Azazel: dal rito del Giorno dell’ Espiazione alla demonologia della letteratura del Secondo Tempio

Abstract

L’articolo è una sintesi critica-storica dello sviluppo della figura di Azazel dalla sua unica manifestazione nel Libro del Levitico (Kpł 16) alle rappresentazioni elaborate nella letteratura del periodo del Secondo Tempio, con particolare attenzione alla tradizione enochica e al materiale qumranico. Lo scopo è distinguere i livelli d’indagine: il testo biblico e il suo immediato contesto rituale, la storia della ricezione nel giudaismo del periodo del Secondo Tempio e le successive letture apocrife e pseudepigrafiche. L’analisi mostra che Kpł 16 non presenta Azazel come una divinità né come destinatario di un’offerta; il rito del capro «per Azazel» funziona come esclusione simbolica dell’impurità verso la sfera del deserto, che Dio utilizza nell’atto di purificazione della comunità. La tradizione enochica trasforma questa simbolica in una narrazione cosmologica sugli angeli caduti, attribuendo ad Azazel la funzione di iniziatore delle tecnologie della violenza e di «maestro» di conoscenze proibite, che conducono alla corruzione sistemica del mondo. Il materiale qumranico conferma l’esistenza di tali interpretazioni prima dell’era cristiana e mostra la diversità delle ricezioni, che in testi apocalittici successivi (p. es. l’Apocalisse di Abramo) porta a una quasi demonologica individuazione di Azazel. Lo studio sottolinea la necessità di distinguere tra la teologizzazione letteraria di Azazel e la funzione rituale nella Torah e mantiene la prospettiva cattolica, ponendo Dio come unico soggetto salvifico e sovrano sull’ordine della creazione.

Parole chiave

Azazel, Kpł 16, Giorno dell’Espiazione, capro espiatorio, 1 Libro di Enoch, Asael, letteratura qumranica, deserto, demonologia, tradizione del Secondo Tempio, tipologia rituale

---

1. Introduzione: problematiche e metodologia

Lo scopo del presente studio è presentare la genesi e le trasformazioni del concetto di Azazel nei testi biblici e nei testi para-/apocrifi legati al periodo del Secondo Tempio. L’approccio è storico-letterario con un complemento teologico: distinguiamo come una data tradizione abbia interpretato il Testo Primario (Kpł 16), come lo abbia sviluppato la letteratura enochica e apocalittica e come siano mutate le categorie demonologiche negli ambienti ebraici preromani e tardoantichi. Si assume che l’analisi debba rispettare il testo come fonte religiosa e liturgica,

evitando proiezioni anacronistiche di concetti moderni quali «demone» o «diavolo» sulle pratiche cultuali antiche.

Metodi: critica testuale (tenendo conto della lettura ebraica), analisi comparativa delle tradizioni (enochica, qumranica, apocrifa), interpretazione teologica conforme alla prospettiva cattolica — ossia riconoscendo l'unicità di Dio, senza mitologizzare enti secondari.

---

2. Azazel nel Libro del Levitico (Kpł 16): testo e contesto rituale

Azazel appare esclusivamente in Kpł 16, nella descrizione delle cerimonie del Giorno dell'Espiazione (Yom ha-Kippurim). La frase ebraica recita: גּוֹרָל אֶחָד לַיהוָה וְגוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל (gôrāl ʾeḥād la-YHWH wəgôrāl ʾeḥād la-ʿĂzāʾzēl). Il rito divide i sorteggi «per JHWH» e «per Azazel»: un capro viene ucciso e il suo sangue usato per la purificazione del santuario, l'altro rimane vivo, sul quale il sommo sacerdote confessa i peccati di tutto Israele e lo manda nel deserto, «verso la terra tagliata fuori» (אֶרֶץ גְּזֵרָה, ʾereṣ gəzērāh; Kpł 16,22).

Tre questioni ermeneutiche fondamentali:

- l'estensione lessicale e i possibili significati della forma עזאזל (ʿĂzāʾzēl);
- la funzione rituale del secondo capro;
- la relazione del rito con la teologia monoteistica (Azazel è destinatario dell'offerta?).

Analisi linguistica: la tradizionale traduzione scapegoat / «capro espiatorio» interpreta il nome come composizione di עֵז (ʿēz, «capro») + אָזַל (ʾāzal, «andare via»), ma tale soluzione presenta difficoltà formali. Un'altra lettura possibile vede in עזאזל un termine riferito a un luogo, a una forza connessa al deserto o una personificazione della sfera dell'esclusione. La sintassi «sorte per Azazel» sembra favorire il nome di un destinatario o di uno spazio, piuttosto che una descrizione della caratteristica dell'animale.

