aspetti: profezie, destino dell’uomo dopo la morte, angelologia, astronomia, insegnamenti morali ecc. Il cuore del testo segue al racconto dell’ascensione di Enoch attraverso i cieli, per giungere infine alla presenza dello stesso Signore (“Io vidi il Signore” in 22:1 della recensione “A”; “Io vidi l’aspetto del volto del Signore” in 22:1 della recensione “J”) ed essere accolto tra gli angeli mediante una consacrazione da parte di Michele, e consiste nella rivelazione che Dio stesso concede ad Enoch, dal cap. 24 al 35 compresi, secondo la numerazione dell’Andersen; ma questa rivelazione è fatta direttamente da Dio senza intermediari e verosimilmente riempie un vuoto in 1 Enoch, là dove, nel cap. 71, si affermava che il veggente poté accedere ai massimi segreti, intorno ai quali nulla però veniva detto. Ad Enoch fu concesso, su chiamata del Signore, di vedere il Suo regno dallo splendore accecante, gli angeli suoi servitori, i gradi e l’organizzazione degli eserciti celesti, il canto del corteo dei cherubini.<sup>146</sup> Nei primi 68 capitoli si narra l’ascensione di Enoch fino a Dio e il suo ritorno sulla terra. Gli ultimi quattro capitoli dal 69 al 73 si riferiscono alle vicende del figlio, Matusalemme, e del bisnipote Nir, fratello di Noè e sono una parte a sé stante terminante con il racconto della nascita e del trasporto nell’Eden di Melchisedec, sacerdote dell’Altissimo, figura misteriosa che nella Bibbia canonica incontra Abramo<sup>147</sup> ed è sacerdote per sempre secondo la stessa parola del Signore.<sup>148</sup>

“Enoch nacque il sesto giorno del mese Sîwan,<sup>149</sup> ed egli visse 365 anni. Egli fu tratto in cielo il primo giorno del mese Nîsan, ed egli rimase in cielo per 60 giorni, mettendo per iscritto tutte le sue osservazioni su tutte le creature che il Signore aveva creato. Ed egli scrisse 366 libri e li consegnò ai suoi figli. Ed egli rimase sulla terra

---

<sup>145</sup> V. l’Introduzione a 2 Enoch di F.I. Andersen in *The Old Testament Pseudepigrapha* a cura di J.H. Charlesworth, vol. 1, 1983. Vi sono diverse recensioni dell’Enoch slavonico, di diversa lunghezza; salvo diverso avviso, mi sono riferito alla traduzione inglese fatta dallo stesso Andersen del codice ‘J’ o recensione lunga, piuttosto che alla recensione breve ‘A’. Delle due, la ‘J’ dovrebbe essere la più recente.

<sup>146</sup> 2 Enoch sembra una revisione di 1 Enoch, dal quale differisce *in primis* per la rimozione di intere parti: il *Libro dei Sogni*, la *Lettera* e quasi tutto il contenuto dei *Vigilanti*, salvo un richiamo testualmente pressoché identico alla discesa dei duecento angeli dal cielo e i cenni agli angeli caduti, nel secondo e nel quinto cielo. Rispetto alle *Parabole* si nota una maggior precisione nella definizione delle gerarchie angeliche e della successione dei cieli, rafforzando l’impressione di un “moto ascensionale” che conduce Enoch al punto più alto, davanti a Dio. Qui si attua la sua trasformazione in un angelo, mentre in 1 Enoch l’ascensione culmina nell’identificazione con il Figlio dell’Uomo. Sotto quest’aspetto 2 Enoch è una premessa a 3 Enoch, dal quale però differisce per molti motivi. Lo distingue la parte finale sulla discendenza sacerdotale di Enoch (Matusalemme, Nir e Melchisedec), mancante negli altri due libri. Benché sia assai più unitaria e internamente coerente rispetto a 1 Enoch, anche la recensione slavonica manifesta una pluralità di componenti. L’astrologia è disgiunta dal resto, come in 1 Enoch; la lunga parte riservata a Matusalemme, un ampliamento o piuttosto completamento di una sezione analoga in 1 Enoch, sembra quasi essere una parte a sé avente per tema il sacerdozio; la misteriosa parte finale appare indipendente e forse rappresenta un frammento di una tradizione su Melchisedec originariamente più estesa.

<sup>147</sup> Gen 14:17-20.

<sup>148</sup> Sal 110:4.

<sup>149</sup> Rispetto al calendario gregoriano copre la seconda metà di maggio e la prima metà di giugno. Il giorno 6 la Tôràh fu data a Mosè sul Monte Sinai, e in ricordo di ciò si celebra la festa di *Šavû’ôth* che cade il cinquantesimo giorno dopo il primo giorno della Pasqua. Il passo stabilisce che l’autorità della rivelazione enochica è (almeno) pari a quella mosaica.

per 30 giorni, parlando con loro. E quando fu di nuovo rapito in cielo, precisamente nello stesso giorno 6 Sîwan in cui era nato, ed esattamente alla stessa ora.”<sup>150</sup>

L’Arcangelo Michele è citato in 22:6, dove l’*arcistratega* del Signore solleva Enoch e lo porta di fronte al volto del Signore; in 22:8-9, dove Dio gli comanda di “estrarre” Enoch dalla sua veste terrena; in 33:10, dove Dio afferma che darà ad Enoch come intercessore Michele, il Suo *arcistratega*, per via degli scritti che redasse di propria mano e di quelli dei suoi padri; in 71:28, Michele sarà inviato da Dio a prendere il figlio di Nir, cioè Melchisedec, per portarlo nel Paradiso di Eden e sottrarlo al Diluvio; e, di seguito, nel cap. 72, in una parte unitaria dove svolge il compito affidatogli, e (nella recensione ‘J’) rivela a Nir che sorgerà un altro Melchisedec, sacerdote e re della città di Salem.

Questo è il sunto della sua visione fino alla comparsa dell’Arcangelo Michele: “Io vissi 365 anni. Nel giorno stabilito, mentre dormivo, il mio cuore andò in sofferenza, e mi apparvero due uomini dall’aspetto imponente, che mi dissero: ‘Non temere, Iddio stesso ci inviò a te. Tu salirai con noi in cielo oggi stesso. Di’ ai tuoi figli ciò che debbono fare durante la tua assenza.’ “ Enoch raccomanda ai figli di non distogliere lo sguardo dal Signore e di attenersi ai suoi comandamenti; quindi gli angeli lo portano al primo cielo, poi al secondo e al terzo, dove si trova il Paradiso, preparato per i giusti, che Enoch vede e descrive nel cap. 8: “E il Paradiso è al confine tra ciò che è corruttibile e ciò che è incorruttibile.”<sup>151</sup> Ma ad Enoch viene mostrato anche il luogo cui sono destinati i malvagi di ogni sorta, nelle regioni del Nord. Poi, sempre salendo, contempla il quarto cielo, quello del Sole e della Luna, e gli spiriti solari, poi il quinto, dove risiedono i *Grigori* <sup>152</sup> ovvero i Vigilanti, sempre muti e tristi perché i loro compagni confinati nell’oscurità del secondo cielo voltarono le spalle al Signore con il loro principe *Satanail*,<sup>153</sup> poi il sesto dove sono gli arcangeli dal viso più radioso del Sole, che sono posti al di sopra degli angeli e che armonizzano tutto il creato, sulla terra e nei cieli. Giunge infine al settimo nel cap. 20: “E io vidi in quel luogo una luce intensissima e le schiere ardenti dei grandi arcangeli e le forze incorporee e le Dominazioni e le Virtù<sup>154</sup> e le Potestà, i Cherubini, i Serafini, e i Troni dai molti occhi.”<sup>155</sup> Giunto alla sommità del settimo cielo, gli appare l’arcangelo Gabriele, che gli dice: “Fatti coraggio, Enoch! Sta’ su, vieni con me e sta’ ritto di fronte al volto del Signore per sempre.” Nella versione lunga (J), salirà poi rapidamente al decimo; in quella breve, il cielo più alto è il settimo.

---

<sup>150</sup> 2 En 68:1-3, rec. J, dalla versione inglese di F.I. Andersen, cit.

<sup>151</sup> Nella tradizione mistica giudaica il Paradiso è posto talora nel cielo, talaltra in terra. Il terzo cielo è la sede del Paradiso anche nell’Apocalisse di Paolo.

<sup>152</sup> Gr. Γρήγοροι, plur. di γρήγορος, “vegliante”.

<sup>153</sup> Ovvero Semyaza, come è chiamato in 1 Enoch.

<sup>154</sup> La traduzione inglese dice “the origins”.

<sup>155</sup> Le gerarchie angeliche sono quelle dell’angelologia cristiana secondo la classificazione di Dionigi l’Areopagita, I sec. d.C.

## 2. La metamorfosi di Enoch

Nel decimo cielo<sup>156</sup> Enoch giunge al cospetto di Dio (cap. 22): “Vidi il volto del Signore, come ferro incandescente estratto dal fuoco, spargente scintille [...] ma il volto del Signore è indescrivibile, insieme supremamente mirabile e spaventevole. Chi sono io per dare una descrizione dell’incomprensibile essere del Signore? [...] E caddi come morto e resi omaggio al Signore.<sup>157</sup> E il Signore mi rivolse la parola con la Sua bocca [...] “Alzati, e rimani di fronte al mio volto per sempre.”<sup>158</sup> E Michele, l’*arcistratega* ovvero comandante supremo del Signore,<sup>159</sup> mi sollevò e mi portò di fronte al volto del Signore. E il Signore disse agli angeli che lo servivano: ‘Che Enoch si unisca [a noi] e rimanga di fronte al mio volto per sempre!’ E il Signore disse a Michele, ‘Va’, e tira fuori Enoch dalla sua veste terrena. E unguilo con il mio olio delizioso, e mettilo nelle vesti della mia gloria’. E così fece Michele, proprio come il Signore gli aveva detto. [...] E io mi guardai, ed ero diventato come uno dei Suoi [angeli] gloriosi, e non si vedeva alcuna differenza.”

L’unzione di Enoch rimanda ad Is 1:1 e segg.: “Lo spirito del Signore Dio è su di me perché il Signore mi ha consacrato con l’unzione”; “mi ha mandato a portare il lieto annunzio ai miseri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati [...] a promulgare l’anno di misericordia del Signore, un giorno di vendetta per il nostro Dio, [...mi ha mandato] per dare loro una corona invece della cenere, olio di letizia invece dell’abito da lutto...”; più avanti, in Is 61:6, “Voi sarete chiamati sacerdoti del Signore, ministri del nostro Dio sarete detti”. Con questo atto Enoch è consacrato profeta e sacerdote, e il crisma a lui dato come lo fu a Isaia conferisce dignità sacerdotale ai suoi discendenti. In Isaia si tratta però di discendenti spirituali, in 2 Enoch di sacerdoti cui spetta eseguire sacrifici. Nel cap. 22 Michele svolge l’ufficio di sacerdote celeste, che nella tradizione ebraica compete anche a Melchisedec.

La tradizione di Enoch sembra svolgersi in parallelo e in alternativa a quella della Bibbia canonica pur incrociandosi con quella. L’impressione tuttavia è che l’ufficio destinato ai “consacrati” in Isaia sia di più ampio respiro e significato rispetto a quanto traspare in 2 Enoch. Questo testo riserva così ampio spazio agli scenari celesti, alle visioni del Signore e soprattutto all’*angelificazione*, da far pensare che descriva le fasi di uno sviluppo spirituale riservato a un singolo, un illuminato “eletto” dal Signore; ma negli ultimi capitoli, la consacrazione del veggente è il punto di partenza di una successione di sacerdoti culminante in Melchisedec, una storia

---

<sup>156</sup> Il suo nome è ‘Aravôth; in 3 Enoch, è il settimo cielo, come anche nella recensione ‘A’ e nella letteratura rabbinica, salvo appunto la recensione lunga di 2 Enoch. Secondo Rêš Laqîš (*Hag.* 12b) vi sono sette firmamenti, in ordine ascendente: Wîlôn, Raqîa’, Šeḥaqîm, Zevûl, Ma’ôn, Makhôn, ‘Aravôth. In questo sistema Michele ridiede ed esercita le sue funzioni di “gran sacerdote” in Zevûl, dove sono la Gerusalemme celeste, il Tempio celeste e l’altare celeste. 2 e 3 Enoch s’accordano con il *Seder Gan ‘Eden* e la letteratura cabalistica, secondo cui Michele risiede in ‘Aravôth; v. J. Jacobs et al., “Michael” in *Jewish Encyclopedia* 1901-6.

<sup>157</sup> In 2 En Dio è nominato “Signore” in quasi tutte le occorrenze.

<sup>158</sup> “Per la sua fede Enoch fu trasportato via, in modo da non vedere la morte”, così S. Paolo nella sua lettera agli Ebrei, 11:5.

<sup>159</sup> “Archistratig” nel testo in paleoslavo. Questo titolo, lett. “Comandante in capo”, gli è conferito in molti apocrifi e gli è attribuito anche nella Chiesa Ortodossa; in quella Cattolica, corrisponde a “Principe delle Milizie Celesti”. Le sue funzioni militari sono attestate già nei *Rotoli della Guerra*, tra i manoscritti di Qumrân. I rabbini riconoscevano Michele nell’angelo apparso a Giosuè nell’imminenza della battaglia per la conquista di Gerico.

parallela ma diversa da quella del cap. 106 di 1 Enoch,<sup>160</sup> che era centrata sulla nascita di Noè.

