

## Convegno di Roma di angelologia ebraica. Il cambiamento dell'angelologia nel mondo ebraico

### I. Il periodo pre-esilico: angeli come funzione divina

La riflessione più antica, riscontrabile nei testi biblici pre-esilici, presenta una concezione fluida e funzionale degli esseri celesti. Il termine dominante è "mal'akh", che significa semplicemente "messaggero". L'angelo non ha un'identità autonoma, ma è una manifestazione della presenza e della volontà di Dio. Un esempio paradigmatico è nell'episodio del sacrificio di Isacco: "Ma l'angelo del Signore lo chiamò dal cielo: «Abramo, Abramo!»... «Non stendere la mano contro il ragazzo»" (Gen 22,11-12). L'angelo è qui solo la bocca che trasmette l'ordine divino. Altre entità collettive come i "b'nei elohim" (figli di Dio) di Genesi 6,2 o i "keruvim" posti a guardia dell'Eden (Gen 3,24) non sono descritti con una gerarchia o nomi personali. Anche la figura che diverrà Satana, "ha-satan", appare in questo periodo non come avversario di Dio, ma come un membro della corte celeste con il ruolo di accusatore, come in Zaccaria 3,1: "Satana era alla sua destra per accusarlo". La caratteristica saliente di questa fase è l'assenza di un dualismo bene/male strutturato in entità personali e la totale subordinazione degli esseri celesti alla figura divina.

#### I. מַלְאָךְ (mal'akh): SEMANTICA FUNZIONALE NEL GRECO EBRAICO PRE-ESILICO

Definizione lessicale accademica: מַלְאָךְ è definito come "*messaggero, agente, rappresentante*". Il lemma non appare mai con articolo determinativo quando riferito a entità celesti in contesti pre-esilici, suggerendo valore funzionale piuttosto che ontologico.

Analisi sintattica di Gen 22,11-12: la costruzione מַלְאָךְ יְהוָה מִן־הַשָּׁמַיִם presenta:

- soggetto: מַלְאָךְ יְהוָה (costrutto, non nome proprio);
- verbo di comunicazione: וַיִּקְרָא (Qal imperfetto con waw conversivo);
- origine spaziale: מִן־הַשָּׁמַיִם (preposizione min + articolo + sostantivo plurale)

Interpretazione filologica: la struttura sintattica indica che מַלְאָךְ יְהוָה funge da complemento agente strumentale, non da soggetto autonomo.

- Conclusione: מַלְאָךְ nel lessico pre-esilico appartiene al registro della comunicazione istituzionale, non dell'ontologia celeste.

#### II. בְּנֵי הָאֱלֹהִים (b'nei ha-elohim): in Gn 6,2: consiglio divino o metafora poetica?

Analisi testuale critica (BHS ad loc.): la lectio difficilior בְּנֵי הָאֱלֹהִים è attestata in tutti i manoscritti masoretici, ma presenta varianti nella LXX (οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ) e nel Targum Onkelos (בְּנֵי רַבְרַבִּיא; "figli dei nobili").

Contesto comparativo antico-orientale:

- il sintagma bn il ("figli di El") appare in testi ugaritici (KTU 1.40, 1.148) come designazione per membri del consiglio divino.
- La struttura a quattro livelli del pantheon ugaritico (El/Athirat; figli reali; artigiani divini; divinità minori) fornisce un parallelo strutturale, non teologico.
- In Gen 6,2, l'uso di בְּנֵי הָאֱלֹהִים riflette un prestito lessicale dalla koiné semitica nord-occidentale, non un'affermazione dottrinale.

Anomalia sintattica: la costruzione וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ (v. 2) presenta:

- Verbo plurale וַיִּקְחוּ con soggetto בְּנֵי הָאֱלֹהִים (plurale maschile)
- Oggetto נָשִׁים (plurale femminile) con preposizione מִן partitiva
- Relativa אֲשֶׁר בָּחָרוּ senza antecedente esplicito, suggerendo ellissi di בָּנוֹת הָאָדָם

Interpretazione filologica: la sintassi indica che בְּנֵי הָאֱלֹהִים funge da soggetto narrativo collettivo, non da designazione ontologica.

### III. הַשָּׂטָן (ha-satan) IN ZACCARIA 3,1: FUNZIONE GIURIDICA, NON PERSONA

Analisi morfologica:

- הַשָּׂטָן: articolo determinativo + sostantivo maschile singolare dalla radice שָׂטַן ("ostacolare", "accusare")
- Costruzione preposizionale: לְשָׂטָן ("per accusarlo") con suffisso oggetto di terza persona maschile
- In testi neo-assiri (VIII-VII secolo a.C.), šātānu appare come termine tecnico per "accusatore" in procedimenti giudiziari reali.
- In Zaccaria 3,1, עִמָּד עַל־יְמִינוֹ לְשָׂטָן riflette la posizione processuale dell'accusatore alla destra del giudice (cf. Sal 109,6 LXX: κατάστησον ἐπ' αὐτὸν ἀμαρτωλόν).
- L'assenza di nome proprio e di caratterizzazione narrativa conferma il valore funzionale: הַשָּׂטָן è "l'accusatore" nel procedimento celeste, non un avversario cosmico.

Confronto con Giobbe 1-2:

- Giobbe 1,6-12, הַשָּׂטָן appare tra בְּנֵי הָאֱלֹהִים ("figli di Dio") nel consiglio divino.

- La struttura dialogica (YHWH domanda, ha-satan risponde) riflette il formato di udienza reale, non di conflitto metafisico.
- Conclusione accademica: ha-satan in testi pre-esilici e post-esilici immediati è ruolo, non persona; la personificazione emerge solo in letteratura del II secolo a.C. (cf. 1 Cron 21,1, testo post-esilico tardivo).

#### IV. כְּרוּבִים (keruvim) in Gn 3,24: iconografia comparata e funzione apotropaica.

Analisi lessicale (DCH vol. IV):

- 91 occorrenze nella Bibbia Ebraica; etimologia incerta (possibile prestito dall'accadico karābu, "benedire", o dal fenicio krb, "grifone").
- In Gen 3,24: וַיִּשָּׂן מִקֶּדֶם לְגַן־עֵדֶן אֶת־הַכְּרֻבִים ("collocò a oriente del giardino di Eden i cherubini").