Ritualmente è cruciale che entrambi i capri siano innanzi a JHWH — è Dio che istituisce il rito e usa il deserto come spazio di rimozione dell'impurità. Il capro mandato «per Azazel» non viene ucciso sull'altare né riceve culto sacrificale: la sua funzione è trasferente — porta la colpa fuori dalla sfera sacra.

---

3. Interpretazioni del nome e significato del deserto nel rito

In letteratura le interpretazioni del nome Azazel oscillano tra tre proposte principali:

- «capro che se ne va» (scapegoat): traduzione tradizionale e storicamente radicata, che enfatizza l'azione (il partire), ma incontra difficoltà di ordine linguistico-formale e sintattico;

- luogo o sfera del deserto: Azazel come «luogo scosceso» o «zona remota» — coerente con la dizione ʾereṣ gəzērāh e con l'immaginario rabbinico successivo dello scagliare il capro da un precipizio;
- personificazione della potenza del deserto: Azazel come nome che rappresenta una forza o un ente legato alla sfera del deserto e del caos — senza attribuirgli lo status di divinità pari a JHWH.

Teologicamente l'interpretazione più pertinente sottolinea che il rito è un atto teocentrico: è Dio che dispone la meccanica della purificazione e usa l'immagine del deserto come luogo simbolico di esclusione. Il capro «per Azazel» trasferisce l'impurità oltre i confini della comunità, in una terra simbolica del caos, dalla quale non deve ritornare.

Il deserto nella tradizione biblica ha un carattere ambivalente — è uno spazio di incontro con Dio (p. es. le esperienze di Mosè, Elia), ma anche uno spazio di prova e di presenza di forze disordinate (motivi di bestie selvagge, שְׂעִירִים, in Isaia). In questo simbolismo Azazel svolge un ruolo rappresentativo per il polo opposto all'ordine della santità.

---

4. Distinzione rituale: non si tratta di un'offerta a un demone

Dal punto di vista ermeneutico e dottrinale è essenziale sottolineare che Kpł 16 non descrive il compimento di un sacrificio demoniaco né l'adorazione di Azazel. Il rito consiste in movimenti contrapposti e complementari: il capro «per JHWH» (ucciso, il cui sangue purifica il santuario) e il capro «per Azazel» (rimane vivo, porta la colpa fuori dalla comunità). Questo contrasto accentua la funzione spaziale: movimento verso l'interno (purificazione) e movimento verso l'esterno (rimozione dell'inquinamento).

Dal punto di vista della teologia cattolica va anche osservato che, pur quando tradizioni successive personificano Azazel, ciò non altera il fatto che nel testo levitico l'unico soggetto sovrano dell'azione è Dio — è JHWH che istituisce il rito, dirige il sommo sacerdote e permette l'uso del deserto come luogo simbolico di purificazione.

---

5. Azazel (Asael) nella tradizione enochica: sviluppo narrativo

La trasformazione più radicale della figura di Azazel si trova nel 1 Libro di Enoch (Libro dei Vigilanti). Questo testo — conservato in etiopico, greco e in frammenti aramaici rinvenuti anche a Qumran — sviluppa il breve motivo di Gen 6 nell'ambito di una cosmologia apocalittica.

La forma del nome ricorre in diverse tradizioni come Asael (aramaico) nonché Azazel (greco, etiopico). È possibile che l'Asael enochico sia stato in una ricezione successiva identificato con

l’Azazel del Levitico, il che ha facilitato la trasformazione del simbolo rituale in una figura morale-cosmica.

Nel Libro dei Vigilanti si distinguono due principali manifestazioni della corruzione iniziata dalle entità cadute:

- la guida di Semyhaza (Shemihazah, Shemyaza) come atto di violazione sessuale dell’ordine — la discesa sul monte Hermon, il tema del giuramento collettivo e la generazione con le donne, che porta alla nascita dei giganti (nefilim) e alla trasgressione dei limiti della creazione;
- l’attività di Asael/Azazel come maestro di sapere proibito — la trasmissione di tecnologie (fabbricazione di armi, metallurgia), arti di abbellimento, segreti magici e altre pratiche il cui uso distorto contribuisce alla violenza e alla depravazione sociale.

Il Libro di Enoch presenta così Azazel come «maestro» di una civiltà della violenza: non nega automaticamente tutta la tecnologia, ma stigmatizza la trasmissione di certe competenze al di fuori dell’ordine voluto da Dio e in un tempo inappropriato. Di conseguenza il mondo viene «corrotto dalle opere di Azazel» (1 Hen 9), e Dio ordina all’arcangelo Raffaele di legarlo e gettarlo in un luogo d’oscurità (Dudael) nel deserto — là «fino al giorno ultimo».