Il cap. 22 assegna a Michele il grado di angelo supremo; infatti lui stesso, e non Gabriele, porta Enoch proprio di fronte a Dio e soprattutto, quale sommo sacerdote celeste, lo consacra. La funzione sacerdotale di Michele è attestata in altri punti della tradizione ebraica; p.es. nella *Storia della cattività in Babilonia*, uno pseudepi-grafo del profeta Geremia, dove il consacrato è Nabucodonosor. È chiaro che in questo passo – e in tutto il libro – la via mistica è quella indicata per conseguire la trasformazione dell'uomo, restituendogli la sua natura angelica originaria (qui 2 Enoch si collega a 1 En 69:11: “Perché gli esseri umani furono creati se non per essere come angeli...”), per cui 2 Enoch sembra sostituire alla figura del Messia come regnante terreno un ideale di rigenerazione interiore. Questo fine non riesce ad emergere chiaramente in 1 Enoch – ammesso che vi fosse adombrato già in origine – perché vi è mescolato indissolubilmente con istanze di rinnovamento universale sul piano terreno; ecco che, appunto, bisogna “estrarre Enoch dalla sua veste terrena”, frase suscettibile di due interpretazioni: la prima, per cui il regno celeste è accessibile individualmente – così sembra affermare il testo – attraverso uno sviluppo interiore, che culmina in una trasformazione della propria natura, descritta come un’*estrazione* dal rivestimento terreno; la seconda, per cui bisogna comprendere che il significato della rivelazione di Enoch va liberato dalle incrostazioni politiche e dalla pretesa di instaurare un regno messianico con la forza. Non è detto che tale indicazione presupponga le catastrofi prodotte dalle guerre giudaiche contro i romani. Quest’immagine rimanda ad un’idea di purificazione e liberazione da impedimenti mondani e richiama l’idea attribuita ai pitagorici, per cui il corpo (σῶμα) è il carcere (σῆμα) dell’anima, trasposta nel contesto dell’ebraismo.<sup>161</sup> Michele opera come l’agente spirituale di questa trasformazione, quasi a rappresentarne il passaggio decisivo, l’abbandono della veste terrena. La guida degli apocalittici, o se vogliamo il loro spirito protettore, ridiventa la guida ai misteri di Dio come già era nel cap. 71 di 1 Enoch. L’aspetto “misericordioso” di Michele viene trasfigurato nell’idea che la realizzazione della natura celeste dell’uomo è resa possibile da una scelta o concessione di Dio stesso.

Una diversa interpretazione, rispetto alla quale il racconto della metamorfosi è il punto di partenza, si basa sugli sviluppi del tema sacrale, sacerdotale, degli ultimi capitoli.<sup>162</sup> Operando come sacerdote celeste e consacrando Enoch, Michele ne fa il capostipite di una linea sacerdotale alla quale appartengono i patriarchi sacerdoti di cui si narrerà poco dopo, tra i quali Matusalemme figlio di Enoch è il primo. Il seguito del libro approfondirà questo tema, al punto da suggerire l’idea che gli ultimi capitoli della rivelazione slavonica di Enoch

---

<sup>160</sup> La metamorfosi di Enoch nella recensione slavonica è la fase intermedia di uno sviluppo che ha il suo completamento nell’Enoch ebraico. “In 2 Enoch the idea of Enoch’s transformation into a high Celestial Being plays an important part [...]. This idea has, however, not yet advanced as far as in 3 Enoch. Thus, Enoch, as a high archangel, still is in rank below MIKAEL, and has his place on the left hand of the Most High. It is evident that at the time of writing of 2 Enoch, the idea of Enoch as the ruler over all the angels and the vicegerent of the Holy One, had never as yet been put forth. With this coheres that there is in 2 Enoch no trace of the identification of Enoch with Metatron, one of the central features of 3 Enoch, nor of Enoch as enthroned, although 2 Enoch knows of an angelic order called THRONES (ch. 20:1).” H. Odeberg, *3 Enoch: or The Hebrew Book of Enoch* 1928.

“All’origine di questa trasfigurazione mistica, che rappresenta il momento culminante di un lungo processo di rielaborazione della leggenda di Enoch, si collocano con ogni probabilità due motivi già presenti in tradizioni enochiche anteriori: l’esaltazione di Enoch come figura messianica nell’ultimo capitolo del Libro delle parabole, e soprattutto il suggestivo racconto della sua trasmutazione angelica nell’Enoch slavo.” C. Tretti, *Enoch e la sapienza celeste* 2007, pag. 57.

<sup>161</sup> Questo racconto sembra in contrasto con le credenze degli antichi abitanti della Mesopotamia, per i quali era impossibile che un essere umano fosse stabilmente ammesso tra le divinità; v. F.I. Andersen, op. cit., nota ‘j’ di pag. 138.

<sup>162</sup> Enoch ha tratti in comune con il decimo e soprattutto il settimo dei dieci re antidiluviani nominati dal sacerdote caldeo Berosso, nella sua *Storia di Babilonia* e in documenti d’origine sumera; il settimo re sumerico sarebbe stato il fondatore di una corporazione di sacerdoti. Vedi C. Tretti, op. cit., pagg. 73-74.

fossero il fondamento di un movimento, o almeno di un'ideologia, mirante alla ricostituzione del regno d'Israele su base sacerdotale, sviluppatasi in ambiente sacerdotale o affine, o relativa alla questione della legittima linea di successione dei sommi sacerdoti.<sup>163</sup> L'ipotesi di una connessione dell'ultima parte di 2 Enoch con le vicende del sacerdozio o con le idee sostenute dall'ambiente sacerdotale assume maggiore plausibilità, se collochiamo la redazione degli ultimi capitoli di 2 Enoch abbastanza indietro nel tempo, all'epoca della redazione del *Libro delle Parabole*, in un mondo nel quale il sacerdozio ancora esisteva; e proprio lo svanire di quel mondo – dopo la distruzione del Tempio – potrebbe aver reso 2 Enoch marginale presso gli Ebrei, al punto che ne resta solo una versione slavonica.

Nei capitoli seguenti, Dio in persona manifesta a Enoch i segreti della Creazione. Nel cap. 33, è ancora Dio che parla ad Enoch. “Io sono eterno per me stesso [...]. Il mio pensiero è imm modificabile. Mio consigliere è la mia saggezza<sup>164</sup> e le mie azioni sono la mia parola. E i miei occhi vedono tutto. [...] Ritorna sulla terra e di' ai tuoi figli tutto ciò che ti ho detto e hai visto [...] lo creai tutti gli eserciti [e] tutte le forze. E non vi è nessuno che si opponga a me o che a me sia insubordinato; per cui tutti si sottomettono alla mia legge e al mio dominio soltanto.<sup>165</sup> E consegna loro (ai tuoi figli) i tuoi manoscritti [...] così mi conosceranno come il Creatore d'ogni cosa e capiranno che non v'è altro Dio all'infuori di me. E facciano conoscere a tutti ciò che avrai scritto. *E io ti darò, Enoch, il mio mediatore, il mio arcistratega Michele, come garante di quanto è stato scritto da te e dai tuoi padri.* E questo non sarà distrutto fino alla fine dei tempi.”<sup>166</sup>

Questi passi, che riportano Enoch al suo ufficio di profeta, anzi del massimo dei profeti, contraddicono l'idea secondo cui le potenze angeliche possano opporsi alla volontà divina e sembrano significare che la sua rivelazione debba poter raggiungere chiunque, in modo da far conoscere il Dio di verità al mondo intero. Non si tratta di una conoscenza riservata ad una nazione in particolare, e d'altronde la stessa figura di Enoch, un patriarca antidiluviano anteriore ad Abramo e Mosè, abbraccia idealmente tutto il mondo. Questo messaggio era conforme al pensiero dei primi cristiani, soprattutto perché grazie al suo universalismo poteva giustificare il superamento della Legge mosaica. Michele non sarebbe più stato il tutore del solo popolo ebraico, ma piuttosto di Israele inteso ora in un senso ben più vasto. Anche il riferimento al secondo Melchisedec, ovvero Gesù stesso, verso la fine del libro, sarebbe teso ad affermare la continuità della nuova religione con l'ebraismo, anzi il compimento della promessa messianica. Questa figura sostituisce il “Figlio dell'Uomo” di 1 Enoch. Di nuovo rispetto a 1 Enoch, oltre all'abbandono di tutta la parte mitologica, c'è anche l'attestazione esplicita, da parte di Dio stesso, del ruolo mediatore di Michele, o meglio di garante di ciò che è stato detto e promesso nella testimonianza che Enoch consegnerà ai suoi discendenti quando tornerà sulla terra per qualche tempo,

---

<sup>163</sup> Nel 152 a.C. Gionata Maccabeo aveva usurpato il sommo sacerdozio, fino ad allora riservato ai discendenti diretti di Sadoc; ma non vi è prova alcuna di una relazione tra 2 Enoch e questo evento o le sue conseguenze. In alcuni manoscritti di Qumrân si fa riferimento a un “sacerdote empio”, che potrebbe alludere a Gionata Maccabeo. Costui proseguì la guerra contro i Seleucidi intorno alla metà del II sec. a.C. e, pur essendo già il capo politico e militare, si investì anche dell'ufficio di sommo sacerdote, unendo due cariche che nell'ebraismo avrebbero dovuto rimanere separate. A questo personaggio s'oppose il *Maestro di Giustizia*, una guida per la comunità degli Esseni ai suoi inizi, che forse fu a sua volta sommo sacerdote prima d'esser estromesso proprio da Gionata. Non vi è accordo tra gli studiosi su queste oscure vicende; al riguardo, v. L. Moraldi, *Il Maestro di Giustizia* 1971.

<sup>164</sup> In piena contraddizione con 3 Enoch, ma anche con 1 Enoch, cap. 9.

<sup>165</sup> Questo tratto sembra rimandare all'autocrazia bizantina.

<sup>166</sup> La traduzione cui ci riferiamo dice: “And I will give you, Enoch, my mediator, my *archistratig*, Michael, on account of your handwritings and the handwritings of your fathers [...] And they will not be destroyed until the final age.” F. I. Andersen, op. cit.

prima di essere definitivamente assunto in cielo. Non vi sono altre apparizioni di Michele nella parte principale di 2 Enoch.<sup>167</sup>

Sul piano simbolico, Enoch è il primo profeta, il più eminente perché è il più antico, il più vicino ad Adamo. La sua rivelazione non ha confini etnici, perché visse e fu rapito prima di Abramo e di Mosè. La sua superiorità rispetto ai profeti successivi è attestata nella stessa Scrittura, là dove si dice (Gen 6:3) che Dio limitò la durata della vita umana a centovent'anni, la durata della vita di Mosè. Questo passo è in evidente relazione con le lunghissime vite dei patriarchi antediluviani, e può essere inteso come un confronto a sfavore di Mosè. Una vita più breve significa un'esperienza più limitata e una sapienza di grado inferiore. L'idea espressa è chiara, la saggezza di Mosè e dei successori è minore di quella dei più antichi patriarchi. Tutti i testi che s'appellano alle apocalissi dei primi patriarchi rivendicano perciò stesso una saggezza superiore a quella espressa nella Legge, o, meglio, di quella in possesso di coloro che coltivavano assiduamente lo studio della Legge e pretendevano di esserne i custodi e gli interpreti.

Ne consegue che Enoch, del quale la stessa Scrittura dice che "camminò con Dio" e che fu da Lui rapito, poteva essere il patriarca al quale riferirsi idealmente per tutti quanti, nell'ebraismo, ritenevano insufficiente la sola conoscenza e pratica assidua della Legge mosaica, o che addirittura ne propugnavano il superamento (nelle comunità della Diaspora, tra quelli più aperti alle influenze ellenistiche). Erano ebrei di varia tendenza e provenienza, ma se ci riferiamo all'epoca intorno alla nascita di Gesù, tutti costoro non potevano esser d'accordo con la corrente dominante dei Farisei e dei dottori della Legge. Ed erano tanti: i Sadducei, gli stessi Esseni, e in generale coloro che si adoperavano per il superamento della situazione esistente; Gesù stesso accusa assai spesso di ipocrisia "scribi e farisei". Anche l'immagine delle tavole<sup>168</sup> che in 1 Enoch Uriele<sup>169</sup> mostra ad Enoch sta ad indicare che sopra le tavole del Sinai – rivelate al popolo – stanno quelle celesti, rivelate solo al patriarca, e a pochi altri. Una sapienza riservata a pochi viene opposta a quella dei più.

Forse, proprio l'eterogeneità di quanti riconoscevano nella figura di Enoch il più grande dei profeti potrebbe essere all'origine della commistione di narrazioni diverse propria della recensione "etiope", cui quella slavonica avrebbe cercato di porre rimedio.

---

<sup>167</sup> Le incertezze sull'Enoch slavonico sono riassunte da F.I. Andresen (op. cit. pag. 95): "Tutti i tentativi di identificare il retroterra intellettuale di 2 Enoch sono falliti [...]"; Charles ne pose la redazione ad Alessandria, nel I sec. a.C., Milik ne riconosce l'autore in un monaco bizantino del IX sec. d.C.