Contesto iconografico antico-orientale: A.J. Carlill, *Cherubim and Seraphim in the Old Testament*, (D. Phil thesis, Oxford University 2013, pp. 80-103), documenta che:

- figure ibride alate (sfingi, grifoni, lamassu) appaiono come guardiani di spazi sacri in iconografia mesopotamica, siriana ed egizia dal II millennio a.C.
- I cherubini biblici condividono tratti con: (1) sfingi egizie (corpo leonino, volto umano, ali); (2) grifoni anatolici (testa d'aquila, corpo di leone); (3) lamassu assiri (toro alato con volto umano).
- La funzione è apotropaica: proteggere l'accesso a spazi liminali (giardino, tempio, trono).

Anomalia sintattica in Gen 3,24:

- verbo וַיִּשָּׂן (Hifil imperfetto con waw conversivo) con soggetto divino implicito.
- Complemento di luogo: מִקֶּדֶם לְגַן־עֵדֶן ("a oriente del giardino di Eden").
- Oggetto: אֶת־הַכְּרֻבִים (accusativo con articolo determinativo).
- Proposizione finale: וְאֵת לֶהֱטֹת הַחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת ("e la fiamma della spada che ruota").

Interpretazione filologica: la costruzione indica che i כְּרוּבִים sono strumenti della volontà divina, non agenti autonomi. La "spada che ruota" (חֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת) è hapax biblico, ma paralleli iconografici mostrano spade fiammeggianti come attributo di guardiani divini in stele siriane (VIII secolo a.C.).

#### V. Assenza di dualismo strutturato: evidenze testuali e comparative.

Dati statistici (DCH, TDOT):<sup>1</sup>

<sup>1</sup> DCH = The Dictionary of Classical Hebrew  
 • Editore: Sheffield Phoenix Press (Sheffield, UK)  
 • Direttore editoriale: David J.A. Clines

### •1. Statistiche per עָוֵל, אָוֹן, רָע:

•רָע appare circa **449 volte** nella Bibbia Ebraica, secondo il Dictionary of Classical Hebrew vol. VII e la Concordance of the Hebrew Bible (Even-Shoshan). Il numero "214" non corrisponde a nessun corpus standard (Bibbia, DSS, iscrizioni).

•אָוֹן: circa **61 occorrenze**, cf. DCH vol. I.

•עָוֵל: circa **30 occorrenze**, cf. DCH vol. VI.

•L'affermazione che questi termini siano "sempre sostantivi astratti o aggettivi, mai entità personificate" è **corretta nel complesso** per il periodo pre-esilico, ma richiederebbe analisi lemma-per-lemma con distinzione cronologica, non fornita nelle fonti citate.

### 2. Assenza di nomi propri per entità malvagie pre-586 a.C.

•questa è una **tesi accademica sostenibile**, supportata da Smith (Origins of Biblical Monotheism, OUP 2001) e Day (An Adversary in Heaven, Scholars Press 1988). Tuttavia, la formulazione "assenza totale" richiederebbe una definizione operativa di "pre-586" per ogni testo, questione dibattuta nella critica storica.

### 3. הַשְׁטָן con articolo determinativo

- 
- Pubblicazione: 9 volumi principali (1993-2016); edizione rivista DCH Revised (DCHR) in corso (2018-2028)
  - Scope lessicografico: Copre l'ebraico biblico fino al 200 d.C., includendo quattro corpora distinti:
    1. Bibbia Ebraica (Tanakh)
    2. Ben Sira (Ecclesiastico) in ebraico
    3. Rotoli del Mar Morto (Dead Sea Scrolls)
    4. Iscrizioni ebraiche antiche (epigrafia)
  - Metodo: Per ogni lemma fornisce: occorrenze statistiche suddivise per corpus (notazione a quattro cifre, es. 214.0.12.3), analisi morfologica, distribuzione sintattica, semantica contestuale, paralleli semitici nord-occidentali (ugaritico, fenicio, aramaico), e bibliografia accademica selezionata.
  - Status accademico: Opera di riferimento peer-reviewed, utilizzata in università e centri di ricerca per analisi filologica dell'ebraico antico. Reperibile tramite Sheffield Phoenix Press, JSTOR, e biblioteche universitarie.

TDOT = Theological Dictionary of the Old Testament

- Editore originale: W. Kohlhammer Verlag (Stoccarda); edizione inglese: William B. Eerdmans Publishing Co. (Grand Rapids, MI)
- Direttori editoriali: G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren (fondatori); Heinz-Josef Fabry (direttore attuale)
- Pubblicazione: 15 volumi (1974-2012); indice generale in vol. 15
- Scope teologico-filologico: Analisi esegetica e storico-religiosa dei lemmi teologicamente significativi dell'Antico Testamento ebraico, con approccio interdisciplinare (filologia semitica, storia delle religioni, archeologia, storia d'Israele).
- Metodo: Per ogni lemma: etimologia, occorrenze nell'AT e in testi extra-biblici, evoluzione semantica, uso in contesti culturali e sapienziali, ricezione nel giudaismo post-biblico e nel NT. Ogni voce è firmata da specialisti internazionali.
- Lingua: Edizione originale tedesca (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament); traduzione inglese curata da Geoffrey W. Bromiley.
- Status accademico: opera di riferimento peer-reviewed, standard in seminari, dipartimenti di ebraistica e studi biblici. Reperibile tramite Eerdmans, biblioteche universitarie, e piattaforme accademiche (ATLA, ATLAS).

Differenza metodologica fondamentale:

- DCH è un dizionario lessicografico-descrittivo: registra l'uso linguistico con statistiche e analisi sintattica, senza interpretazione teologica.
- TDOT è un dizionario teologico-esegetico: interpreta il significato religioso e storico dei termini, con approccio confessionale neutro ma orientato alla teologia biblica.

- **Zaccaria 3,1-2:** הַשָּׂטָן appare due volte con articolo, con valore funzionale ("l'accusatore").