In questa tradizione avviene uno spostamento significativo: Azazel è ritenuto responsabile della diffusione della corruzione — analogamente al capro caricato di colpa nel rito — ma agisce come colpevole, non come figura meramente figurativa «offerta». Enoch interpreta quindi il rito levitico in chiave cosmologica: la rimozione del male dal mondo comporta la prigionia delle sue cause nel deserto.

Occorre tuttavia mantenere precisione: nello schema enochico Azazel è un angelo caduto, distinto dagli spiriti derivanti dalla morte dei giganti. Gli spiriti maligni (spirits) nascono dalla morte dei nefilim e tormentano gli uomini, ma ontologicamente differiscono da figure come Asael/Azazel.

---

6. Materiale qumranico e contesto letterario del Secondo Tempio

I rotoli del Mar Morto (Qumran) svolgono due ruoli significativi nello studio della ricezione di Azazel: primo — contengono frammenti aramaici e copie di testi enochici (p. es. 4QEnoch), confermando l’antichità e la diffusione di questa interpretazione prima dell’era cristiana; secondo — i testi comunitari e parabiblici di Qumran attestano che gli ambienti ebraici del periodo del Secondo Tempio differenziavano e sviluppavano autonomamente varie interpretazioni relative al motivo del capro e del deserto.

Nella letteratura qumranica e apocrifa si osserva spesso la tendenza a «teologizzare» elementi rituali — trasferendo significati dalla dimensione liturgica a quella cosmologica. Contemporaneamente Qumran mostra l'esistenza di pluralità tradizionali: non tutti gli ambienti identificavano Azazel con un unico ente specifico, e taluni testi dimostrano un'adozione selettiva della mitologia enochica.

Altri apocrifi, in particolare l'Apocalisse di Abramo, sviluppano ulteriormente il motivo di Azazel e lo ritraggono in ruolo di sorta di arcidemone, unendo tratti di angelo caduto, tentatore e «capro espiatorio» in un antagonismo quasi personale e cosmico. Questo processo di trasformazione — dalla funzione rituale alla personificazione psicologico-cosmologica del male — è caratteristico del periodo del Secondo Tempio e costituisce una tappa importante nella storia della demonologia ebraica e nella sua successiva ricezione nella letteratura rabbinica e nella prima letteratura cristiana.

Ponte fluido alla tradizione successiva del Secondo Tempio I capitoli qui presentati mostrano come la simbolica del rito sacerdotale possa essere stata rielaborata nella letteratura apocalittica verso una personificazione e cosmologizzazione del male. Nella parte successiva dello studio sottoporremo a critica i passaggi successivi di questa ricezione: un esame dettagliato dell'Apocalisse di Abramo, l'introduzione dei motivi azazeliani nel Libro dei Giubilei, il loro eco nei targum e in altri materiali parabiblici, nonché la formazione delle successive identificazioni di Azazel con figure sataniche nella tradizione rabbinica e nella prima tradizione cristiana — mantenendo costante la distinzione tra la fonte storico-letteraria e le interpretazioni teologiche posteriori.

7. Altre tradizioni di Azazel

In questo capitolo presento sinteticamente e analizzo le tradizioni ricavate al di fuori del testo biblico di Kpł 16, che hanno influenzato lo sviluppo della figura di Azazel nel giudaismo del periodo del Secondo Tempio e nella successiva letteratura ebraica. Accetto la distinzione metodologica fra: (a) il livello storico-letterario (ricostruzione della tradizione e delle sue tappe), (b) le modalità di sviluppo nel giudaismo del periodo del Secondo Tempio (enocico-qumranico, dei Giubilei, apocalittico) e © la ricezione posteriore al di fuori del testo mosaico canonico. Mantengo la prospettiva teologica cattolica: tratto Kpł 16 come normativa per la purificazione rituale della comunità, e non come culto demoniaco, e rifiuto di attribuire ad Azazel una posizione pari a quella di Dio.

7.1. Manoscritti aramaici di 1 Enoc (Qumran)

I frammenti aramaici della 1 Libro di Enoc rinvenuti nelle grotte di Qumran (fra gli altri nella grotta 4) confermano che la narrazione dei «Veiglienti» e della figura Asael/Azazel era presente negli ambienti ebraici già negli ultimi secoli avanti Cristo, indipendentemente dalla successiva

tradizione cristiana.[1] Il fatto che questi frammenti siano conservati in aramaico ha un significato rilevante: mostra che la concezione enocica degli angeli caduti e della loro responsabilità nella diffusione di conoscenze proibite e della violenza era elemento del discorso giudaico autoctono. Per la storia della demonologia ciò significa che il modello «gli angeli si ribellarono → rivelarono conoscenze proibite → causarono la comparsa dei demoni» esisteva già prima della formazione del Nuovo Testamento e poteva costituire uno sfondo comune per le successive forme di pensiero sul male soprannaturale.[2]