<sup>168</sup> Anche l'immagine delle tavole è in sé problematica. Potrebbe essere che sia da contrapporre al *Libro della Verità* che un angelo rivela a Daniele (10:21). Si tenga presente che il Libro delle Parabole e 2 Enoch sono posteriori a Daniele, nel quale possiamo riconoscere l'autorità cui si richiamano le correnti apocalittiche. Le tavole richiamano la Legge mosaica; potrebbero significare che la rivelazione di Enoch *conferma* la Legge mosaica, pur essendo a questa superiore, ma segnando una distanza rispetto a Daniele. Le tavole ben si adattano a raffigurare un destino ineluttabile, o una promessa fatta per sempre. Le troviamo anche nella *Scoperta delle tavole di Seth*. È impossibile stabilire con certezza se le affinità o differenze tra immagini siano significative, e sotto quale aspetto; in certi casi potevano essere caratteristiche di determinate scuole o circoli e appartenevano a linguaggi iconografici accettati tra i membri di un dato gruppo.

<sup>169</sup> Uriele significa "Luce di Dio", immagine che evoca aspetti sapienziali e mistici.

### 3. Michele e Melchisedec in 2 Enoch

Nella seconda parte, dove si raccontano le vicende del figlio di Enoch, Matusalemme, e del bisnipote Nir fratello di Noè, Michele appare nel cap. 72. Il compito affidatogli è quello di prelevare Melchisedec, il figlioletto di Nir e portarlo nel Paradiso, per proteggerlo [dal Diluvio]. Ma per intendere bene questa parte, è necessario esplorare i passaggi che uniscono la rivelazione enochica a Noè, nei quali s'intrecciano le tradizioni di Enoch, di Noè e Melchisedec passando attraverso la figura del patriarca e sacerdote Matusalemme.

In più punti di 1 Enoch, il veggente a partire da 76:12 nel *Libro dell'Astronomia* mostra quanto egli ha appreso al figlio Matusalemme; nello stesso libro, in 79:1 Enoch in prima persona dice al figlio tutto ciò che gli è stato rivelato sulle stelle. Ancora nell'*Astronomia*, in 81:1, Uriele dice a Enoch di *guardare al libro delle tavole del cielo*, di leggervi ciò che vi è scritto, e prender nota d'ogni singolo fatto; in 81:5 tre santi angeli, riportando Enoch davanti alla porta di casa sua, gl'ingiungono di dire ogni cosa a suo figlio Matusalemme, e finalmente in 82:1 Enoch gli consegna i libri, nei quali è rivelata ogni cosa. Nel *Libro dei Sogni* Enoch afferma che dirà ciò che ha visto nei sogni e in 91:1-2 rivela a Matusalemme e ai suoi fratelli ciò che sarebbe accaduto loro "per sempre". In 1 Enoch, la parte di Matusalemme è quella di accogliere la testimonianza di suo padre, ma anche di collegamento con la nascita di Noè (in 106:8 raggiunge Enoch ai confini del mondo per ottenere consiglio sul figlio avuto da suo figlio Lamech, cui in 107:3 darà egli stesso il nome di Noè). In 1 Enoch la rivelazione si conserva attraverso Noè, in continuità ad una tradizione ispirata allo stesso Noè forse attraverso un *Libro di Noè*. Ma 2 Enoch va ben oltre, aprendo altre prospettive.

L'ultima parte di 2 Enoch sviluppa il tema del patriarca sacerdote e narra il destino di Melchisedec.

Il patriarca e sacerdote per eccellenza è Matusalemme, il più longevo dei patriarchi antediluviani. Secondo il Genesi visse 969 anni (5:21-27). Pochi vv. dopo, in Gen 6:3, è detto che il Signore limitò la vita dell'uomo a 120 anni, l'età in cui morì Mosè. La Bibbia dice che all'uomo convenga la misura della legge mosaica, ma tutti e tre i libri di Enoch gli assegnano una grandezza superiore.

"Matusalemme e i suoi fratelli e tutti i figli di Enoch s'affrettarono a costruire un altare nel luogo chiamato *Akhuzan*,<sup>170</sup> dove Enoch venne rapito" (ma è anche il "centro della terra", il luogo in cui Adamo fu creato e dove sarà finalmente sepolto [71:35]) e il popolo accorse offrendo sacrifici in ringraziamento del segno che Dio aveva dato per mezzo di Enoch. Matusalemme pregò il Signore affinché facesse sorgere un sacerdote per il suo popolo, e in sogno Egli rispose che l'avrebbe glorificato di fronte a tutto il popolo. Così Matusalemme fu insediato come sacerdote fino a quando, prossimo alla morte, Dio stesso gli comandò di investire come suo successore Nir, fratello minore di Noè; nel contempo, gli preannunciò il disordine che avrebbe portato alla distruzione della terra e alla creazione di un nuovo mondo, anch'esso non imperituro. "Allora lo salverò [...] Noè. Dal suo seme sorgerà un altro mondo, e la sua discendenza durerà per sempre, fino alla seconda distruzione [che avverrà] quando ancora una volta gli uomini avranno peccato di fronte a Me." (capp. 68:5 – 70:10).<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Secondo il Milik (*The Books of Enoch* 1976, pag. 114), questo termine significa "(speciale) proprietà (di Dio)" e nell'A.T. si riferisce a Gerusalemme e al Tempio.

<sup>171</sup> In questa leggenda non vi è alcun riferimento alla caduta degli angeli, e il disordine nel mondo è posticipato all'età di giustizia che si conclude con il sacerdozio di Nir. 2 Enoch ha evidente continuità con le *Parabole* solo per quanto riguarda la rivelazione dei misteri celesti e la visione di Dio, e con l'*Astronomia*, ma è evidente che nel disegno complessivo includente anche gli ultimi capitoli la vicenda di Enoch è una premessa alla realizzazione terrena di un disegno celeste. In questo senso Enoch è il profeta che ha indicato la via su cui procederà la storia umana.

La nascita di Melchisedec, figlio di Nir, avviene in circostanze che ricordano vicende legate ad altre nascite, quali quella di Isacco soprattutto essendo Sopanim (o Sothonim), la moglie di Nir, sterile e già in tarda età (cap. 71), ma anche quella di Gesù, dato che Nir si preoccupa dello scandalo che ne sarebbe derivato, salvo che in 2 En il parto avviene *post mortem* ed il bambino è straordinariamente precoce già alla nascita. Vedendo aumentare l'empietà degli uomini (2 Enoch non segue 1 Enoch nell'attribuire le cause del peccato agli angeli caduti), Dio avverte Nir della prossima distruzione del mondo, assicurandolo che il bambino sarà salvato.

Nella recensione lunga 'J', Dio stesso rivela a Nir il destino di Melchisedec: “[...] Manderò il mio arcistratega Michele. Egli prenderà il bambino, e lo metterà nel Paradiso di Eden, nel Paradiso dove Adamo prima d'ora era stato per sette anni [...] Melchisedec sarà il sacerdote di tutti i sacerdoti,<sup>172</sup> e io lo insiederò così che sarà il capo (il primo) dei sacerdoti del futuro [...] Ecco, Melchisedec sarà il capo dei tredici sacerdoti che vi furono prima<sup>173</sup> (questo computo eccede il numero dei patriarchi antidiluviani; anche contando Sem e Nir si arriverebbe a dodici, a meno di non contare nel novero anche lo stesso Melchisedec). E poi ci sarà un altro Melchisedec, il primo di dodici sacerdoti. E questi sarà il capo di tutti, un grande arciprete, la Parola e la Potenza di Dio, che farà miracoli, più grande e più glorioso di tutti quelli che lo precedettero. Egli, Melchisedec, sarà re e sacerdote nel posto [chiamato] *Akhuzan* (v. *supra*) [...]. E, riguardo a quell'arciprete, è scritto (intendo: nei libri consegnati da Enoch ai suoi figli, dove fu scritto tutto ciò che sarebbe poi accaduto) che sarà sepolto là, dove è il centro della terra, proprio dove anche Adamo seppellì il proprio figlio Abele [...]; 71:28-36.

La recensione 'A' è molto più breve: “Io manderò il mio arcangelo Gabriele. Egli prenderà il bambino, e lo metterà nel paradiso di Eden [...] E Melchisedec sarà mio sacerdote per tutti i sacerdoti, e io lo santificherò e lo muterò in un grande popolo che offrirà a me sacrifici.” Non vi è alcun cenno ad un secondo Melchisedec. Per quanto riguarda il sacerdozio di Matusalemme, l'investitura di Nir, le circostanze della nascita di Melchisedec, il suo salvataggio nel paradiso che ospitò Adamo, le due versioni coincidono.<sup>174</sup>

Il salvataggio del bambino sembra ricordare, pur considerando le differenze del contesto narrativo, la visione del cap. 12 dell'Apocalisse di Giovanni, dove appare la Donna che sta per partorire. “Il drago si pose davanti alla donna [...] per divorare il bambino appena nato. Essa partorì un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro,

---

<sup>172</sup> La parte riservata a Melchisedec e alla linea sacerdotale fondata da Matusalemme non si accorda con l'idea ebraica che solo discendenti di Aronne (o di Sadoc) potessero essere sacerdoti legittimi, posizione sostenuta nei frammenti ritrovati a Qumrân. L'unione della funzione regale a quella sacerdotale, prerogativa di Melchisedec, avrebbe invece giustificato l'assunzione di entrambi gli uffici da parte di Gionata, nel 152 a.C., e legittimato i successivi sommi sacerdoti.

<sup>173</sup> Si è pure voluto vedere in 2 Enoch una “polemica anti-noachica”. Ad una tradizione, che avrebbe postulato la trasmissione della dignità sacerdotale da Noè ad Abramo attraverso Melchisedec se ne sarebbe contrapposta un'altra, per cui da Enoch l'alto sacerdozio passa a Melchisedec attraverso Matusalemme e Nir. Si è ipotizzata anche un'opposizione tra una tradizione “noachica” e una tradizione *adamica* che identifica in Adamo il primo sacerdote.

“In the Pseudepigrapha and the Qumran writings, the Adamic and Priestly-Noah traditions often compete with and suppress each other. In the Adamic tradition, the source of evil is traced to the fall of Adam and Eve in Eden. In contrast to that, the Noachic tradition bases its understanding of the origin of the evil on the Watchers story. In this story descended Watchers corrupt human beings by passing to them various celestial secrets. By those mysteries the humans multiply evil deeds upon the earth. This Noachic motif seems to be challenged in 2 Enoch, where the Lord keeps His utmost secrets from the angels. It is evident that 2 Enoch contains a systematic tendency to diminish or refocus the priestly significance of the Noachic tradition. These anti-Noachic revisions take place in the midst of the sectarian debates about the sacrificial practice and the priestly succession.” Vedi A.A. Orlov, *Noah's Younger Brother: the Anti-Noachic Polemics in 2 Enoch* 2000.

<sup>174</sup> È evidente che i vv. 71:33-36 sono un'aggiunta, che unisce la tradizione di Melchisedec ad una profezia sulla venuta di Gesù Cristo. Entrambe le versioni vedono in Melchisedec il continuatore di una linea sacerdotale iniziata con Enoch, della quale Michele è il garante, il protettore. Ma tutto ciò che segue 68:5 sembra non necessario alla parte precedente, che termina in 68:1-4, e a questa unito al l'unico scopo di sostenere la priorità di una successione sacerdotale che – nella versione J – culmina con Gesù Cristo stesso.

e il figlio fu subito rapito verso Dio e verso il suo trono. [...] Scoppiò quindi una guerra nel cielo: Michele e i suoi angeli combattevano contro il drago, [...] il grande drago (Satana) [...] fu precipitato sulla terra. Allora udii (è Giovanni che parla) una gran voce nel cielo che diceva: 'Ora si è compiuta la salvezza, la forza e il regno del nostro Dio e la potenza del suo Cristo perché è stato precipitato l'accusatore dei nostri fratelli [...]'. Il passo sembra attribuire all'Arcangelo la funzione di preparare la strada al Messia, abbattendo il Nemico per sempre. Non vi è alcun collegamento diretto evidente tra 2 En 71 e Ap 12, ma in 2 Enoch 71:34-35 apprendiamo che il secondo Melchisedec è il Messia stesso. Già nel cap. 71 di 1 Enoch sembra che Michele conduca Enoch ad un grado di sapienza tale da fonderlo con la figura del Messia.

Tradizioni che stabiliscano un legame tra l'Arcangelo e il Messia sarebbero perfettamente coerenti con la funzione di "Principe di Israele" e di sacerdote celeste, forse in accordo con uno schema generale per cui ciò che si trova o avviene sulla terra è un'immagine di un'entità o un evento celeste; p.es. al Paradiso terrestre corrisponde il Paradiso celeste, al Tempio terreno il Tempio celeste ecc.; Michele avrebbe avuto in certe tradizioni la funzione di "doppio celeste" del Messia o quella di prepararne la venuta; v. anche 2 En 33:10 dove è affidato ad Enoch come "garante" di ciò che egli ha appreso – cioè, il compiersi del destino futuro già stabilito una volta per tutte.<sup>175</sup> Per un approfondimento del rapporto tra Michele e Melchisedec, v. l'appendice a questo capitolo.