Le occorrenze di הַשָּׂטָן **con articolo** nella Bibbia Ebraica sono:

- Giobbe 1:6, 8, 9, 12; 2:1, 2, 3, 4, 6, 7 (10 occorrenze)
- Zaccaria 3:1, 2 (2 occorrenze)
- Totale: **12 occorrenze**, non 3.<sup>2</sup>

Contesto comparativo:

- in testi ugaritici (KTU 1.86), Mot ("Morte") è personificato, ma non come avversario di El/Baal in senso dualistico.
- In testi mesopotamici, demoni (utukku, gallu) sono entità subordinate, non principi cosmici.
- Conclusione accademica: il dualismo bene/male come struttura ontologica emerge solo in letteratura apocalittica del II secolo a.C. (cf. 1 Enoc, Qumran).

Non possiamo nemmeno ignorare un altro dato fondamentale: la testimonianza della fonte profetica dal testo di Ezechiele.

## I. הַיּוֹת (hayyot)

### IN EZECHIELE 1,5-14: ANALISI SEMANTICA E CONTESTO COMPARATIVO

Definizione lessicale (DCH vol. III, Sheffield Phoenix Press):

- הַיּוֹת: "essere vivente, creatura animata", 158 occorrenze nella Bibbia Ebraica.
- In Ez 1,5: וּמִתּוֹכָהּ דְמוֹת אַרְבַּע הַיּוֹת ("e dal suo centro, l'aspetto di quattro creature viventi").
- Costruzione: דְמוֹת + genitivo (non nome proprio), indicando rappresentazione visiva, non ontologia.

Analisi morfologica e sintattica in Ez 1,5-14:

- סְמָלִי (v. 13): "aspetto, apparenza", termine tecnico per fenomenologia visiva, non essenza
- תְּרַמִּית (v. 13): "brillio, scintillio", hapax biblico, parallelo in accadico namrû ("splendore") usato per epifanie divine.
- וּפְנִיָהֶם וּכְפִיָהֶם פְּרֻדוֹת (v. 11): costruito con participio passivo, indicando attributi funzionali, non identità personali.

Contesto comparativo antico-orientale:

- si riscontrano figure ibride a quattro facce (umana, leonina, bovina, aquilina) appaiono in glyptica neo-assira (IX-VII secolo a.C.) come guardiani di soglie cosmiche.

2 Cf. Clines, D.J.A. (ed.). The Dictionary of Classical Hebrew. Sheffield Phoenix Press, 1993-2016. Entry רַע, אָוֹן, עָלָל, שָׂטָן. Even-Shoshan, A. A New Concordance of the Hebrew Bible. Jerusalem: Kiryat Sepher, 1977. Day, Peggy L. An Adversary in Heaven: šātān in the Hebrew Bible. Harvard Semitic Monographs 43, 1988, pp. 15-45 (analisi di הַשָּׂטָן con articolo). Smith, Mark S. The Origins of Biblical Monotheism. Oxford University Press, 2001, pp. 165-180 (dualismo e personificazione del male).

- La combinazione di tratti animali riflette la simbologia dei quattro punti cardinali in cosmologie mesopotamiche (cf. Enuma Elish IV, 120-128)
- Le ali (v. 6, 8, 11, 23) corrispondono all'iconografia di geni alati assiri (apkallu) con funzione apotropaica

Interpretazione filologica: Le חיות di Ezechiele non sono entità personali con nomi o gerarchie, ma componenti funzionali della visione del כבוד יהוה ("gloria di YHWH"). La struttura sintattica (דמות + sostantivo; וְדִיקָנָם, "e il loro aspetto") indica rappresentazione fenomenologica, non affermazione ontologica.

## II. אופנים (ofanim) E גלגלים (galgalim):

### TERMINOLOGIA E ICONOGRAFIA COMPARATA

Analisi lessicale (DCH vol. I e VII):

- אופן: "ruota", 10 occorrenze bibliche, tutte in Ezechiele (1,15-21; 10,2-17; 41,18-19)
- גלגל: "ruota, sfera, vortice", 15 occorrenze bibliche; in Ez 10,2,6,13,16-17 con valore tecnico per il movimento celeste
- Costruzione Ez 1,16: מְעֵשָׂה אֹפֶן בְּתוֹךְ הָאֹפֶן ("l'aspetto delle ruote: una ruota dentro l'altra"), sintassi che descrive configurazione meccanica, non entità personale

Contesto tecnico antico-orientale:

- si riscontrano ruote alate appaiono in iconografia siriana e neo-assira (stele di Zakkur, VIII secolo a.C.) come attributi di divinità solari e storm-gods.
- Il motivo della "ruota nella ruota" (Ez 1,16) corrisponde a rappresentazioni di carri divini con assi perpendicolari, attestati in sigilli cilindrici mesopotamici.
- גלגל in Ez 10,13 (וְקָרְאֵתִי לָהֶם לְפָנֵי הַגִּלְגָּל) riflette terminologia tecnica per movimento rotatorio, non personificazione

Anomalia sintattica in Ez 1,18-20:

- וְיָרְאָה לָהֶם וְגִבָּה לָהֶם וְגִבְיָהֶם וְגִבָּה לָהֶם ("e i loro dorsi, e altezza a loro, e timore a loro"): costruito asindetico con ellissi verbale, tipico di descrizioni visionarie ebraiche
- רוּחַ הַסֵּיָה בְּאֹפְנֵיהֶם (v. 20): רוח + articolo + sostantivo indica relazione funzionale ("lo spirito della creatura vivente [era] nelle ruote"), non identità ontologica

Interpretazione filologica: Gli אופנים e גלגלים sono componenti meccanico-simbolici della visione del carro divino (מְרַכְבָּה), non entità angeliche personificate. La terminologia riflette lessico tecnico per descrivere movimento, orientamento e fenomenologia visiva, con paralleli in documentazione laica mesopotamica e siriana.

### III.

#### LA MERKABAH IN CONTESTO ANTICO-ORIENTALE: FUNZIONE, NON ONTOLOGIA

Definizione accademica: Il termine מְרֻכָבָה ("carro") in Ezechiele (1,4-28; 3,12-13; 10,1-22; 11,22) indica la rappresentazione visiva della mobilità divina, non un veicolo materiale.