7.2. 4Q180 («Interpretazione dei periodi») e combinazione dei motivi

Il testo frammentario noto come 4Q180 interpreta la figura di Azazel alla luce della tradizione enocica: connette il motivo di Azazel con gli angeli che «vennero alle figlie degli uomini» e generarono i giganti (cfr. Gen 6). Di conseguenza Azazel in questo frammento è presentato come partecipante o capo della ribellione angelica, e il suo luogo desertico in Levitico 16 comincia a essere inteso come luogo di prigionia o isolamento dell'angelo caduto.[3] Il testo 4Q180 illustra dunque il processo di congiunzione di due modelli originariamente distinti: (a) il destinatario del rito di purificazione in Kpł 16 (Azazel come «luogo» o «sfera»), e (b) la narrazione enocica dei Veiglienti e della loro influenza distruttiva sulla storia umana. A causa della frammentarietà si ricostruisce qui soltanto la direzione interpretativa: Azazel diventa elemento della narrazione sull'origine del male, e non mero termine liturgico misterioso.[4]

7.3. Il Libro dei Giganti

I frammenti aramaici del «Libro dei Giganti» (fra gli altri 4Q203, 4Q530) ampliano la narrazione sui discendenti dei Veiglienti, accentuando le loro visioni, i tentativi di interpretazione da parte di Enoc e l'annuncio del giudizio e della distruzione della progenie dei ribelli. La figura di Azazel compare in questi testi in modo frammentario — piuttosto come elemento di sfondo nella genealogia enocica del male che come attore centrale — ma la sua presenza rafforza il legame fra l'etimologia enocica dei demoni e le successive interpretazioni del rito del capro del Giorno dell'Espiazione.[5] Il Libro dei Giganti sostiene inoltre l'intuizione teologica enocica: l'iniquità ha una dimensione cosmica e genera enti stabili (demoni) che influenzano il mondo umano.

7.4. Il Rotolo del Tempio (11Q19) e la coesistenza di letture rituali e demonologiche

Il Rotolo del Tempio (11Q19) ripete e reinterpreta le disposizioni del Giorno dell'Espiazione, senza sviluppare tuttavia esplicitamente una demonologia complessa di Azazel. Questo fatto indica la coesistenza di due tipi di lettura nell'ambiente qumranico: (a) la lettura tradizionalmente giuridico-rituale, che mantiene il senso giuridico del Giorno dell'Espiazione come atto di purificazione della comunità, e (b) la lettura enocica demonologica, che personalizza il destinatario del rito e lo incorpora nella narrazione degli angeli caduti.[6] Non si può dunque

assumere automaticamente che tutti i testi di Qumran identificassero Azazel con il capo dei demoni — funzionavano interpretazioni parallele.

7.5. Azazel e Belial: due genealogie del male in Qumran

I testi della comunità dello Jachad preferivano di norma la figura di Belial come principale avversario escatologico; Azazel svolgeva invece una funzione più legata all'etiologia enocica del male. Le differenze funzionali possono essere così confrontate:

- Azazel: associato al periodo pre-diluviano, ai Veiglienti (Rdz 6), insegnante di conoscenze proibite, contribuente alla nascita dei demoni; il suo «luogo» è il deserto o altra dimensione al di fuori della comunità, conformemente alla lettura di Kpł 16 e alla tradizione enocica.
- Belial: attuale nel «tempo presente», capo degli spiriti maligni e degli uomini malvagi, che fuorvia attivamente Israele, elemento della lotta escatologica concreta.

Entrambe le figure rappresentano diverse «genealogie del male»: Azazel spiega la fonte della degenerazione violenta e tecnica della cultura umana, Belial indica le strutture presenti di resistenza a Dio. Nel successivo sviluppo queste funzioni a volte si sovrappongono e si uniscono nell'immagine di un unico avversario (cfr. lo sviluppo della concezione di Satana), ma non si deve semplificare il loro primitivo distacco.[7]

7.6. Il Libro dei Giubilei

Il Libro dei Giubilei accoglie lo schema dei Veiglienti e degli spiriti dei giganti, ma attribuisce il ruolo del principale avversario piuttosto a una figura chiamata Mastema che non ad Azazel. Dopo il diluvio una parte degli spiriti maligni viene imprigionata; Mastema ottiene il diritto di trattenere una «decima» parte degli spiriti, che in seguito seducono i discendenti di Noè. I Giubilei non sviluppano Azazel tanto intensamente quanto 1 Enoc, tuttavia mostrano che nel mondo del Secondo Tempio si distinguevano e attribuivano differenti funzioni a diverse figure dell'«avversario»: maestro della violenza (Asael/Azazel), capo della trasgressione angelica (Shemihazah), sovrintendente degli altri demoni (Mastema), capo dell'oscurità escatologica (Belial), e nella letteratura posteriore compare anche la figura del Satana come accusatore. Questo pluralismo testimonia la complessità e la stratificazione nella formazione del concetto di male nel giudaismo del Secondo Tempio.[8]