La connessione tra Melchisedec e il Messia "figlio di David" passa anche attraverso David, il quale qui non viene nominato; ma in Sal 110:4 (o 109:4, dipendendo dalla numerazione dei Salmi) leggiamo "Tu sei sacerdote per sempre al modo di Melchisedec" in un contesto escatologico ("Il Signore [...] annienterà i re nel giorno della sua ira. Giudicherà i popoli..." da Sal 110:5-6). È chiaro che il "secondo Melchisedec" di 2 Enoch si connette a questo passo, rimanendo ancora completamente all'interno della tradizione ebraica; solo il riferimento ai "dodici sacerdoti" dovrebbe essere di esclusiva matrice cristiana. Nell'*Epistola agli Ebrei* Paolo dice: "Nello stesso modo Cristo non attribuì a se stesso la gloria di sommo sacerdote, ma colui che gli disse: *Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato, gliela conferì*<sup>6</sup> come è detto in un altro passo: *Tu sei sacerdote per sempre, secondo l'ordine di Melchisedec*; Eb 5:5-6.

Michele apparve in sogno a Nir spiegandogli il proprio compito; ma Nir, non trovando il figlioletto al risveglio, morì per il gran dolore della perdita, lasciando il popolo senza sacerdote. E dopo allora gran confusione si ebbe sulla terra.

Gli ultimi capitoli del testo si saldano bene al passo della consacrazione di Enoch da parte di Michele, perché si concludono riferendosi a Melchisedec, figura biblica di sacerdote che, come Enoch, dalla terra (come re di Salem, incontra

---

<sup>175</sup> Il rapporto tra Michele e il Messia interessa la parte centrale dell'Apocalisse di Giovanni, il cap. 12. Il ruolo di Michele nell'abbattimento di Satana è, per certi versi, misterioso. "Perché è Michele a condurre questa lotta, e non Dio o il Messia?" si chiede Leo R. Percer, nella sua *Dissertazione* di laurea in filosofia, 1999. "È Michele un qualche tipo di figura cristologica, o la sua apparizione a questo punto riflette un filone familiare all'interno di una tradizione? [...] Come dovrebbe essere inteso il ruolo di Michele?" si chiede ancora il nostro autore. "In alcuni testi Michele assume compiti che spesso sono attribuiti al Messia (p.es. quando presenta le preghiere dei santi a Dio ed applica decreti divini)." Il lavoro analizza l'ipotesi che la comparsa di Michele nell'Apocalisse si connetta alle diverse tradizioni che si propagarono nella letteratura canonica e non canonica.

Non sembra che nei miti babilonesi, greci ed egizi vi sia una figura di eroe che possa corrispondere al Michele dell'Apocalisse. "Lo schema tipico del mito del combattimento (non necessariamente svolgentsi in cielo) deriva dalla mitologia del Vicino Oriente e appare in alcuni passaggi dell'A.T. (Gb 9:13; 26:12 e Is 27:1; 51:9-10)." La mitologia del combattimento realizzerebbe una forma precisa: vi compaiono uno o più dragoni, le forze del caos e del disordine, un eroe che muore nella lotta, il regno del drago, il risorgere di un eroe, la ripresa della lotta e la vittoria dell'eroe, il ristabilimento dell'ordine originario. In questo schema il campione vincente sarebbe appunto Michele. Vedi L.R. Percer, *The War in Heaven: Michael and Messiah in Revelation 12*, 1999.

Questa interpretazione, dal carattere formale, ha il pregio di ridurre ad una forma archetipica il dramma intero della storia della salvezza, e il difetto di essere, appunto, una riduzione schematica che nulla coglie del senso della Storia. Si può però riconoscere che l'idea di Michele quale "campione celeste" ha riscontri in Daniele e nell'Apocalisse canonica, in parallelo al "campione terreno", il Messia, che l'Arcangelo protegge vincendo le forze del Dragone ovvero Satana. Si tratta (su un piano formale) di due distinti "livelli" della stessa figura.

Abramo<sup>176</sup>) ascende stabilmente al cielo<sup>177</sup>. Se però accettiamo che la consacrazione di Enoch abbia la funzione simbolica di far ascendere una linea di successione sacerdotale fino ai sacerdoti celesti Michele e Melchisedec, allora 2 Enoch potrebbe esser stato in origine un testo d'ispirazione sacerdotale, forse strumentale rispetto all'idea della restaurazione di un "giusto" sacerdozio. La metamorfosi del patriarca rappresenterebbe la sanzione celeste alla trasmissione della catena sacerdotale ai discendenti di Enoch fino a Melchisedec. Forse vi è una relazione con fatti storici quali l'usurpazione del sacerdozio da parte di Gionata Maccabeo, nel 152 a.C., e con i dissensi che questo evento provocò tra le guide della nazione. Forse, alcuni ambienti legati alla classe sacerdotale rivendicavano per sé il diritto alla guida, in contrasto o concorrenza con altri gruppi orientati verso la realizzazione terrena di un regno messianico.

Gli ultimi capitoli di 2 Enoch non sono necessari per la comprensione di tutta la parte precedente, e hanno l'apparenza di volerne guidare il senso verso una direzione che non è quella iniziale. Si direbbe che una storia basata sulla figura del re sacerdote Melchisedec sia stata saldata alla parte precedente, attraverso l'unione di Enoch da parte di Michele. In 1 Enoch, negli ultimi capitoli si parla della nascita di Noè in toni tali da indurre a pensare che si parli del Messia; non è difficile immaginare che l'autore di 2 Enoch abbia scelto consapevolmente di redigere l'ultima parte in modo da contrapporre la figura di Melchisedec a quella di Noè. La scrittura d'una "storia sacerdotale" da Michele a Melchisedec potrebbe aver avuto motivazioni politiche, assunto che la figura di Michele, in quanto tutore dell'intera nazione, o anche degli "eletti", potrebbe essersi prestata a fini di quel genere.

Una connessione tra Michele e il sacerdozio può esser riconosciuta anche in Dan 12 e – indirettamente – attraverso 1 Enoch. In Daniele, secondo l'interpretazione più semplice, il "sorgere" di Michele alluderebbe al risveglio religioso-politico promosso dai Maccabei; ma l'inizio della sollevazione contro Antioco IV fu dovuto al loro padre, un anziano sacerdote, Mattatia. Questa interpretazione però trascura i gravi contrasti che opposero le varie fazioni giudaiche, alcune delle quali non erano contrarie all'ellenizzazione e alla ricerca di compromessi e accordi con i sovrani pagani, e che sfociarono in episodi da guerra civile. È quindi azzardato attribuire a Michele il ruolo di "tutore" della nazione giudaica in senso nazionale-etnico; è assai verosimile che "Israele" si riferisca alla parte della comunità decisa a conservare la tradizione dei padri, e – forse, data la gravità dei conflitti interni – a un insieme ancor più circoscritto. Può ben essere che Michele sia da intendersi come protettore, custode di quanti si richiamavano al rispetto più rigoroso della tradizione dei padri; ed è proprio tra le correnti tradizionaliste che si svilupparono gli indirizzi tendenti all'instaurazione del regno messianico. In 1 Enoch – salvo forse il passo del cap. 69, nel quale gli vien chiesto il Nome segreto – non v'è alcun elemento testuale che faccia supporre una qualche relazione tra Michele e il sacerdozio; ma nel cap. 20 leggiamo che è posto a tutela della nazione, o piuttosto di coloro che ambiscono a rappresentarla o si definiscono come tale: nel II secolo a.C., l'autorità dominante anche sul piano politico era il sommo sacerdote.

È assai difficile formulare ipotesi solide; ma potrebbe ben essere che in 2 Enoch alla figura di Michele come riferimento della letteratura apocalittica si contrapponga quella del sacerdote celeste, come a dire: se Michele è la guida celeste della nazione, allora sulla terra la guida spetta alla classe sacerdotale o a quella che deve ispirarsi, perché questa discende per consacrazione da Michele. È assai verosimile che la classe sacerdotale o parte di essa si fosse opposta alle mire dei gruppi che propugnavano forme di lotta politica o armata, e allora un testo come 2 Enoch potrebbe esser stato redatto come contraltare alla letteratura apocalittica, attraverso una revisione di 1 Enoch. La liberazione dalla veste terrena che accompagna la sua consacrazione ben rappresenta l'intenzione di liberare la figura del patriarca da possibili interpretazioni strumentali, orientate a progetti terreni.

---

<sup>176</sup> Gen 14:18.

<sup>177</sup> Sal 110:4.

Una lettura di questo tipo ha un punto d'appoggio proprio nel fatto che 2 Enoch s'è conservato solo in una tarda traduzione in slavonico da un presunto testo greco; con la distruzione del Tempio, e della classe sacerdotale, il suo messaggio e i progetti ad esso legati – se pur c'erano – vennero annullati, i circoli presso i quali il testo era importante scomparvero o forse confluirono in gruppi più orientati verso temi mistici, e 2 Enoch perse d'importanza nel mondo ebraico. In effetti Enoch, eliminati i propositi di ricostruzione della nazione contro l'impero romano, si muterà o si confonderà con Meṭaṭrôn.

## Appendice 3

### Michele e Melchisedec nella tradizione ebraica

*Adamo, Melchisedec, Abramo.*

Una leggenda, assai simile ai capp. finali di 2 Enoch, è riportata nel *Libro etiope di Adamo ed Eva*. Questo testo, prima d'esser riveduto in chiave cristiana, avrebbe combinato elementi giudaici ed egizi e deriverebbe da una setta in seguito nota come *Melchisedechiti*. "Noè, nell'imminenza della morte, disse a suo figlio Sem di 'prendere Melchisedec, figlio di Canaan, scelto da Dio [...] e d'attendere fino a quando il corpo d'Adamo, morto, non fosse stato trasportato dall'arca a Gerusalemme, il centro della terra, e di officiare poi il ministero sacerdotale.' Quando Melchisedec raggiunse l'età di quindici anni, l'angelo Michele lo sottrasse a suo padre e, dopo averlo consacrato sacerdote, lo portò al centro della terra [...] e lo Spirito Santo, parlando dall'arca quando Adamo vi era [ancora] nascosto, salutò Melchisedec come 'il primo creato da Dio'. Sem venne portando con sé pane e vino e, assistito dall'angelo, portò il corpo di Adamo a destinazione. Melchisedec offrì il pane e il vino sull'altare che costruirono nei pressi del luogo in cui avevano deposto il corpo di Adamo. Sem si allontanò lasciando il ragazzo alla protezione dell'angelo, e non si seppe dove fosse fino a quando Abramo non lo incontrò." Vedi la voce "Melchizedek" in *Jewish Encyclopedia* 1901-6.

Alcuni scrittori cristiani dei primi secoli accennano ad una setta che avrebbe considerato Melchisedec come una grande potenza celeste e figlio di Dio, superiore allo stesso Gesù.

*Melchisedec nell'alto dei cieli.*

In 2 Enoch la relazione tra Enoch, Melchisedec e Michele rimanda a due affinità distinte; una, tra Enoch e Melchisedec, la seconda tra questi e Michele. La prima sembra fondarsi su ragioni culturali-storiche; la seconda, più complessa, avrebbe le sue radici in miti condivisi con altri popoli del Vicino Oriente.

Melchisedec compare in: Gen 14:18; Sal 110:4; Eb 5:6,10; 6:20; 7:1,10,11,15,17. Non sono molte le citazioni scritturali, e quelle nell'Epistola agli Ebrei dipendono dalle prime due. Eppure, la figura di questo re e sacerdote emerge più volte nelle tradizioni ebraiche e cristiane, lambendo orizzonti lontani e misteriosi. Un recente saggio (P. Summer, *Melchizedek, Man or Messiah?*) che ne esamina il carattere alla luce di alcuni frammenti ritrovati a Qumrân chiarisce i termini del problema: "Alcuni Ebrei pensavano che fosse l'Uomo Originario, secondo la cui l'immagine fu creato Adamo. Alcuni che fosse la reincarnazione di Sem, figlio di Noè. Altri che fosse un Arcangelo, forse Michele. I primi Padri della Chiesa pensavano fosse la preincarnazione di Gesù. [...] Nell'epoca seguente il ritorno dall'esilio in Babilonia nel 538 a.C., [...] in ambito sacerdotale sorsero speculazioni sul ritorno d'antiche figure bibliche per salvare la nazione. Un personaggio interessante era Melchizedek, l'oscuro re e prete di Salem al tempo di Abramo, cinquecento anni prima. [...] Alcuni Ebrei credevano che Melchizedek fosse un essere divino, o pari agli angeli, o una manifestazione di Dio stesso."

L'autore del testo noto dal frammento 11Q13 di Qumrân parla di Melchisedec come di un futuro liberatore celeste, al quale s'applicano appellativi che nella Bibbia son riservati solo a Dio: *El* ed *Elohîm*; in una citazione di Is 61:2 il nome di Melchisedec sostituisce quello di Dio, YHWH; lo stesso avviene in Sal 82:1, dove è al posto di 'Elohîm'. È evidente che nell'ebraismo del Secondo Tempio la persona di questo re sacerdote fu elevata sino alle regioni più alte, e non stupisce che uno dei processi di questo tipo (ricorrenti, a quanto sembra) abbia condotto a sovrapporre o anche solo ad associare Michele a Melchisedec, o questi a Gesù, ed Enoch a Meṭaṭrôn: a riprova che certi aspetti e funzioni persistono ben più dei nomi, cancellandone alcuni, promuovendo l'emergere di altri, o fondendo nomi che corrispondono a funzioni analoghe.