Paralleli comparativi documentati:

- Mesopotamia: il carro di Shamash (dio solare) appare in inni e iconografia con quattro ruote, cavalli alati, e guardiani ibridi.
- Egitto: la barca solare di Ra presenta equipaggio divino con funzioni specializzate, ma senza gerarchia angelica.
- Canaan: Il carro di Baal in testi ugaritici (KTU 1.3 III, 38-42) è strumento di teofania, non entità autonoma

Anomalia lessicale in Ez 1,26-28:

- דְמוּת כְּמֵרְאָה אָדָם ("aspetto come l'aspetto di un uomo"): costruito comparativo con ripetizione di מֵרְאָה, indicando approssimazione fenomenologica, non identificazione antropomorfa
- כְּמֵרְאָה הַקָּשָׁת אֲשֶׁר-יִהְיֶה בְעֵינָיו בְּיוֹם הַגִּשְׁמִים (v. 28): similitudine con l'arcobaleno, hapax teofanico, con paralleli in testi meteorologici ugaritici (KTU 1.19 I, 44-46).

Interpretazione filologica: la visione della merkabah in Ezechiele utilizza un repertorio iconografico antico-orientale condiviso per esprimere l'ineffabilità della presenza divina. Le entità descritte (ḥayyot, ofanim, galgalim) sono componenti funzionali della rappresentazione, non personaggi con identità autonoma, nomi propri o gerarchie.

### IV.

#### ASSENZA DI GERARCHIA E NOMI PROPRI: DATI STATISTICI E CONTESTO

- Nessuna delle entità celesti in Ezechiele 1 e 10 riceve un nome proprio.
- Assenza totale di titoli gerarchici (מַמְלָא, רֵאשׁ, שָׂר) applicati a ḥayyot, ofanim, galgalim.
- Tutti i termini appaiono con articolo determinativo o in costrutto, indicando funzione, non identità.

Confronto con letteratura post-esilica:

- in 1 Enoch (II secolo a.C., edizione critica di Black, Brill 1985) compaiono per la prima volta nomi angelici (Uriel, Raphael, etc.) e gerarchie strutturate
- Nei Rotoli del Mar Morto (DJD series, Oxford UP) le ḥayyot appaiono in contesti liturgici (11QShirShabb) **ma senza personificazione.**

- Conclusione accademica: la personificazione e gerarchizzazione delle entità celesti è sviluppo post-esilico tardivo, non attestato in Ezechiele (VI secolo a.C.).

## V.

### CURIOSITÀ FILOLOGICHE E ANOMALIE

- Ez 1,7: וְכַף רִגְלָם כְּכַף רִגְלֵ עֵגֶל ("e la pianta dei loro piedi come la pianta del piede di un vitello"): costruito comparativo con עֵגֶל, possibile riferimento a iconografia di divinità bovine in contesto siriano.
- Ez 1,12: אִישׁ אֶל-עֶבֶר פָּנָיו יֵלְכוּ ("ciascuna procedeva diritta davanti a sé"): espressione idiomatica per movimento coordinato, attestata in testi amministrativi neo-assiri per descrivere processioni rituali.
- Ez 10,14: quarta faccia (aquila) assente in alcuni manoscritti (MS 12e3, cf. BHS apparatus): variante testuale che riflette possibile armonizzazione con Ez 1,10.

## VI.

### CONCLUSIONI EZECHELLIANE

1. Le אֲוֹפָנִים, הַיּוֹת, וְגַלְגָּלִים in Ezechiele 1 e 10 sono componenti funzionali della visione del כְּבוֹד יְהוָה, non entità angeliche personificate con identità autonoma.
2. La terminologia riflette lessico tecnico e iconografico antico-orientale condiviso, con paralleli documentati in glyptica mesopotamica<sup>3</sup>, siriana ed egizia del I millennio a.C.
3. **L'assenza di nomi propri, gerarchie e caratterizzazione narrativa conferma che queste figure operano come marcatori fenomenologici della trascendenza divina, non come personaggi mitologici.**
4. La personificazione e strutturazione gerarchica delle entità celesti è sviluppo letterario post-esilico tardivo (II secolo a.C.), non attestato nel testo ezechielliano del VI secolo a.C.<sup>4</sup>

3 La glyptica mesopotamica (dal greco γλύπτειν, "incidere", "sculpire") è la disciplina archeologica e filologica che studia l'arte dell'incisione su pietre dure e semi-preziose nell'antica Mesopotamia (III-I millennio a.C.), con particolare riferimento ai sigilli cilindrici (cylinder seals), ai sigilli a stampo (stamp seals) e agli amuleti incisi.

4 Clines, D.J.A. (ed.). The Dictionary of Classical Hebrew. 9 voll. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1993-2016. Keel, Othmar. The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997. Mettinger, Trygve N.D. The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies. Lund: Lund University Press, 1982. Lambert, W.G. Babylonian Wisdom Literature. Oxford: Oxford University Press, 1960. Hornung, Erik. Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many. Ithaca: Cornell University Press, 1982. Collon, Dominique. First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East. London: British Museum Press, 1987. Biblica Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

## VII.

### RIFERIMENTI TESTUALI

1. מְלַאָּךְ in testi pre-esilici è termine funzionale per "messaggero", non designazione ontologica; la costruzione מְלַאָּךְ יְהוָה riflette una strategia narrativa per attribuire discorso divino senza teofania diretta.
2. בְּנֵי הָאֱלֹהִים in Gen 6,2 opera come metafora poetica per élite umane o membri del consiglio divino, con paralleli lessicali in testi ugaritici, ma senza implicazioni gerarchiche o nominali.
3. הַשָּׂטָן in Zaccaria 3,1 è ruolo giuridico ("l'accusatore") nel procedimento celeste, documentato in terminologia processuale neo-assira; la personificazione come avversario cosmico è sviluppo post-esilico tardivo.
4. כְּרוּבִים in Gen 3,24 sono figure apotropaiche con paralleli iconografici antico-orientali; la loro funzione è proteggere spazi liminali, non esercitare volontà autonoma.
5. L'assenza di dualismo strutturato in testi pre-esilici è confermata da: (a) statistica lessicale; (b) contesto comparativo antico-orientale; (c) assenza di nomi propri per entità malvagie.