7.7. Apocalisse di Abramo: sintesi e sviluppo

L'Apocalisse di Abramo (opera ebraica, probabilmente fine I – inizio II sec. d. C.) presenta una delle più sviluppate figure di Azazel. Nel racconto Azazel è apertamente identificato come la tentazione che allontana Abramo dall'ascesa al monte (narrativa connessa al sacrificio) e come «spirito della menzogna» che agisce contro la rivelazione divina. Il testo:

- connette Azazel con le funzioni di tentatore e avversario della rivelazione;
- lo rappresenta in immagine vicina al serpente dell'Eden, conferendogli il carattere di antico nemico dell'umanità;
- reinterpretando il motivo del capro di Kpł 16, mostra Azazel come destinatario della parte «contaminata» della storia che viene trasferita (ciò che è impuro è assegnato ad Azazel e inviato in luoghi inaccessibili), mantenendone tuttavia la responsabilità per il male.[9]

Nell'Apocalisse di Abramo Azazel si avvicina alla funzione di arcidemone — possiede una sua «sfera» di nazioni empie, tenta e si oppone alla vocazione di Abramo — ma conserva il proprio nome e una tradizione particolare derivante dal retroterra enocico-rituale. Il ruolo di Azazel in quest'opera illustra il processo di sintesi dei motivi enocici, giubileici ed escatologici.

7.8. Convergenza con Satana: processo graduale

La questione se Azazel fosse «Satana» non ha risposta unica: la risposta dipende dallo strato della tradizione. In Kpł 16 Azazel non è Satana, bensì un termine a significato rituale-topografico; in 1 Enoc è un rilevante angelo caduto, uno dei capi dei Veiglienti; nell'ambiente qumranico svolge piuttosto una funzione enocica, mentre Belial svolge il ruolo del principale antagonista politico-religioso; nell'Apocalisse di Abramo Azazel assume molte funzioni poi attribuite a Satana — tentatore, serpente, capo degli empi — il che mostra un processo di graduale convergenza e sintesi di diverse figure dell'avversario. Uno schema più corretto è dunque la descrizione di una «convergenza graduale» delle singole funzioni del male in una figura demoniaca sempre più integrata, piuttosto che l'affermazione che Azazel sia sempre stato altro nome di Satana.[10]

Sintesi teologica

Alla luce del materiale presentato si possono distinguere alcuni fili teologici duraturi, importanti sia per le ricerche storico-letterarie sia per la riflessione cristiana.

- La funzione rituale di rimozione del peccato (Kpł 16) resta centrale. Nella tradizione sacerdotale il peccato non è solo una nozione morale, ma anche una «contaminazione» sacrale che si Asporta simbolicamente al di fuori dello spazio sacro della comunità. Questa distinzione fra ciò che è «nella comunità» e ciò che è «al di fuori della comunità» è essenziale per comprendere la semantica del capro.
- La personalizzazione enocica del destinatario del gesto rituale: 1 Enoc e testi affini personalizzano il «luogo» dell'allontanamento come agente e fonte di contaminazione. Di conseguenza il peccato assume una dimensione cosmica — è connesso con la defezione angelica, la conoscenza proibita e l'origine dei demoni. Per la teologia pastorale e morale

questo implica che il male ha una natura strutturale e sovra-individuale, senza però annullare la responsabilità personale.

- Il male come «falsa rivelazione»: la critica enocica alla conoscenza proibita mostra che la demonologia serve anche come critica della cultura basata sulla violenza e sulle tecniche di soggiogamento. Azazel (Asael) — come insegnante di armi, metallurgia o altre abilità — diventa simbolo dei modi civilizzativi di espansione della violenza.
- La geografia rituale come mappatura del giudizio escatologico: le interpretazioni che trasformano il rito del Giorno dell'Espiazione in uno «scenario escatologico» (per es. l'Apocalisse di Abramo) mostrano come la pratica cultuale potesse essere letta come tipologia del giudizio finale — quel «secondo innalzamento», in cui ciò che è impuro sarà definitivamente assegnato all'avversario ed eliminato dal cosmo.
- Prudenza teologica: la personalizzazione di Azazel non esime gli esseri umani dalla responsabilità morale. Il rito non trasferisce la colpa in modo stretto e letterale; indica piuttosto che il male è anche una realtà con cause e conseguenze che eccedono i singoli atti.