Sempre nello stesso saggio, si ipotizza che in passi del *Rotolo della Guerra* (1QM 13:10; 16:6-8; 17:7) Melchisedec sia l'Arcangelo Michele, il "Principe della Luce" e l'"Angelo della Verità". P. Summer prosegue: "Secondo Carol Newsom (stu-

diosa dell'antico giudaismo, e in particolare anche dei manoscritti del Mar Morto), sembrerebbe assai plausibile che Melchisedec debba essere identificato con il settimo e più alto in grado dei principi a capo degli angeli (*highest of the chief princes*), dato che Michele è ordinariamente identificato con il più alto in grado degli arcangeli." V. anche J. R. Davila, *Melchidezek, Michael, and War in Heaven* 1996; 1998.

Melchisedec, in quanto modello di monoteista dell'era pre-abramica o di stirpe non ebraica, al pari di Enoch avrebbe esercitato un notevole fascino sugli Ebrei alessandrini desiderosi di fare proseliti senza obbligarli al rito della circoncisione.

Come Enoch, fu elevato in cielo insieme ad Elia, al Messia figlio di Giuseppe e al Messia di Davide. Vedi I. Singer e K. Kohler, "Melchisedek" in *Jewish Encyclopedia* 1901-6. Il collegamento diretto tra il veggente e il sacerdote celeste sarebbe avvenuto sotto l'influenza di queste idee: è possibile, se 2 Enoch è fatto risalire abbastanza indietro nel tempo, p.es. ai primi secoli d.C. Ma anche il significato del nome Melchisedec ("Re di Giustizia") associa le due figure: anzi, nei capitoli finali 2 Enoch stabilisce la continuità tra il "maestro" e il "re", tra il disegno divino, la volontà divina non ancora attuata ma solo resa nota al veggente e ai suoi discendenti, e l'archetipo celeste del sacerdozio regale, ovvero il modello del Messia e del regno messianico. Nel cap. 106 di 1 Enoch, sembra invece che la prefigurazione simbolica dell'avvento del Messia sia la nascita di Noè. Il figlio più giovane di Noè, Sem, dai rabbini fu identificato in Melchisedec. Per il complesso delle leggende su Sem e i suoi rapporti con Abramo, v. la voce "Shem" in *Jewish Encyclopaedia* 1901-6.

In 1 Enoch non v'è traccia di questa vicenda, ma è un libro che assembla materiali di varia origine, e potrebbe darsi che da un complesso coerente di leggende che coinvolgevano personaggi antediluviani siano stati estratti elementi singoli connettendoli alla tradizione enochica ma troncando le parti a quella non immediatamente riconducibili. Questa connessione, alquanto speculativa e di carattere simbolico-metastorico, identifica l'ulteriore affinità ideale tra Enoch-Messia e Melchisedec-Gesù (v. *L'Epistola agli Ebrei* 5:6, dove si stabilisce che il sacerdozio di Gesù è d'altro genere rispetto a quello terreno riconosciuto dagli Ebrei, ma è d'ordine celeste, appunto dell'ordine di Melchisedec; si tratta d'un'affinità di genere, non d'una fusione di due figure), come chiaramente espresso nella parte finale di 2 Enoch; in particolare, al v. 71:34.

#### *Sacerdozio celeste e guerra nei cieli.*

La relazione tra Michele e Melchisedec si compone di due aspetti: il sacerdozio celeste e la guerra nei cieli. Questi due elementi della tradizione ebraica sono intimamente congiunti dalla stessa figura del re sacerdote, dato che il re è figura di combattente. Il primo è il più chiaro sul piano della documentazione. L'idea che Michele fosse il gran sacerdote celebrante sacrifici d'espiazione per il suo popolo sarebbe uno sviluppo della sua funzione di intercessore (*Zevachim* 62a; *Menakhot* 110a: l'altare celeste è rimasto anche dopo la distruzione del Tempio terreno, e l'angelo Michele, il gran ministro, offre sacrifici su di esso). Il quarto cielo è chiamato *Zevûl* perché contiene la Gerusalemme celeste, il Tempio, e l'altare sul quale Michele, il gran principe, offre sacrifici (*Hagîgah* 12b). Un'altra tradizione, che ebbe poi grande successo presso i cabalisti, pone Michele nel cielo più alto, 'Aravôth (v. 2 e 3 Enoch). 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 (*Yalqût Hadaš*, *Nešamôth*, n. 31; *Rešît Hokmah*, cap. iii). In *Yalqût Hadaš* 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). Vedi J. Jacobs et al., "Michael" in *Jewish Encyclopedia* 1901-6.

In ambito giudaico-cristiano, Michele offre a Dio le opere degli uomini e detiene le chiavi dei cieli superiori in 3 Baruch.

Se Michele assume le funzioni di Melchisedec in qualità di sacerdote celeste, a sua volta Melchisedec si riveste d'un ruolo guerriero: "Quasi sempre, la guida degli angeli in battaglia è o Michele o Melchisedec", dice A.A. Orlov, uno studioso

esperto nella tradizione di Enoch; v. *The Pillar of the World* ecc. 2008. “Nella letteratura settaria di Qumrân sia l’uno che l’altro compagno come il capo degli eserciti degli angeli nella battaglia alla fine dei tempi.” In un frammento ritrovato a Qumrân, sarebbe descritto il conflitto tra l’armata celeste di Melchisedec e l’esercito di *Belial* e i suoi demoni; un testo ugaritico<sup>178</sup> allude ad una battaglia nella quale Baal sconfisse quello che sembra essere il Leviatan della Bibbia. Allo stesso mito farebbe riferimento Is 27:1; in Is 24:1 era scritto: *In quel giorno il Signore punirà in alto l’esercito di lassù e qui in terra i re della terra.*<sup>179</sup> “Questa forma escatologica della tradizione è ulteriormente sviluppata nell’Apocalisse di Giovanni” afferma Orlov, salvo che Michele sostituisce Dio e il “dragone” Leviatan.

In un testo copto assai frammentario della biblioteca gnostica di Nag Hammadi, il gran sacerdote Melchisedec – cui vien rivelato che s’incarnerà in Gesù Cristo – sconfiggerà gli arconti (le potenze inferiori, malefiche, che governano il mondo) in battaglia. Orlov riconosce che, fra le sei “guerre in cielo” da lui prese in considerazione, tre hanno come protagonista Michele, e tre Melchisedec.

---

<sup>178</sup> Ugarit, poco a N dell’attuale Latakia in Siria, fu capitale d’un antico regno. Era una delle più antiche città di cui restino le vestigia, risalenti ad almeno il VI sec. a.C.

<sup>179</sup> Sembra che 1 En 67:12 richiami questo passo, attribuendolo allo stesso Michele.

## V. MICHELE NEL TERZO LIBRO DI ENOCH

### 1. Introduzione. L'ascensione di Yišma'êl

L'*Apocalisse Ebraica di Enoch* (nota come 3 Enoch) risale al V – VI sec. d.C.<sup>180</sup> Fu attribuita a Rabbi Yišma'êl,<sup>181</sup> ma la sua redazione risale a secoli dopo.<sup>182</sup> È stata scritta in ebraico; sembra che in origine il suo titolo fosse *Sefer Hêkhalôt* ("Libro dei Palazzi").<sup>183</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,<sup>184</sup> "Principe della Divina Presenza, gloria dei più alti cieli", il vicario di Dio posto al di sopra di tutti gli angeli.<sup>185</sup> Egli istruisce Rabbi Yišma'êl, il narratore, sui misteri celesti. Michele vi compare in una posizione elevata, ma vi svolge una parte meno importante, perché tutto ruota intorno al dialogo tra Yišma'êl e Meṭaṭrôn. Lo scritto appartiene alle forme narrative e simboliche tipiche della mistica giudaica, anzi di una corrente specifica all'interno del giudaismo, di cui si possono rilevare alcuni presupposti in 2 Enoch e – forse – anche in 1 Enoch. Si può dividerlo in quattro sezioni.

Nella prima, "l'Ascensione di Yišma'êl" (capp. 1-2), questi attraversa i sei palazzi celesti e giunge alle porte del settimo, il più interno, dimora di Dio stesso; messo alla prova dagli angeli guardiani, invoca l'aiuto di Dio, che gli manda in soccorso Meṭaṭrôn, il quale lo introduce alla Sua presenza. Nella seconda, "l'Esaltazione di Enoch" (capp. 3-16), Meṭaṭrôn rivela ad Yišma'êl di essere stato il patriarca Enoch (Gen 5:18-24) e spiega le fasi della sua trasformazione da essere umano ad angelo e quale ufficio ora assolve. Nella terza, "la Dimora Celeste" (17-40), Meṭaṭrôn illustra a Yišma'êl come i cieli sono organizzati e quali eventi in essi si svolgano, e gli fornisce una approfondita descrizione delle gerarchie angeliche. Nella quarta, "le Visioni del Cielo" (41-48), vengono rivelati a Yišma'êl i più profondi segreti: egli vede le lettere con le quali il mondo è stato creato e come il potere dei nomi divini operi l'equilibrio degli opposti, e l'intero corso della storia umana da Adamo fino

---

<sup>180</sup> Mi sono basato prevalentemente sull'introduzione e sulla traduzione di P. Alexander, in *The Old Testament Pseudepigrapha* vol. 1, 1983, così come per la traslitterazione della maggior parte dei nomi degli angeli e dei cieli.

<sup>181</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>182</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.

<sup>183</sup> Nella mistica *Hêkhalôt* sei palazzi concentrici circondano la dimora del Signore.

<sup>184</sup> Molto simile a Michele, anch'egli è conosciuto come il Gran Principe ed è il più alto in grado degli angeli. Forse in origine Meṭaṭrôn era uno dei nomi esoterici di Michele, da cui fu separato in un secondo momento. Su questo punto, v. P. Alexander, op. cit., pagg. 243-4. Per un'analisi generale di 3 Enoch, con ampia trattazione dei rapporti del testo con la mistica ebraica e della figura di Meṭaṭrôn, v. l'introduzione di P. Alexander a 3 Enoch, op. cit.

<sup>185</sup> Nel cap. 16 Meṭaṭrôn narra ad Yišma'êl una strana vicenda. All'inizio sedeva su un gran trono presso la porta della dimora di Dio, ed esercitava un gran potere, per l'autorità conferitagli dal Santo. Ma Aher (lett. "Quell'altro", a sottolinearne l'allontanamento dalla retta via; il suo vero nome era Elīša' ben Avuyah, uno dei quattro saggi che entrarono nel *Pardes*, divenuto poi apostata), giunto alla sua presenza, vedendo ch'era seduto – il che non è concesso a nessuno nei cieli se non a Dio – e circondato dai suoi ministri, non comprese ed esclamò: "Davvero vi son due poteri in cielo!" Subito, Dio comandò a Meṭaṭrôn di allontanarsi da Aher e di tornare da Lui. Allora la Verga di Dio lo colpì con sessanta sferzate di fuoco e Dio lo fece poi stare in piedi.

alla venuta del Messia, rappresentato sulla tenda dell'Onnipresente tesa davanti a Dio<sup>186</sup>; e le anime dei giusti che gioiscono alla presenza di Dio, quelle dei malvagi e di quelli che sono in una situazione intermedia nello Še'ôl, quelle dei Patriarchi, quelle delle stelle, la Corte celeste, e infine gli angeli che sbagliano nella recitazione degli inni celesti, trasformati in mucchi di braci ardenti (ma le loro anime sopravvivono, cap. 47), e la Mano Destra di Dio, che l'*Onnipresente* ha allontanato da sé in seguito alla distruzione del Tempio (cap. 48).

Un arido elenco di elementi descrittivi non può, neppur lontanamente, esprimere il significato del *libro dei Palazzi*, per svariate ragioni: la lingua stessa, per le sue infinite sfumature e valenze interne, la mentalità e la religiosità dell'epoca, ma in particolare perché infine questi testi non sono solo opere letterarie e, anche qualora lo fossero, la loro sostanza ha un senso preciso e ben definito che già allora era precluso ai più. Non è possibile qui approfondire, basti dire che essi accennano ai misteri profondi dell'ebraismo, in particolare al misticismo della *Merkhavàh*<sup>187</sup> nella tradizione talmudica e forse a pratiche teurgiche ancor più antiche.

Forme mistiche e gnostiche di conoscenza pervadono tutta la tarda antichità, dando origine ad una vasta letteratura, ma questa corrente giudaica ha caratteristiche ben particolari e definite. Il segreto non è stato ben custodito, e alla fine qualcosa è trapelato. Ne fa parte l'ascesa ai cieli e la contemplazione del Trono di Dio, ma non si tratta (solo) di riflessioni o meditazioni per quanto profonde, ma di esperienze avute in stato di *trance* nell'ambito di circoli assai esclusivi. Il fenomeno quindi riguardava pochi adepti nell'intera comunità, ma pare che la loro funzione sociale fosse tutt'altro che trascurabile. Il mondo tardo antico era pervaso di magia e riti teurgici, con una forte componente immaginativa e fantastica, ma è innegabile l'influenza sul piano culturale e religioso di gnosticismo, neopitagorismo, neoplatonismo ecc. nel mondo pagano e cristiano, e appunto la tradizione della *Merkhavàh* nel mondo giudaico. D'altronde lo stesso cristianesimo nasce e si sviluppa come religione misterica, prima di essere culto ufficiale dell'Impero.