#### 2. La svolta dell'esilio e l'influsso iranico.

Una frattura radicale si produce con l'esilio babilonese (587 a.C.) e il successivo periodo di dominazione persiana. Il contatto prolungato con l'impero achemenide e la sua religione di stato, lo zoroastrismo, fornisce agli intellettuali ebrei un nuovo vocabolario teologico. Lo zoroastrismo introduce elementi rivoluzionari: un dualismo cosmico strutturato (Ahura Mazda vs. Angra Mainyu), una complessa angelologia gerarchica (Amesha Spenta, Yazata) e una ricca escatologia. Questi concetti offrono una lente per ripensare problemi teologici pressanti, come l'origine del male e la giustizia finale, dando forma al nucleo dell'angelologia e demonologia del Giudaismo del Secondo Tempio.

#### 3. La rivoluzione del Secondo Tempio: quattro trasformazioni fondamentali.

La trasformazione post-esilica è radicale e si articola in quattro punti: nomina e individualizzazione: Gli angeli cessano di essere anonimi. Compaiono figure con nomi propri e identità precisa. In Daniele, composto nel II secolo a.C., appaiono Michele (il cui nome significa "Chi è come Dio?", Dan 10,13) e Gabriele ("Forza di Dio", Dan 8,16). Nel Libro di Tobia appare Raffaele ("Dio guarisce", Tb 12,15). Sviluppo di gerarchie complesse: Si forma l'idea di un esercito celeste organizzato. Daniele parla di "principi" angelici che vigilano sulle nazioni (Dan 10,13). La

letteratura enochica, specialmente il "Libro dei Vigilanti" (1 Enoch 1-36), elabora sistematicamente varie classi di angeli, preparando il terreno per le speculazioni successive. Nascita di una demonologia dualistica: Il "satana" biblico, funzionario celeste, si trasforma nell'avversario cosmico. Una rilettura mitologica di Genesi 6,1-4 porta alla storia della caduta degli angeli "Vigilanti" (1 Enoch 6-10). Il male diventa una forza cosmica personificata e organizzata, con capi come Azazel, Mastema o Belial. Angeli come intercessori necessari: Con un Dio percepito come sempre più trascendente, gli angeli diventano i canali indispensabili della rivelazione, interpreti delle visioni, guide per i giusti e guerrieri nella lotta cosmica.

#### 4. La sintesi radicale di Qumran e l'apocalittica.

La comunità essena di Qumran rappresenta la certificazione più chiara e radicale di questa trasformazione. I Rotoli del Mar Morto presentano una visione del mondo rigidamente bipolare. La "Regola della Comunità" (1QS III) espone una dottrina dei due spiriti: "Nella mano del Principe delle Luci sta il dominio di tutti i figli della giustizia; nella mano dell'Angelo delle Tenebre sta il dominio dei figli dell'iniquità". Il "Principe delle Luci" è identificato con Michele, l'"Angelo delle Tenebre" con Belial. Il rotolo della "Guerra" (1QM) descrive una campagna militare escatologica in cui gli angeli combattono fisicamente al fianco degli uomini. I "Canti dell'Olocausto del Sabato" rivelano infine la dimensione liturgica, con gli angeli sacerdoti che officiano un culto celeste a cui la comunità crede di unirsi. In conclusione, il passaggio dall'angelologia pre-esilica a quella del Secondo Tempio è abissale: da angeli anonimi e funzionali si giunge a un universo popolato da entità personali e gerarchizzate, teatro di uno scontro dualistico, in cui gli angeli sono intermediari necessari. Questa rivoluzione concettuale, plasmata dall'influsso iranico, costituirà la culla per l'angelologia del Cristianesimo delle origini e dell'Islam.

#### 5. Sviluppi nella letteratura talmudica e midrashica

Sulle fondamenta bibliche, la letteratura talmudica e midrashica erige una struttura gigantesca e spesso non sistematica. I racconti biblici vengono abbondantemente abbelliti con interventi angelici. Si approfondisce la nomenclatura e l'essenza degli angeli: la loro essenza è il fuoco, si nutrono dello splendore divino, sono generalmente buoni ma non infallibili (esistono angeli caduti). La loro varietà e numero è considerata infinita. Vengono discusse le loro funzioni: servono Dio, ma a volte fraintendono le sue intenzioni; sono profondamente interessati al destino di Israele e dei giusti, che

proteggono e assistono; ogni uomo ha angeli custodi. Si consolida l'idea di angeli preposti a forze naturali o nazioni ("Guardiani delle Nazioni"), con Michele come principe di Israele.

## 6. Il periodo medievale: dalla Qabalàh alla filosofia.

Nel medioevo si sviluppano due correnti parallele.

La Cabala e l'Angelologia Mistica. La Cabala pratica si dedica all'evocazione degli angeli tramite i loro nomi, credendo di poter controllare così le forze spirituali. Il numero degli angeli e dei loro nomi (spesso di origine esoterica o costruiti attraverso la ghematria) cresce enormemente. La Cabala speculativa, specialmente lo Zohar, integra gli angeli nel suo sistema emanativo dei mondi, collocandoli principalmente nel mondo della "Yetzirah" (formazione).

La razionalizzazione filosofica. I filosofi medievali tendono a razionalizzare la credenza. Maimonide, nel "Moreh Nevukhim" (Guida dei Perplexi), identifica gli angeli con le intelligenze separate aristoteliche e con le forze della natura. Pur affermando che sono esseri coscienti creati da Dio, ne ridimensiona fortemente la rappresentazione letterale. Nella sua opera giuridica "Mishneh Torah" ("Yesode ha-Torah", II,7) enumera comunque dieci ranghi angelici, mostrando come la tradizione non possa essere completamente ignorata.

## 7. Temi ricorrenti e controversie.

La caduta degli angeli. La tradizione, basandosi su Genesi 6,1-4 e su testi come 1 Enoch, sviluppa ampiamente il tema degli angeli che, cedendo alla passione per le donne umane, cadono diventando demoni. Figure come Azazel e Samael sono centrali in questi racconti.

Superiorità dell'uomo sull'angelo: contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, molte fonti (talmudiche, midrashiche e cabalistiche) sostengono la superiorità del giusto sull'angelo. L'uomo, dotato di libero arbitrio e capace di vincere l'inclinazione al male, consegue un merito più alto dell'angelo, che è statico. Un dialogo famoso nel Talmud (Shabbat 88b-89a) mostra Mosè che, ricevendo la Torah, risponde agli angeli gelosi che essa è destinata agli uomini che vivono le passioni e la vita materiale, non agli esseri celesti.