Per la prospettiva cattolica è importante sottolineare che le tradizioni ebraiche qui descritte non mettono in dubbio l'ordine monoteistico delle cose: figure quali Azazel, Belial o Mastema sono esseri creati e soggetti al giudizio di Dio. Non possono essere rappresentate come partner di Dio o coesistentemente divine.

11. Sintesi delle tradizioni e conclusioni parziali

I materiali di 1 Enoc, i rotoli qumranici, il Libro dei Giubilei, il Libro dei Giganti e l'Apocalisse di Abramo compongono una storia coerente dello sviluppo dell'immagine di Azazel: da elemento quasi anonimo e rituale in Kpł 16, attraverso la personalizzazione e l'accusa nella tradizione enocica, fino alla funzione di arcidemone nelle opere apocalittiche posteriori. Parallelamente a questa traiettoria correva un'altra linea esplicativa della presenza del male: la tradizione di Belial e Mastema indicava altri aspetti della lotta escatologica. Ne risulta che la successiva demonologia ebraica (e per via mediata quella cristiana) è prodotto di una sintesi pluralistica e graduale.

Da un punto di vista teologico è cruciale mantenere la distinzione: comprendere Azazel nei suoi contesti storico-letterari, pur riconoscendo che le rappresentazioni personali del male non eliminano né spiegano pienamente la responsabilità morale umana né la sovranità di Dio sulla storia e sul giudizio finale.

12. Azazel, Satana e i limiti dell’identificazione in prospettiva cristologica

Nella tradizione biblico-teologica il nome Azazel suscita da tempo interesse esegetico: la sua comparsa in Levitico 16, gli sviluppi nella letteratura intertestamentaria e le ricezioni nel giudaismo e nel cristianesimo rendono il senso multistratificato e richiedono una metodologia precisa. Lo scopo di questa parte è mostrare i limiti che dovrebbero circoscrivere l’identificazione di Azazel con Satana, indicare il ruolo del metodo storico-letterario e della lettura canonica, segnalare il rischio di interpretazioni dualistiche e formulare un quadro interpretativo cristologico per comprendere il male e trarre conclusioni pratiche e responsabili per il lettore contemporaneo.

1. Diversità delle tradizioni e indeterminatezza del contesto primitivo Il testo della liturgia dell’espiazione in Levitico presenta due capri: uno offerto in olocausto al Signore, l’altro «per Azazel» (ebr. עֲזָאזֵל, `aza’zel) — il rito del trasferimento del peccato e dell’allontanamento del capro nel deserto, volto a purificare la comunità. Il termine nella forma trasmessa dal testo è semanticamente incerto: gli studi filologici consentono diverse possibilità — dalla localizzazione (luogo distante), al nome demoniaco, fino a una costruzione rituale. In ogni caso il testo primitivo non precisa la natura di Azazel; il contesto liturgico sottolinea la funzione compensativa e simbolico-rituale, non una demonologia sviluppata.

Nella letteratura intertestamentaria (per es. il Libro di Enoc e alcune tradizioni apocalittiche) compare già un’identificazione più marcata di Azazel con uno degli angeli caduti, al quale si attribuisce l’insegnamento agli uomini di arti proibite e l’apporto di violenza. Là Azazel appare come figura portatrice di responsabilità morale per la diffusione del male antropogenico. Questa è una importante stratificazione di ricezione, ma rimane specifica di una determinata cerchia settentrionale di letteratura intertestamentaria e non è necessariamente rappresentativa del significato originario del rito levitico.

1. Linee di ricezione ebraica e cristiana: continuazione o trasformazione? Nel giudaismo rabbinico la tematica di Azazel è stata commentata da varie prospettive — dalle interpretazioni etimologiche alle letture allegoriche della funzione rituale. Nella tradizione ebraica posteriore è forte l’accento monoteistico, che difende contro il dualismo radicale. In alcuni testi ebraici la figura di Azazel acquista connotati demoniaci, ma non si instaura mai un’immagine unitaria e dogmatica equivalente al concetto cristiano di Satana.

Nel cristianesimo la ricezione di Azazel è avvenuta in modi diversi. Alcuni commentatori — specialmente coloro che leggevano le tradizioni apocalittiche e apocrife come rilevanti per comprendere le fonti demoniache del male — individuavano in Azazel un autore concreto (o un rappresentante simbolico) del male cosmico. Altri, in particolare nell’ambito di una lettura attenta al canone e alla riflessione dogmatica, distinguevano le categorie: il capro rituale, la figura

simbolica del trasferimento della colpa e l'idea teologica di Satana come tentatore e oppositore dei disegni divini. Bisogna dunque sottolineare che l'identificazione di Azazel con Satana non è mai divenuta una necessità ermeneutica né normativa per tutta la tradizione cristiana; è piuttosto una delle possibili ricezioni, dipendente da un più ampio contesto interpretativo.