---

<sup>186</sup> Simbolo della separazione tra l'inconoscibile eternità di Dio e ciò che è accessibile e controparte celeste del velo che separava il Luogo Santo dal Santo dei Santi nel Tempio terreno (Es 26:31; 2 Cr 3:14), è citato anche in 3 Enoch 17:3. Il velo, sia terreno che celeste, appare in libri canonici e apocrifi. Nella letteratura della mistica del Carro si parla di veli o tende che separano il "mondo superiore" da quello inferiore, o l'uomo dalle cose celesti.

<sup>187</sup> *Merkhavàh*: "Carro", il trono di Dio. Si riferisce alla visione di Ezechiele in Ez 1:4-28.

## 2. Meṭaṭrôn e Michele

L'angelo più alto in grado è Meṭaṭrôn, nome il cui significato e origine sono incerti. Sono state proposte, come soluzioni tra le tante: *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, Meṭaṭrôn 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. Forse, in origine erano lo stesso angelo, e Meṭaṭrôn ne era il nome esoterico. L'*Apocalisse di Zorobabele*, uno scritto messianico medioevale, afferma che Meṭaṭrôn è Michele ed è Šadday (uno dei nomi di Dio) per gematria; ma il significato potrebbe essere che sia Meṭaṭrôn che Michele rappresentano simbolicamente tutto il popolo ebraico.

Ci dobbiamo quindi attendere che in 3 Enoch la figura di Michele sia meno eminente e più defilata rispetto ai primi due libri di Enoch; infatti, proprio questo è uno degli aspetti che separano nettamente il primo e il secondo Enoch dal terzo. In certi casi forse, ammesso che l'associazione tra nome personale e funzione non sia in generale costante, Michele e Meṭaṭrôn potrebbero essere identificabili, quando non compaiono nello stesso testo, dato che nomi diversi possano essere assegnati alla stessa funzione. Ma nomi diversi nello stesso testo dovrebbero implicare una qualche differenza significativa, un passaggio da un punto di vista ad un altro. In 3 Enoch si ha una rappresentazione del Vicario (una potenza più vicina a Dio di tutte le altre creature, che funge anche 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.

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>188</sup> Non solo Meṭaṭrôn ha una storia diversa da quella di Michele, ma anche la sua funzione è d'altra natura. È 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. È 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 affiancano alla forma religiosa tradizionale nuove vie, nuovi metodi di esplorazione del mistero, pur nel rispetto di quella.<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> Si tratta di un antropomorfismo forse 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 Merkabah texts represent God and his angels under the image of an emperor and his court. God has his heavenly palace, his throne, and, in Meṭaṭrôn, his grand vizier; he has also his treasuries and storehouses." P. Alexander, in *The Old Testament Pseudepigrapha* vol. 1, 1983, pag. 241.

Ma potrebbe anche essere che la necessità di un mediatore si imponga per motivi psicologici, quando la distanza tra Cielo e terra è avvertita come troppo grande. Nei libri più antichi dell'A.T. non ci sono mediatori, a parte gli angeli in qualità di messaggeri. Lo stesso 3 Enoch connette l'elevazione di Enoch al ritiro della presenza divina nel mondo (capp. 4-5).

<sup>189</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 *Merkhavàh*, 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 assegnata a Meṭaṭrôn, superiore a quella riservata a Michele (a capo del cielo più alto in 'Aravôth) e a Gabriele (a capo del sesto), e nella trasformazione di

Meṭaṭrôn stesso, nel cap. 17, illustra il grado di Michele a Yišma'el: "Sette principi bellissimi, splendidi, onorati, sono a capo dei sette cieli: Michele, Gabriele, Šatqí'el, Šaḥaqí'el, Baradí'el, Baraqí'el, e Sidrí'el:

"Michele, il Gran Principe, è a capo del settimo cielo, il più alto, che è in 'Aravôth;<sup>190</sup>

Gabriele, Principe dell'Armata, è a capo del sesto cielo, che è in Makhôn;

Šatqí'el, Principe dell'Armata, è a capo del quinto cielo, che è in Ma'ôn;

Šaḥaqí'el, Principe dell'Armata, è a capo del quarto cielo, che è in Zevûl;

Baradí'el, Principe dell'Armata, è a capo del terzo cielo, che è in Šeḥaqîm;

Baraqí'el, Principe dell'Armata, è a capo del secondo cielo, che è in Raqîa';

Sidrí'el, Principe dell'Armata, è a capo del primo cielo, che è in Wîlôn."

Ognuno di essi comanda una schiera celeste e ognuno di loro è assistito da 496.000 miriadi<sup>191</sup> di angeli che esercitano le funzioni loro assegnate. Oltre a questi, vi sono 18 angeli che presiedono ai fenomeni del mondo fisico. Nella Scrittura, il titolo di "Gran Principe" è assegnato a Michele la prima e unica volta in Dan 12:1<sup>192</sup> ed è comunemente attribuito pure a Meṭaṭrôn.<sup>193</sup> Solo i nomi di Michele e Gabriele compaiono in tutti gli elenchi di arcangeli; ma vi sono liste di quattro e di sette nomi. Come si vede, 3 Enoch conferma l'organizzazione gerarchica dei cieli: il Regno di Dio ha le caratteristiche di un impero terrestre, e se proprio vogliamo indagare sulle differenze tra Meṭaṭrôn e Michele, in superficie sembrano piuttosto quelle tra un capo dell'amministrazione ordinaria, civile, e un comandante generale. Ma, rispetto a Michele, Meṭaṭrôn sembra assolvere un com-

---

Enoch in Meṭaṭrôn, cui obiettarono tre angeli, gli stessi che – nel racconto dell'ascesa in cielo della Šekhinàh – avevano corrotto il genere umano; v. 3 Enoch, 4:6 e 5:9. Nel primo passo, sono definiti "assistenti", nel secondo sono potenze malvage. Ma, avendo Dio respinto le loro rimostranze, i tre andarono da Enoch e si prosternarono davanti a lui; v. 3 En 4:9. Volendo dare un senso a questa apparente contraddizione, si può supporre che il testo metta in cattiva luce chi si oppone all'elevazione di Enoch all'altezza di Meṭaṭrôn, e quindi chi ostacoli le pratiche mistiche o sia scettico sulla loro efficacia, salvo doversi poi ricredere. A differenza di 2 Enoch, Michele non ha parte nella trasfigurazione di Enoch.

<sup>190</sup> Nella cosmologia degli Hêkhalôt ("Palazzi", attraversando i quali si accede alla dimora di Dio), è il nome del settimo dei sette cieli.

<sup>191</sup> Una miriade dovrebbe corrispondere a 10.000 unità.

<sup>192</sup> "Or in quel tempo sorgerà Michele, il gran principe, che vigila sui figli del tuo popolo."

<sup>193</sup> La descrizione dettagliata delle gerarchie angeliche prosegue nel cap. 18. Il v. 17:8 presenta una difficoltà di interpretazione; si afferma che "al di sopra di essi" son posti 72 principi, che corrispondono alle 72 nazioni. Non è chiaro se "essi" si riferisca ai principi posti a capo dei cieli, o piuttosto agli angeli ad essi subordinati preposti ai corpi celesti; v. Alexander, cit., pag. 270, nota 'q'. In 18:2 leggiamo che "Il principe del settimo cielo (che dovrebbe essere Michele), quando vede i 72 principi delle nazioni, si toglie la corona della gloria e si prosterna", il che sembra incoerente perché Michele è uno dei principi delle nazioni.

Sempre salendo nella gerarchia, incontriamo i quattro "grandi e onorati" principi ciascuno al comando di una delle quattro schiere della Šekhinàh, disposti sui quattro lati intorno al Signore che è in mezzo; a destra è la compagnia di Michele, a sinistra Gabriele, di fronte Uriele, dietro Raffaele. Ma ad essi è superiore *Tag'as* e sopra questi altri angeli ancora, fino a quelli il cui nome si accompagna a quello di YHWH quali il Gran Principe *Ṭaṭras'el* YHWH (il primo della serie, in ordine di crescente dignità) fino a *Šoperi'el* YHWH, il custode dei libri dei viventi, che registra i nomi di coloro che il Santo ha portato alla vita (19:24).

Oltre e sopra tutti gli spiriti nominati fino a questo punto, incontriamo *Rikb'el* (preposto alla cura delle ruote del Carro che funge da Trono) e poi ancora in ordine di grado ascendente: *Hayl'el*, principe delle quattro creature (i quattro "viventi" della visione di Ezechiele), *Kerûv'el* principe dei *Kerûvîm*, *Ôfann'el* principe degli *Ôfannîm*, *Šerafi'el* principe dei *Šerafim*, che sono così chiamati perché bruciano le tavole sulle quali *Samma'el* e *Dubb'el* (i principi di Roma e della Persia rispettivamente) scrivono ogni giorno i peccati di Israele, e lo fanno perché sanno che Dio non vuole distruggere la nazione di Israele; infine, sopra i *Šerafim*, vi è *Radwer'el* "responsabile degli archivi [celesti]", cioè della memoria di tutto ciò che avviene, che porge i documenti nelle mani di Dio. Ancora più sopra troviamo i due *Vigilanti* e i due *Santi* che concorrono a formare il giudizio di Dio stesso, quando Egli siede come giudice. In seguito, si afferma che quando Egli deve giudicare, ha di fronte a sé la Verità, alla destra la Giustizia, alla sinistra la Misericordia.

La gerarchia celeste è ben definita nei particolari e i ruoli assegnati agli angeli sono ben diversi da quelli che troviamo nei primi due libri di Enoch e nella letteratura apocriфа in generale.

pito legato alle esperienze interiori, ai viaggi dello spirito, alla conoscenza ottenuta con la riflessione, la meditazione, la sospensione della coscienza ordinaria. Egli interviene in aiuto di Yišma'êl solo quando è alle porte della residenza di Dio, e senza il suo intervento non si potrebbe andare oltre.

Questo aspetto sembra diversamente sviluppato rispetto agli altri Libri di Enoch. Il primo ha una struttura più complessa, e sembra orientato all'analisi escatologica e alla redenzione dal peccato, che è la stessa cosa della restaurazione dell'ordine divino turbato dall'empietà e dall'errore. La visione di Enoch è concessa da Dio, e così nel secondo libro; anzi gli angeli devono rassicurarlo nei momenti in cui è colto dal timore. Ma in 3 Enoch l'iniziativa dell'ascesa ai cieli è di Rabbi Yišma'êl e gli angeli non hanno affatto la stessa funzione ausiliaria. Per iniziare a comprendere il senso della rivelazione di Yišma'êl, bisogna riflettere sull'inizio del racconto: "Quando io ascesi all'altezza [del settimo cielo] ("ascesi", non "fui portato": quindi vi giunse con i propri mezzi spirituali) per mirare il Carro (il Trono di Dio), passai per sei palazzi, uno dentro l'altro, e quando raggiunsi la porta del settimo mi fermai per pregare di fronte al Santo..." Allora Dio invia Meṭaṭrôn, "Principe della Divina Presenza", che introduce Yišma'êl nel settimo palazzo. "E mi condusse alla Sua presenza e mi presentò davanti al trono di gloria in modo che potessi mirare il Carro"<sup>194</sup>. Meṭaṭrôn è una guida, e la sua funzione di intermediario sembra riservata a coloro che, in possesso delle forze e delle conoscenze necessarie, possono accedere a Dio, invocandone l'intervento. È quindi un mediatore, ma per coloro che desiderano conoscenza piuttosto che protezione.<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> Non vi è una descrizione dell'aspetto personale di Dio, a differenza che in 1 e 2 Enoch. Il culmine dell'ascesa sembra consistere nel raggiungere un luogo, un centro dove è la "presenza" di Dio.

<sup>195</sup> "Prima di pormi al servizio del trono di gloria, il Santo aprì per me (è Meṭaṭrôn che parla, illustrando i passaggi della sua trasformazione a partire dalla natura umana di Enoch) trecentomila porte di conoscenza, trecentomila di prudenza (o saggezza), trecentomila di vita", e poi di grazia e favore, d'amore, di Tôràh ecc. per un totale di dieci qualità. Nell'elenco, la conoscenza è la prima, ma va completata dalle altre nove.

### 3. Michele e il ritiro di Dio dal mondo

Vi è un solo intervento in prima persona di Michele in 3 Enoch, di poco rilievo nel contesto generale della narrazione; tuttavia, l'occasione in cui ha luogo ben illustra il rapporto tra il "giusto" e Dio stesso, quando Yišma'êl e Meṭaṭrôn vedono le anime dei padri del mondo Abramo, Isacco e Giacobbe, e degli altri giusti resuscitati dalle loro tombe e saliti in cielo. Pregando di fronte a Dio stesso, essi Gli chiedono: "fino a quando siederai sul trono, [...] nascondendo la destra e non redimi i tuoi figli e non riveli il tuo regno al mondo? [...] Non hai pietà?" I giusti sembrano rimproverare Dio per la sua inazione, non comprendendone il perché. Ma Dio risponde: "Dato che questi malvagi (appartenenti alla nazione ebraica) hanno peccato in questo e in quello, e hanno trasgredito questo e quel [comandamento] di fronte a me, come posso io, a questo punto, salvare i miei figli da tutte le nazioni del mondo, rivelare il mio regno nel mondo agli occhi dei Gentili?..."<sup>196</sup> (a questa recriminazione contro l'inazione di Dio, che permette l'oppressione di Israele da parte di altri popoli, nell'ebraismo si rispose con una spiegazione di carattere religioso e morale: l'Israele ideale avrebbe dovuto essere esempio positivo di rettitudine, ma nei fatti non lo era).