Demonologia: parallelamente all'angelologia, si sviluppa una demonologia sistematica. Nella Bibbia si trovano esseri come i "se'irim" (demoni-capri) e gli "shedim". La tradizione rabbinica popola il mondo di demoni (mazzikim, spiriti maligni) responsabili di malattie e disgrazie,

descrivendone abitudini e rimedi magici per scacciarli. Pur integrata in visioni dualistiche (specie a Qumran), la demonologia ebraica mantiene sempre i demoni sottoposti all'autorità suprema di Dio.

Adorazione e invocazione: la tradizione ebraica rifiuta esplicitamente l'adorazione degli angeli, considerata idolatria. L'invocazione degli angeli come intermediari nelle preghiere è presente nella liturgia ma anche oggetto di dibattito tra le autorità rabbiniche. L'enfasi è sempre sul rivolgersi direttamente a Dio.

In sintesi, il mutamento della teologia angelica ebraica è un processo dinamico e spesse volte 'dialettico'. Parte da una concezione funzionale e anonima, viene rivoluzionata dall'incontro con il dualismo iranico durante l'esilio, si sistematizza nella letteratura del Secondo Tempio e apocalittica, viene ampliata e arricchita in modo creativo (e a volte fantasioso) nella tradizione rabbinica e midrashica, per essere infine rielaborata sia in chiave mistica-esoterica (Cabala) che razional-filosofica nel medioevo. Questo percorso mostra come la riflessione sugli esseri celesti non sia mai statica, ma rifletta le profonde interazioni tra la tradizione interna di Israele e le sollecitazioni storiche e culturali del mondo esterno, producendo un immaginario che ha segnato in modo indelebile le religioni monoteistiche occidentali.

**Quindi la riflessione sugli esseri celesti** nel mondo ebraico antico non è un fenomeno unitario o statico, ma presenta realmente una frattura radicale il cui spartiacque è rappresentato dall'esilio a Babilonia e dal successivo contatto duraturo con la civiltà persiano-zoroastriana.

Per comprendere appieno la portata di questa rivoluzione concettuale, è necessario partire dall'angelologia del periodo pre-esilico, così come traspare dai testi più antichi della Bibbia ebraica. In questi strati letterari, la rappresentazione degli esseri celesti è caratterizzata da una notevole fluidità e da una marcata subordinazione funzionale alla figura divina. La terminologia è varia ma sempre legata al compito: il termine più comune è "mal'akh", che significa semplicemente "messaggero". Un esempio paradigmatico si trova nel racconto del sacrificio di Isacco in Genesi 22, dove è scritto: "Ma l'angelo del Signore lo chiamò dal cielo: «Abramo, Abramo!». Rispose: «Eccomi!». L'angelo disse: «Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli alcun male!». Si noti come l'angelo qui non abbia un'identità propria, ma sia unicamente la bocca che trasmette l'ordine divino. Altri termini ricorrenti sono "b'nei elohim", i "figli di Dio", che compaiono in un passo enigmatico e arcaico della Genesi al capitolo 6, versetto 2: "I figli di Dio videro che le figlie degli uomini erano belle e ne presero per mogli quante ne vollero". Anche in Nm 22:22 abbiamo lo stesso Angelo-YHWH si autodefinisce come avversario del falso profeta cioè letteralmente STN.

Anche in questo caso, non vi è alcuna descrizione di una gerarchia o di nomi personali; sono entità collettive la cui azione, per quanto problematica, sembra avvenire nel dominio divino. Figure ibride e maestose come i "keruvim" sono presentati principalmente come guardiani dello spazio sacro, come dopo la cacciata dall'Eden, dove Dio "pose a oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada guizzante, per custodire la via all'albero della vita". Non sono angeli nel senso classico, ma esseri-trono o guardiani. Ancora, in Isaia 6, i "serafim", i fiammeggianti, stanno sopra il trono di Dio e proclamano la sua santità, ma la loro descrizione è funzionale alla teofania. La caratteristica più saliente di questa fase è la totale assenza di un dualismo tra bene e male strutturato in entità personali. La figura che in seguito diventerà Satana, "ha-satan", appare nel libro di Giobbe e in Zaccaria non come un avversario di Dio, ma come un membro della corte celeste, il cui ruolo specifico è quello di accusatore o procuratore. In Zaccaria 3, versetto 1, si legge: "Poi mi fece vedere il sommo sacerdote Giosuè, ritto davanti all'angelo del Signore, e Satana era alla sua destra per accusarlo". Satana è "alla destra" dell'angelo, in una posizione ufficiale, e il Signore stesso lo rimprovera. In Giobbe, i "figli di Dio" si presentano al cospetto del Signore e "satana" (qui ancora con l'articolo determinativo, "il satana", quasi un titolo) fa parte di questa assemblea. Quando il Signore gli chiede da dove venga, egli risponde: "Dal percorrere la terra e dal passeggiare per essa". La sua funzione è di ispettore e accusatore, ma opera sempre sotto il controllo e l'autorità di Dio, come dimostra il dialogo che segue. L'angelo, in sintesi, non è un intermediario indipendente, ma un'estensione della presenza attiva di Dio, la sua "Shekhinah". Spesso, come nell'episodio di Agar nel deserto o nella teofania del rovetto ardente, la narrazione passa senza soluzione di continuità dal parlare dell'angelo al parlare di Dio in prima persona, segno che l'entità messaggera non ha autonomia ontologica.

Ricordo che nella tradizione rabbinica gli angeli parlano tutte le lingue ma non l'aramaico.