1. Importanza del metodo storico-letterario Il metodo storico-letterario ricorda che il significato di un testo è plasmato dal suo contesto originario: genere, situazione redazionale, pratica cultuale e ricezione storica. Nel caso di Azazel è necessario separare l'analisi in strati: (a) il rito dell'espiazione in Levitico 16; (b) gli sviluppi nella letteratura apocalittica; © i successivi commenti rabbinici e cristiani; (d) la ricezione artistica e culturale.

Solo riconoscendo questi strati si possono evitare traslazioni anacronistiche di significato — per esempio l'imposizione sul testo levitico dell'immagine di un demone nota dall'apocalittica. Questo metodo richiede pazienza filologica e prudenza ermeneutica: non ogni sviluppo posteriore restituisce l'intenzione dell'autore del rito primitivo. Allo stesso tempo l'analisi storico-letteraria non deve essere fine a se stessa, ma tappa verso un'integrazione entro la teologia canonica ed ecclesiale.

1. La lettura canonica come freno alle sovra-interpretazioni La lettura canonica consiste nell'interpretare un testo alla luce dell'intera Tradizione della Scrittura e della fede della comunità. In prospettiva canonica va notato che il Levitico formula riti di purificazione e di rinnovamento comunitario entro l'ordine monoteista del Dio-Padre d'Israele. La simbolica del capro come veicolo del peccato e della sua rimozione serve uno scopo teologico — il ripristino della santità della comunità davanti a Dio — e non la costruzione di un secondo dio equivalente o di un principio cosmico del male.

La lettura canonica permette anche di vedere che il Nuovo Testamento, pur senza richiamare il nome Azazel, sviluppa la tematica della riconciliazione e della vittoria sul peccato nella persona e nell'opera di Gesù Cristo. Alla luce della cristologia, il rito levitico può essere letto come tipologia che indica meccanismi pratici di purificazione il cui compimento è in Cristo. Ciò però non giustifica il trasferimento semplice e diretto della funzione del capro sulla figura di Satana.

1. Critica del dualismo Uno dei rischi interpretativi più seri è l'accettazione di un dualismo sincretico, secondo il quale il male sarebbe una forza indipendente e pari a Dio. Sia l'Antico che il Nuovo Testamento presentano invece una configurazione monoteistica, in cui il male esiste e agisce, ma non è un essere ontologicamente pari a Dio. La tradizione ebraica e i primi cristiani risposero più volte alle tendenze dualistiche (per es. gnostiche, manichee) difendendo la sovranità di Dio e la liberazione escatologica del mondo.

Identificare Azazel con Satana conduce spesso a un modello semplicistico: un unico capo demoniaco responsabile di tutto il male del mondo. Tale costruzione può ridurre la complessità

della responsabilità umana, delle strutture sociali e delle fonti istituzionali del male. La critica del dualismo deve perciò condurre a sottolineare la corresponsabilità umana, la necessità di conversione morale e il riconoscimento dell'azione salvifica di Dio, che non consiste nel combattere un ente paritario ma nel trasformare e sanare la realtà creata.

1. Interpretazione cristologica del male La cristologia offre la chiave decisiva per comprendere il male in prospettiva biblico-teologica. Alla luce della Pasqua cristologica il male non resta senza risposta: la Croce e la Risurrezione mostrano insieme la realtà del peccato e della sua potenza distruttiva e la vittoria definitiva di Dio. La tipologia del capro che trasferisce la colpa verso il deserto può essere letta come immagine del bisogno umano di perdono e purificazione, ma è simbolo che in Cristo trova un più pieno compimento — non come semplice trasferimento della colpa su una persona demoniaca, bensì come assunzione della colpa da parte del Figlio per trasformarla e riscattarla.

Da questa prospettiva Satana è riconoscibile come avversario del piano divino, tentatore e accusatore, ma il suo dominio definitivo è sconfitto da Cristo. Ciò conduce a una teologia del male che coniuga la realtà della minaccia con la speranza della salvezza, e non alla mitologizzazione dell'elemento demoniaco.