Dato l'esito dei tentativi violenti di ristabilire politicamente la nazione, nell'opinione dei saggi che dichiaravano di prendere esempio da Yišma'êl, le idee che portarono ai disastri succedutisi dal 70 al 135 d.C. potevano ben essere giudicate un'illusione smentita dagli eventi, un errore nell'interpretazione della tradizione, una pretesa infondata, o peggio ancora un modo per non vedere quale via si sarebbe dovuta percorrere anzitutto sul piano personale. Sembra che l'affermarsi di Meṭaṭrôn come mediatore e vicario celeste sia da porsi in relazione con il fallimento delle speranze di attuazione del regno messianico sulla terra riflesse negli scritti apocalittici, nei quali Michele ha un ruolo importante, a partire almeno da Daniele (vedi anche i testi di Qumrân e, in generale, il suo aspetto di condottiero). In sostanza, mentre in 1 Enoch sembrano coesistere diverse possibilità sia in chiave escatologica-messianica sia per vie sapienziali-gnostiche, in 3 Enoch si promuove l'efficacia solo delle seconde.

Meṭaṭrôn fa leggere a Yišma'êl i libri che testimoniano i fatti di Israele, e risulta che "l'intero Israele ha trasgredito la Tua Legge [...] dalla *alef* alla *tau*" e tanto da meritarsi d'esser estirpati trentasei volte per ogni lettera. Al pianto di Abramo, Isacco e Giacobbe Dio risponde domandando a sua volta: "[...] come posso salvarli a questo punto dalle nazioni del mondo?". Subito dopo Michele, il *Principe di Israele*,<sup>197</sup> gridò lamentandosi a gran voce, dicendo, "Signore, perché te ne stai da parte?" (44:10, che ricorda Sal 10:1, ma in un contesto diverso; il passo di 3 Enoch sembra alludere all'attesa messianica frustrata e si contrappone a Dan 12:1, nel quale al contrario il levarsi di Michele era il segno di una riscossa nazionale). Appellandosi all'onnipotenza di Dio, di nuovo Michele si conferma non solo mediatore o rappresentante, ma ben più che un avvocato, è parte stessa dello sconcerto e del dolore dei giusti. Già nel cap. 68 dell'Enoch etiopico cerca di mitigare il rigore divino. Questo è giustificato dall'oggettiva situazione di Israele, che Dio stesso espone ai patriarchi che ne chiedono l'intervento, esponendo loro (attraverso i libri nei quali tutto è registrato) i misfatti compiuti e le loro conseguenze. Se la descrizione della corte celeste sembra delineare una figura imperiale, trascendente la

---

<sup>196</sup> Questa domanda retorica potrebbe anche alludere alla diffusione del cristianesimo.

<sup>197</sup> Ad ogni popolo, e non solo agli Ebrei, fu assegnato un "principe", suo protettore e rappresentante nei cieli. In 3 Enoch sono nominati tre di questi angeli; oltre a Michele, abbiamo Samma'el principe di Roma e Dubbi'el principe di Persia. In alcuni testi rabbinici e in 3 Enoch (30:2, 38:3) compare pure un "Principe del Mondo" non ben identificato; per alcuni circoli sarebbe Meṭaṭrôn, per altri Michele.

realtà terrena (ed è effettivamente così, se guardiamo alla struttura gerarchica), nel dialogo tra Dio e i patriarchi riaffiora il Dio dell'A.T., che parla con loro a tu per tu. Il Dio dell'A.T. era ben presente nelle vicende del mondo e nella storia, e nella domanda di Michele c'è stupore nel constatare che Dio se ne sta da parte, secondo la sua stessa espressione.

La sensazione di un ampliarsi della distanza tra l'uomo e Dio è peraltro ben espressa dal racconto del ritiro della Šekhinàh dalla terra,<sup>198</sup> che descrive in forma mitica lo sconcerto, forse non solo in ambito ebraico, prevalente dopo il I sec d.C. e riflette indubbiamente sia la situazione storica, sia il trauma seguente la fine di un'illusione, quella del regno messianico terreno. La stessa insistenza sull'immagine di Dio come sovrano assoluto di un impero celeste sterminato, l'imponenza degli apparati, le schiere di innumerevoli angeli ecc. lasciano perplessi. Questa magnificenza emana un senso di lontananza; il sovrano è circondato da palazzi, la sua dimora è sbarrata, è quasi inaccessibile. Si tratta di apporti dovuti all'interazione culturale con i grandi imperi circostanti? E poi, fino a che punto questa immagine era presente alla gente comune, al di fuori dei circoli dove si tentava di entrare nei cieli? La letteratura può essere sterminata, ma rappresentare la visione di una minoranza. Tuttavia, sia pure in una luce molto diversa, il modello "imperiale" si ritrova nel cristianesimo (soprattutto nella tradizione bizantina: nella liturgia, nell'iconografia, negli inni, nella stessa figura del Cristo Pantocrator), cosa che non stupisce se si considera che la forma monoteista si sposa bene con l'autocrazia orientale.

Eppure, dallo sfondo di questo quadro imm modificabile, e rispetto alla catena di cause ed effetti che neppure Dio stesso può spezzare, Michele emerge con un grido isolato, che pone una domanda alla quale non si dà risposta. Tre elementi si riuniscono in questo gesto: la personalità autonoma dell'Arcangelo, che si staglia ben distinta dalla Persona divina; la sua identificazione emotiva con le richieste dei giusti; la sua impossibilità (prendendo alla lettera il testo) di comprendere in fondo la volontà di Dio. E vi sono altrettante conseguenze: l'impossibilità di vedere nell'atteggiamento dell'Arcangelo un aspetto o manifestazione divina, sempre prendendo il testo alla lettera (il quale però riflette una rappresentazione "dal basso", frammentaria e provvisoria; e non dimentichiamo che nell'ebraismo è forte la preoccupazione di preservare l'unità di Dio, il che pone difficoltà concettuali quando si rifletta sulle contraddizioni che animano la creazione). Anzi emergono una coscienza autonoma, quasi un rimprovero verso Dio stesso; la caratterizzazione umana, la presenza di una componente emotiva; e, infine, la non conoscenza di ciò che è riposto in Dio all'origine di questa differenziazione rispetto al Principio.

Si tenga anche presente la strana prospettiva dalla quale si pone la rivelazione di Yišma'êl. Egli è introdotto alla presenza di Dio (Šekhinàh), e Meṭaṭrôn lo istruisce. Quindi egli vede ogni cosa dall'alto, da un punto più elevato rispetto alla stessa posizione degli angeli. Di nuovo, la *conoscenza* è la chiave di volta di tutto il mistero: per la conoscenza Yišma'êl ascende fino al centro del settimo cielo, e Meṭaṭrôn è la chiave per accedervi, Dio

---

<sup>198</sup> Dio tolse la Šekhinàh dalla terra a causa dell'idolatria degli uomini. Il grido di Michele riflette l'angoscia di quanti non potevano riconoscere la provvidenza divina nella situazione storica del loro tempo, tradizionalmente giustificabile con le perverse azioni degli uomini; ne consegue l'idea che Dio stesso si fosse ritratto dal mondo. In 3 Enoch, cap. V, ciò è detto in forma mitica: anche dopo che l'uomo fu bandito dall'Eden, egli poté contemplare la luce irradiata dalla Šekhinàh su tutto il mondo, né i demoni potevano prevalere su di essa. Ma poi venne la generazione di Enôš, "il primo di tutti gl'idolatri del mondo" che accumularono montagne di ricchezze da tutta la terra ed eressero idoli dappertutto, e "trassero giù il sole, la luna, le stelle e le costellazioni e le stabilirono davanti agli idoli". Il potere di far ciò venne conferito loro dalle stregonerie che appresero da 'Uzzah, 'Azzah e 'Aza'el. Allora gli angeli Suoi assistenti Gli rammentarono che Egli non poteva avere rapporti con gl'idolatri abitanti della terra, e "subito, il Santo sottrasse la Šekhinàh alla terra." Così la Šekhinàh ascese alla sommità del Cielo accompagnata dal canto delle potenze celesti: "Dio ascese al suono dei corni, il Signore salì con una fanfara di trombe" come dice il salmo 47:5.

consenziente. L'affermazione implicita in tutta questa rivelazione è che è possibile acquisire una comprensione superiore rispetto a quella degli stessi angeli, come la stessa storia di Meṭaṭrôn dimostra. La riuscita dipende solo dalla benevolenza divina in risposta alla preghiera. Anzi le potenze celesti non aiutano, esse nei confronti del mistico svolgono la funzione di guardiani delle porte che conducono al Santo e tre angeli si opposero all'angelificazione di Enoch. Chi tenta l'accesso al sommo dei cieli si muove al di fuori del quadro tradizionale, compie un'azione straordinaria, che fa intervenire un nuovo mediatore. Ecco che si impone una nuova figura, quella di Meṭaṭrôn appunto, che infatti è la trasformazione di Enoch, un ministro molto particolare e diverso da tutti gli altri angeli.

## CONCLUSIONI FINALI

Al tempo in cui 1 Enoch fu redatto, la tradizione dei quattro arcangeli (o sette, il numero che poi si affermerà definitivamente) era già ben consolidata. L'attribuzione di nomi agli angeli è attestata a partire dall'età del Secondo Tempio, probabilmente per le influenze iraniche o caldee. Questi nomi denotano una qualità divina, e ciò autorizza a pensare che indicassero teofanie, cioè manifestazioni della divinità sotto un particolare aspetto, ma comunque Sue manifestazioni.

Il nome Michele sembra fare eccezione, sotto due aspetti almeno. Il primo, è che viene generalmente inteso come una domanda, "Chi è come Dio?", che è un'evidente anomalia: non risulta che nelle religioni più note il nome di una divinità o nume consista in una domanda. Sembra piuttosto un grido di battaglia, e infatti sia in Daniele che nell'Apocalisse di Giovanni la sua apparizione è connessa ad eventi bellici, considerando come tale anche la guerra in cielo. Se accettiamo questa interpretazione (è quella data dalla Scrittura), il suo ruolo guerriero è quello originario; ma l'ufficio più attestato fuori dalla Scrittura è piuttosto quello di mediatore, intermediario nei due sensi tra cielo e terra, e poi anche quello di guaritore. Inoltre, il nome stesso riafferma una visione monoteistica, opposta alle forme religiose tipiche delle nazioni pagane.

Il secondo, è che di per sé non denota una particolare qualità, a meno che non s'intenda per tale l'unicità di Dio, ricadendo nella spiegazione già data. Comunque sia, l'anomalia resta, ed è strano che non sia mai stata sufficientemente notata dagli studiosi.

Qualunque sia la motivazione alla base del nome, questo rimanderebbe ad una teofania non caratterizzata da una qualità specifica, e quindi dotata di una particolare completezza, rappresentante la divinità nella totalità dei suoi aspetti. Tuttavia, le rappresentazioni (per lo più nei testi apocrifi) degli arcangeli si adattano piuttosto a persone dotate di individualità propria; e già nell'A.T. l'avversario di Giobbe è descritto come dotato di personalità e iniziativa. Ciò pone il problema del perché nell'ebraismo ad un certo punto sia comparsa una figura celeste di collegamento tra cielo e terra che non appare nei libri più antichi. In realtà, la figura del mediatore nell'A.T. c'è, specie nell'ufficio del profeta oltre che nel sacerdozio, e gli angeli stessi lo sono, se non altro come messaggeri. Quindi, la mediazione c'era già, ma ora appare accentrata in un gruppo di arcangeli e in uno in particolare (il ruolo speciale di Michele non è ancora esplicito in 1 Enoch, ma senz'altro in 2 Enoch e in molti apocrifi).

Questo cambiamento di forma, dal sapore di *politeismo all'interno di un monoteismo*, può esser spiegato in molti modi, nessuno dei quali del tutto convincente o soddisfacente se preso in isolamento, e soprattutto tutti hanno un carattere ipotetico, speculativo, non documentabile direttamente; ma forse può esser stata bastanta la loro azione congiunta, considerato che nell'insieme operarono nello stesso senso. Forse il declino della figura del profeta come "coscienza" della nazione può aver indebolito la percezione della presenza della divinità al punto da esigere una sorta di riempimento del vuoto. Forse, il ritiro della "Presenza" divina cui si accenna in 3 Enoch potrebbe simbolizzare l'inadirsi di questa funzione. Oppure, il considerare Dio stesso in una prospettiva più universale rispetto al periodo preesilico, nonché le influenze esterne, tutte di matrice politeista, avrebbe ampliato lo spazio tra cielo e terra fino ad esigere che venisse occupato da potenze intermedie, ecc.; le spiegazioni non mancano, e si potrebbe tradurle in una semplice frase: nel periodo del Secondo Tempio, per motivi di vario genere, si attua una sorta di *frammentazione* dell'azione della divinità, per cui nell'immaginario popolare l'angelo assume la valenza di una potenza autonoma, e non è più considerato una teofania. La

questione non si pone su un piano teologico, ma piuttosto su quello della psicologia collettiva, della credenza comune. La letteratura non avrebbe fatto altro che integrare questa visione in un sistema, nel quale gli angeli costituiscono una sorta di corte celeste.