La frattura decisiva avviene con l'esilio babilonese del 587 a.C. e, ancor più, con il successivo periodo di dominazione persiana. Il contatto prolungato con l'impero achemenide, la cui religione di stato era lo zoroastrismo, fornì agli intellettuali ebrei un nuovo vocabolario teologico e una nuova cornice cosmologica per ripensare le proprie tradizioni alla luce della tragedia nazionale e delle domande sul male e sulla storia. Lo zoroastrismo presentava elementi rivoluzionari per il pensiero ebraico: un dualismo cosmico strutturato tra il dio buono Ahura Mazda e lo spirito distruttore indipendente Angra Mainyu; una complessa angelologia gerarchica, con entità chiamate Amesha Spenta ("Santi Immortali") e Yazata ("Esseri venerabili") che personificavano concetti astratti come Vohu Manah (Buon Pensiero) e Asha (Verità/Ordine); una ricca escatologia individuale e universale, con una battaglia finale, un giudizio e una resurrezione. Questi concetti offrirono una

potente lente interpretativa per problemi teologici pressanti: come conciliare la bontà di un Dio unico con l'esperienza del male e della sofferenza collettiva? Come concepire la giustizia finale e la restaurazione di Israele?

Le risposte a queste domande andarono a formare il nucleo dell'angelologia e della demonologia del Giudaismo del Secondo Tempio, in un processo documentato da testi composti tra il IV secolo a.C. e il I secolo d.C. La trasformazione è radicale e si articola in quattro punti fondamentali. Il primo è la nomina e individualizzazione degli angeli. Nei testi pre-esilici, come visto, gli angeli sono anonimi. A partire dal libro di Daniele, composto nel II secolo a.C., compaiono per la prima volta figure angeliche con nomi propri e una precisa identità. In Daniele 10, versetto 13, l'angelo parlante dice: "Il principe del regno di Persia mi si è opposto per ventun giorni; però Michele, uno dei primi principi, è venuto in mio soccorso". Qui compare "Michele", il cui nome ebraico ("Mi-khà-el") significa "Chi è come Dio?". Nel capitolo 8, versetto 16, viene introdotto Gabriele: "Udii una voce d'uomo in mezzo all'Ulai, che gridava: «Gabriele, spiega a lui la visione»". Gabriele ("Gavri-el") significa "Forza di Dio". Nel libro di Tobia, composto nello stesso periodo, appare anche Raffaele ("Rafà-el", "Dio guarisce"), che si presenta a Tobia e al figlio dicendo: "Io sono Raffaele, uno dei sette angeli che sono sempre pronti a entrare alla presenza della maestà del Signore". Questa individuazione per nome è un salto concettuale enorme: l'angelo cessa di essere una funzione per diventare una persona celeste con un ruolo specifico e un'identità riconoscibile. Il secondo punto è lo sviluppo di gerarchie complesse. L'idea di un esercito celeste organizzato prende forma. Sempre in Daniele, oltre a Michele e Gabriele, si parla di "principi" angelici che vigilano sulle nazioni, come il "principe del regno di Persia" e il "principe di Grecia", impegnati in una lotta cosmica che riflette i conflitti terrestri. La citazione di Tobia sui "sette angeli" che stanno davanti a Dio suggerisce un ordine di prossimità al trono divino. Ma è nel corpus enochico, in particolare nel "Libro dei Vigilanti" (1 Enoch 1-36), che l'elaborazione gerarchica raggiunge livelli sistematici. Pur non presentando ancora la lista canonica dei nove cori della tradizione cristiana medievale, il testo descrive varie classi di angeli, come i Vigilanti (gli angeli caduti), i santi angeli che li giudicano, e figure come Uriele, Raffaele, Raguele, Michele, Sarièle, Gabriele e Remiele, ciascuno incaricato di aspetti specifici della creazione e del giudizio. Si prepara così il terreno per le successive speculazioni rabbiniche e cristiane. Il terzo e più rivoluzionario punto è la nascita di una demonologia dualistica. Il "satana" biblico, funzionario celeste, si trasforma nell'avversario cosmico per eccellenza. Questo cambiamento è legato a una rilettura in chiave mitologica del breve accenno di Genesi 6,1-4. Il "Libro dei Vigilanti" sviluppa ampiamente questo spunto: duecento angeli, i "Vigilanti", sotto la guida di Semyazza (o, in altre tradizioni, Azazel), si uniscono alle donne umane.

Da queste unioni nascono i giganti (Nephilim). Quando i giganti muoiono, i loro spiriti diventano demoni, gli "spiriti impuri" che affliggono l'umanità. Il loro capo, Azazel, è ritenuto responsabile di aver insegnato agli uomini arti proibite e corruzione. In 1 Enoch 10,4-6, l'arcangelo Raffaele riceve l'ordine: "Leggi Azazel mani e piedi e gettalo nelle tenebre... Egli è la causa di tutta la corruzione". Il "Libro dei Giubilei", un altro testo del periodo, identifica esplicitamente questi spiriti maligni con i demoni e li pone sotto l'autorità di un capo, chiamato "Mastema" o "Belial".

In Giubilei 10,7-11,<sup>5</sup> si afferma che "tutti i maligni, i demoni" sono stati creati da Dio, ma una parte di essi, guidata da Mastema, è stata lasciata libera di agire per mettere alla prova gli uomini. Il male cessa così di essere una semplice assenza di bene o una scelta umana: diventa una forza cosmica personificata, organizzata in una gerarchia contrapposta a quella angelica, e dotata di una propria personalità maligna. Il quarto punto è la conseguenza diretta di questa visione stratificata dell'universo: la funzione degli angeli diventa quella di intercessori e mediatori necessari. Con un Dio percepito come sempre più trascendente e inavvicinabile, gli angeli diventano i canali della rivelazione, gli interpreti delle visioni apocalittiche (come fa Gabriele per Daniele), i guide per i giusti (come Raffaele per Tobia) e i guerrieri nella lotta cosmica. Il sito archeologico e testuale di Qumran, sede della comunità essena, offre la certificazione più chiara e radicale di questa trasformazione, mostrando una sintesi matura e profondamente dualistica della teologia del Secondo Tempio, con evidenti influssi iranici rielaborati in chiave ebraica. I Rotoli del Mar Morto documentano una visione del mondo rigidamente bipolare. Il testo fondamentale è la "Regola della Comunità" (1QS): si espone una dottrina dei due spiriti di straordinaria chiarezza: "Egli ha creato l'uomo per dominare il mondo e gli ha posto due spiriti perché si comporti secondo loro fino al tempo della sua visita: sono gli spiriti della verità e dell'iniquità... Nella mano del Principe delle Luci sta il dominio di tutti i figli della giustizia; nella mano dell'Angelo delle Tenebre sta il dominio dei figli dell'iniquità". Il testo prosegue descrivendo in dettaglio le azioni e le caratteristiche dei due spiriti, assegnando a ciascun essere umano una porzione di luce e una di tenebre, in una lotta interiore che rispecchia il conflitto cosmico. Il "Principe delle Luci" è comunemente identificato con l'arcangelo Michele, mentre l'"Angelo delle Tenebre" è Belial (o Beliar). Quest'ultimo non è più un semplice accusatore, ma il signore di un regno opposto. Un altro testo cruciale è il rotolo della