Sulla terra, il mediatore per eccellenza è il sacerdote. Le vicende politiche successive alla dissoluzione dell'impero di Alessandro Magno condussero all'affermarsi della figura del sommo sacerdote come rappresentante della nazione e suo capo politico. Abbiamo visto che in 2 Enoch vi è una stretta correlazione tra Michele e l'ufficio di sacerdote celeste. In una forma, che non è possibile ricostruire a causa all'estinzione della classe sacerdotale con la distruzione del Tempio di Gerusalemme, e alla conseguente perdita di testimonianze scritte che ne derivò, deve essersi stabilito un legame simbolico tra la figura di Michele e l'ufficio sacerdotale. In effetti, sia la figura dell'Arcangelo così come appare in Daniele, sia il sommo sacerdozio sembrano avere la stessa funzione di guida della comunità; semmai, resta in sospeso come tutto questo potesse essere inteso, dato il settarismo prevalente nei secoli intorno alla nascita di Gesù. Nei manoscritti di Qumrân, questo rapporto di rappresentanza-identificazione era simbolicamente mediato sia da Michele che da Melchisedec, ed entrambi son rappresentati come condottieri.

È possibile che il ruolo militare di Michele derivi o sia in qualche modo connesso con la duplice carica di capo politico e religioso assunto in modo più o meno legittimo dai sovrani asmonei. Né va dimenticato che all'inizio dell'insurrezione maccabaica vi è l'iniziativa di un sacerdote. Nell'immaginario comune, la sintesi delle due cariche nella stessa persona deve aver prodotto un effetto analogo sull'immagine del Gran Principe celeste, invertendo in un certo senso quello che dovrebbe essere il corretto rapporto, per cui le cariche terrene dovrebbero riflettere l'ordine cosmico: ma s'è già visto che nell'immaginario popolare tende ad attuarsi il processo contrario, per cui le forme di governo terreno suggeriscono forme (presunte) di organizzazione celesti. In particolare, Michele appare quasi costantemente nella letteratura apocalittica. Inoltre, venne identificato con il tutore delle comunità ebraiche della Diaspora, particolarmente in Egitto, come si può vedere anche dall'alta considerazione in cui venne tenuto presso la Chiesa Copta.<sup>199</sup>

Con il declino e l'estinzione della classe sacerdotale, e soprattutto con la sconfitta dei progetti messianici propugnati dalle correnti più nazionaliste ed integraliste (zeloti, ecc.), nell'ebraismo parte delle funzioni di Michele sarebbero passate a Meṭaṭrôn, una figura più adatta alle pratiche teurgiche e lontana da suggestioni politiche dal carattere eversivo. Tuttavia, l'ufficio di capo degli eserciti celesti si sarebbe conservato e anzi rafforzato con l'affermazione del Cristianesimo, un po' perché questa religione recepiva elementi apocalittici, un po' perché l'imitazione della forma di governo plasma in qualche misura la rappresentazione dei cieli, e S. Michele era assimilato ad un alto funzionario celeste; si assiste ad una vasta estensione del culto michelita proprio durante il basso Impero, già con Costantino,<sup>200</sup> e poi con Giustiniano e i successivi imperatori bizantini, con spiccati caratteri taumaturgici oltre che militari.<sup>201</sup> Nelle Chiese ortodosse e in particolare in quella copta, l'Arcangelo appare spesso come una sorta di primo ministro, un reggente del mondo, una sorta di dignitario di altissimo grado cui affidarsi singolarmente e collettivamente per far giungere nell'alto del cielo le proprie istanze.

---

<sup>199</sup> Si vedano l'*Institutio Michaelis*, le omelie a lui dedicate, gli *Atti dei martiri copti*, ecc.

<sup>200</sup> A lui si deve l'edificazione del *Michaelion*, sul lato europeo del Bosforo. Vi era praticata l'*incubazione*, pratica taumaturgica nella quale il paziente, dormendo nel luogo sacro, viene guarito o riceve istruzioni sulla cura da parte del Dio o del Nume; in questo caso, S. Michele.

<sup>201</sup> V. le pubblicazioni on line della Milizia di S. Michele Arcangelo.

## OPERE CITATE

- Alexander, Philip. "3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch" in *The Old Testament Pseudepigrapha* a cura di J.H. Charlesworth, vol. 1, Doubleday & C, Garden City (N.Y.), 1983.
- Andersen, Francis Ian. "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch" in *The Old Testament Pseudepigrapha* a cura di J.H. Charlesworth, vol. 1, Doubleday & C, Garden City (N.Y.), 1983.
- Cassuto, Umberto. "Asidei", voce dell'*Enciclopedia Italiana*, 1929.  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/asidei\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/asidei_%28Enciclopedia-Italiana%29/)
- Bamberger, Bernard Jacob. *Fallen Angels*. Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1952.
- Bacher, Wilhelm e Lauterbach, Jacob Zallel. "Shamḥazai" in *Jewish Encyclopedia* 1901-06.  
<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/13496-shamhazai>
- Bacher, Wilhelm e Lauterbach, Jacob Zallel. "Simeon b. Lakish" in *Jewish Encyclopedia* 1901-6.  
<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/13706-simeon-b-lakish>
- Baty, John. *The Book of Enoch the Prophet*. Samuel Jefferson, Carlisle, 1839.
- Ben-Dov, Jonathan e Ratzon, Eshbal. "The Oath and the Name in 1 Enoch 69" in *Journal of Semitic Studies* 60(1):19-51, March 2015. DOI:10.1093/jss/fgu030.
- Blau, Ludwig e Kohler, Kaufmann. "Angelology" in *Jewish Encyclopedia* 1901-06.  
<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/1521-angelology>
- Bouriant, Urbain. "Fragments grecs du livre d'Énoch" in *Mémoires de la mission archéologique française au Caire*, t. IX, fasc. 3. Ernest Leroux, Paris, 1893.
- Ḥagîgâh*. The William Davidson Talmud. Trad. inglese dall'ed. digitale del Koren Noè Talmud a cura di William Davidson, Koren Publishers. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>
- Charles, Robert Henry. *The Book of Enoch Translated from Professor Dillmann's Ethiopic Text*. Clarendon Press, Oxford, 1893.
- Charles, Robert Henry. *The Book of Enoch or 1 Enoch: Translated from the Editor's Ethiopic Text*. Clarendon Press, Oxford, 1912.
- Charlesworth, James Hamilton. *The Pseudepigrapha and Modern Research: New Edition with a Supplement*. Scholars Pr. 1981.
- Davidson, Gustav. *A dictionary of Angels: Including the Fallen Angels*. Free Press, New York, 1967.
- Davila, James Rohr. "Melchizedek, Michael and War in Heaven" in *Old Testament Pseudepigrapha*. University of St Andrews. St. Andrew (Fife, Scotland), 1998.  
<https://otp.wp.st-andrews.ac.uk/divine-mediator-figures-course/melchizedek-michael-and-war-in-heaven/>
- Delcor, Mathias. *Studi sull'apocalittica*. Paideia, Brescia, 1987.
- Dindorfius, Gulielmus. "Georgius Syncellus et Nicephori CP." in *Corpus scriptorum historiae byzantinae* vol. 1, ed. Weberi, Bonnae, MDCCCXXIX.
- Flavio Giuseppe. *La guerra giudaica*. Trad. italiana a cura di Giovanni Vitucci. Arnoldo Mondadori Editore, 1994.
- Flavio Giuseppe. *In difesa degli Ebrei (Contro Apione)*. A cura di Francesca Calabi. Marsilio, Venezia, 1993.

- Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews* vol. 1, IV: Noah. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1913.
- Gottheil, Richard e Littmann, Enno. "Enoch, Books of (Ethiopic and Slavonic)" in *Jewish Encyclopedia* 1901-6 on line. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/5773-enoch-books-of-ethiopic-and-slavonic#anchor3>
- Jacobs, Joseph et al. "Michael" in *Jewish Encyclopedia*. 1901-06. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/10779-michael#anchor2>
- Henning, Walter Bruno. "The Book of the Giants" in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. XI, Part 1, 1943.
- Hirsch, Emil Gustav. "Fall of Angels" in *Jewish Encyclopedia*. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/5998-fall-of-angels>
- Hirsch, Emil Gustav e Immanuel Benzinger, "Seraphim" in *Jewish Encyclopedia* 1901-6. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/13437-seraphim>
- Hirsch, Emil Gustav et al. "Shem" in *Jewish Encyclopedia* 1901-6. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/13541-shem>
- Isaac, Ephraim. "1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch" in *The Old Testament Pseudepigrapha* a cura di J.H. Charlesworth vol. 1, Doubleday & C, Garden City (N.Y.), 1983.
- Knibb, Michael A. e Ullendorff, Edward. *The Ethiopic Book of Enoch*. Clarendon Press, Oxford, 1978.
- Laurence, Richard. *The Book of Enoch the Prophet*. Kegan Paul & C., London, 1883.
- Lukyn Williams, Arthur. *Justin Martyr: The Dialogue with Trypho*. The Macmillan Co., London, 1930.
- "Magic; magician". Voce della *The Standard International Bible Encyclopedia* 1979.
- Milik, Józef Tadeusz. *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*. Clarendon Press, Oxford, 1976.
- Milizia di San Michele Arcangelo. *Il culto dell'Arcangelo San Michele nell'Impero Bizantino*. <http://www.miliziadisanimichelearcangelo.org/content/view/601/98/lang,it/>
- Moraldi, Luigi. *Il Maestro di Giustizia*. Edizione Esperienze, Fossano, 1971.
- Nibley, Hugh. "A Strange Thing in the Land: The Return of the Book of Enoch, Part 3" in *Ensign*, 1976 February, MSS 3776 Series 5 Item 3, Carton: 7, Folder: 43. L. Tom Perry Special Collections. <https://abn.churchofjesuschrist.org/study/ensign/1976/02/a-strange-thing-in-the-land-the-return-of-the-book-of-enoch-part-3?lang=eng>
- Nickelsburg, George William Elmer. "Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11" in *Journal of Biblical Literature*, vol. 96, no. 3, 1977, pp. 383-405.
- Odeberg, Hugo. *3 Enoch: or The Hebrew Book of Enoch*. University Press, Cambridge, 1928.
- Orlov, Andrei A. *Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism*. State University of New York, Albany, 2015.
- Orlov, Andrei A. "'Noah's Younger Brother': The Anti-Noachic Polemics in 2 Enoch" in *Henoah* 22.2, 2000, pagg. 207-221. <https://www.marquette.edu/maqom/noah.html>
- Orlov, Andrei A. "The Pillar of the World: The Eschatological Role of the Seventh Antediluvian Hero in 2 (Slavonic) Henoah" in *Henoah*, Vol. 30, No. 1. Morcelliana, 2008. [https://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1267&context=theo\\_fac](https://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1267&context=theo_fac)

Percer, Leo R. "The War in Heaven: Michael and Messiah in Revelation 12" (1999). *Faculty Dissertations*. 19.  
[https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=fac\\_dis](https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=fac_dis)

Philo of Alexandria. *On the Giants*. Testo inglese pubbl. on line in *Early Jewish Writings*.  
<http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book9.html>

Rodríguez, Ángel Manuel. "Serpents and Seraphim" in *Biblical Center Institute*. <https://adventistbiblicalresearch.org/materials/bible-interpretation-hermeneutics/serpents-and-seraphim>

*Saraph*. Voce n. 8314 di *Bible Hub*. <https://biblehub.com/hebrew/8314.htm>

Sacchi, Paolo (a cura di). *Apocrifi dell'Antico Testamento*. U.T.E.T., Torino, 1981.

Sacchi, Paolo (a cura di). *Apocrifi dell'Antico Testamento vol. 2*. UTET, Torino, 2006.

Schodde, George Henry. *The Book of Enoch: Translated from the Ethiopic*. Warren F. Draper, Andover, 1882.

Schürer Emil. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús: 175 a.C – 135 d.C*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985.

Singer, Isidore e Kohler, Kauffmann. "Melchizedek" in *Jewish Encyclopedia* 1901-6.  
<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/10602-melchizedek>

Summer, Paul. "Melchizedek: Angel, Man or Messiah?" in *Hebrew Streams*.  
<http://www.hebrew-streams.org/works/qumran/melchizedek-dss.html>

Tetteh, G. *The Book of Noah*. Master's Thesis, sotto la supervisione di Liv Ingeborg Lied. MF Norwegian School of Theology, 2019. [https://www.academia.edu/40467072/The\\_Book\\_of\\_Noah](https://www.academia.edu/40467072/The_Book_of_Noah)

"The Books of Enoch", <http://www.textexcavation.com/enoch.html> 2019.

Tretti, Cristiana. *Enoch e la sapienza celeste: Alle origini della mistica ebraica*. La Giuntina, Firenze, 2007.

Van Andel, Cent Pieter. *The Structure of the Enoch-tradition and the New Testament* 1955. Trad. da "De Structuur van de Enoch-traditie en het Nieuwe Testament" in *Studia theologica rheno-traiectina*, vol. II. Kemink en Zoon, Domplein, Utrecht, 1955.

Vermès, Géza. *The Complete Dead Sea Scrolls in English: Revised Edition*. Penguin Books, 2004.

Tutti i siti sopra elencati sono aggiornati al 12 Agosto 2021.