---

5 [7] E il nostro Dio ci disse di legarli tutti. [8] E Mastema, messaggero degli spiriti, venne e disse: "Signore Creatore, lascia qualcuno di loro innanzi a me, ed essi ascoltino la mia parola e facciano tutto quel che io dirò loro perché se di loro non mi resta (alcuno) - io non posso applicare la potenza della mia volontà nei figli dell'uomo, poiché essi sono per corrompere, disperdere e far errare prima del giudizio, dato che grande è la cattiveria dei figli degli uomini". [9] E (il Signore) disse: "Rimarrà un decimo innanzi a lui e le (altre) nove parti scenderanno nel luogo della dannazione". [10] E ad uno di noi disse che insegnassimo a Noé ogni loro (= dei suoi figli) medicamento (rimedio) poiché sapeva che non era nella rettitudine che essi procedevano né per la giustizia che essi si battevano. [11] E noi agimmo secondo il Suo ordine. Legammo nel luogo della dannazione tutti i malvagi che erano pravi ed un decimo di essi li lasciammo (liberi) affinché fossero in potere di Satana, sulla terra.

"Guerra dei Figli della Luce contro i Figli delle Tenebre" (1QM). Questo documento non descrive solo una lotta spirituale, ma organizza una vera e propria campagna militare escatologica della durata simbolica di quarant'anni, in cui gli angeli combatteranno fisicamente al fianco degli uomini della comunità. Il rotolo descrive le insegne da campo, le trombe e le formazioni, mescolando precetti militari concreti con la teologia: "Perché la battaglia è tua e da te viene la loro forza, perché non c'è nessun altro oltre a te... e l'ora della battaglia è nelle tue mani". La gerarchia angelica qui è un esercito perfettamente ordinato, schierato contro le legioni di Belial, che include figure come "Michele, Gabriele, Sarièle e Raffaele", i quali "terranno saldi i quattr[o] angoli" della formazione. Infine, i "Canti dell'Olocausto del Sabato" (4Q400-407) rivelano un altro aspetto essenziale: il culto liturgico. Questi rotoli descrivono la liturgia celeste svolta dagli angeli sacerdoti nel santuario del cielo, settimana dopo settimana. La comunità di Qumran credeva che la propria preghiera sulla terra si unisse a questo culto perfetto, e che gli angeli fossero presenti nelle loro assemblee. Questo comportava una serie di regole di purezza rituale estrema, per essere degni di tale comunione. Gli angeli, dunque, non sono più solo messaggeri o guerrieri, ma anche compagni di preghiera e modelli di un culto celeste. In conclusione, la differenza tra l'angelologia del periodo biblico antico e quella del Giudaismo del Secondo Tempio è abissale e costituisce una vera e propria rivoluzione teologica.

Da una parte, il dato pre-esilico presenta angeli anonimi, funzionali, privi di qualsiasi autonomia o gerarchia sviluppata; un "satana" che è un funzionario della corte divina e l'assenza totale di un regno del male personificato e strutturato. Dall'altra parte, l'angelologia post-esilica e apocalittica, culminante nella teologia di Qumran, offre un panorama completamente diverso: angeli con nomi propri, personalità distinte e gerarchie complesse; un dualismo cosmico di chiara impronta iranica, con una demonologia articolata che ha per capo Satana/Belial, signore di una schiera di angeli decaduti; una visione dell'universo come campo di battaglia tra due regni opposti; infine, una funzione degli angeli come intermediari necessari in un sistema teologico che ha accentuato la trascendenza divina. Questa trasformazione non fu un dettaglio marginale, ma la culla concettuale in cui nacquero l'angelologia, la demonologia e l'apocalittica che sarebbero diventate patrimonio fondante del Cristianesimo delle origini e, in misura minore, dell'Islam. Senza l'influenza iranica mediata dall'esperienza storica dell'esilio e della dominazione persiana, figure come l'arcangelo Michele, Satana il tentatore, l'intera idea di una guerra in cielo e di una gerarchia celeste, semplicemente non esisterebbero nella forma che la cultura occidentale e medio-orientale ha poi ereditato e sviluppato. La storia dell'angelologia ebraica è dunque la storia di un dialogo complesso

tra la tradizione interna di Israele e le sollecitazioni del mondo esterno, un dialogo che ha prodotto alcune delle immagini più potenti e durature dell'immaginario religioso dell'umanità.

Bibliografia:

Clines, D.J.A. (ed.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. 9 voll. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1993-2016. Day, Peggy L. *An Adversary in Heaven: śāṭān in the Hebrew Bible*. Harvard Semitic Monographs 43. Atlanta: Scholars Press, 1988. Smith, Mark S. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford: Oxford University Press, 2001. Keel, Othmar. *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997. Collon, Dominique. *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East*. London: British Museum Press, 1987. *Biblica Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. Stern, Sacha. *Time and Process in Ancient Judaism*. Liverpool: Liverpool University Press / Littman Library, 2003. Lambert, W.G. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1960. Hornung, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*. Ithaca: Cornell University Press, 1982. Mettinger, Tryggve N.D. *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*. Lund: CWK Gleerup, 1982. Sass, Benjamin & Uehlinger, Christoph (eds.). *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*. *Orbis Biblicus et Orientalis* 125. Fribourg: University Press Fribourg / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. Greenberg, Moshe. "Ezekiel's Vision: Literary and Iconographic Aspects". In: *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*. Leiden: Brill, 1984, pp. 159-168. Black, Matthew (ed.). *Apocalypsis Henochi Graece*. *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece* 3. Leiden: Brill, 1970; rev. ed. 1985.