1. Conclusioni ermeneutiche e pastorali responsabili Sulla base di queste riflessioni si possono fissare i seguenti limiti e indicazioni pratiche per il lettore contemporaneo e per il pastore:

- Non si deve automaticamente identificare Azazel con Satana senza considerare gli strati testuali e storici. Il rito levitico possiede un significato liturgico proprio che non implica necessariamente una demonologia articolata.
- L'interpretazione dovrebbe integrare la precisione storico-letteraria con la lettura canonica: distinguere il contesto originario dalle interpretazioni posteriori e collocare ambedue nella prospettiva cristologica, che illumina il senso dei riti e delle immagini alla luce dell'azione finale di Dio in Cristo.
- È necessario contrastare il dualismo semplificato, che troppo spesso porta a scaricare responsabilità su un «altro» demonizzato — sia a livello individuale che sociale. La risposta evangelica richiede il riconoscimento della responsabilità personale e strutturale e l'impegno nella trasformazione morale.
- Nel ministero pastorale e nell'educazione religiosa va evitata la demonizzazione sensazionalistica dei problemi sociali, psicologici o politici reali. I concetti biblici devono essere applicati con disciplina teologica, affinché non servano a giustificare violenza, stigmatizzazione o esclusione.
- Nel contesto teologico la tipologia del capro e i motivi legati ad Azazel possono essere utilizzati come spunti catechetici sul peccato, la riconciliazione e la redenzione, ma sempre

sottolineando che l'ultima purificazione si compie in Cristo e nella vita sacramentale della comunità.

- La ricerca accademica dovrebbe rimanere aperta a un approccio interdisciplinare (filologia, storia delle religioni, studi sulla ricezione), evitando però speculazioni non fondate sulle evidenze. Allo stesso tempo la teologia pastorale deve tenere conto delle esperienze concrete dei fedeli legate al problema del male e della sofferenza.

Infine, i limiti all'identificazione di Azazel con Satana devono essere segno di umiltà intellettuale: le conclusioni storiche e teologiche richiedono accuratezza, mentre l'interpretazione cristologica indica la direzione della speranza e della trasformazione pratica, che è il cuore della vita della Chiesa nel mondo.

Conclusione integrativa

Le riflessioni qui proposte hanno due scopi: primo — ricordare che i documenti biblici e le loro ricezioni compongono un mosaico i cui elementi richiedono distinzione; secondo — indicare che il senso ultimo dei simboli legati ad Azazel va letto nella prospettiva salvifica offerta da Cristo. La precisione storico-letteraria e la lettura canonica si completano a vicenda, proteggendo dalle sovra-interpretazioni e dalle riduzioni teologiche. La critica del dualismo e l'interpretazione cristologica del male conducono a un programma etico e pastorale: riconoscere i pericoli, accogliere la responsabilità e offrire speranza. Per il lettore contemporaneo è un invito a saper discernere — tanto nella ricerca quanto nella vita comunitaria — affinché i simboli religiosi non siano impiegati per costruire paura o esclusioni, ma per guarigione e rinnovamento conformi al Vangelo.

Note

1. Cfr. i frammenti aramaici della 1 Libro di Enoc rinvenuti nelle grotte di Qumran; vedi anche la discussione sulla cronologia della tradizione enocica nella letteratura secondaria sul tema. [A]
2. Cfr. l'influsso del modello enocico sulla demonologia: dibattiti nella letteratura specialistica riguardante l'origine della demonologia ebraica tarda e la sua ricezione nella letteratura cristiana.[B]
3. Il frammento 4Q180 e la sua interpretazione: vedi gli studi sui frammenti di 4Q180 e i commenti relativi alla congiunzione dei motivi di Kpł 16 e Rdz 6.[C]
4. A causa dello stato dei manoscritti le ricostruzioni vanno trattate con cautela; cfr. osservazioni critiche sulla ricostruzione dei testi qumranici.[D]

5. Sul «Libro dei Giganti» e la sua relazione con la tradizione dei Veiglienti vedi edizioni critiche e studi sui frammenti aramaici.[E]
6. Cfr. l’analisi del Rotolo del Tempio (11Q19) e la discussione sulle interpretazioni parallele del Giorno dell’Espiazione nell’ambiente qumranico.[F]
7. Confronto delle funzioni di Azazel e Belial nella letteratura qumranica; vedi lavori che descrivono il ruolo di Belial nella teologia dello Jachad.[G]
8. Sulla presentazione di Mastema e sulla gerarchia degli spiriti maligni nei Giubilei vedi i commenti a questo testo.[H]
9. Analisi dettagliata del ruolo di Azazel nell’Apocalisse di Abramo, delle sue connessioni con il motivo del serpente e della reinterpretazione del rito del Giorno dell’Espiazione; vedi le discussioni in letteratura su questa apocalisse.[I]
10. Sulla convergenza graduale delle figure demoniache e le sue implicazioni teologiche vedi le sintesi della letteratura comparativa sulla demonologia ebraica tarda e quella cristiana primitiva.[J]

Bibliografia

Avvertenza: la bibliografia che segue contiene le edizioni di base e le monografie utili per un ulteriore studio della questione; è una selezione indicativa.

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elliger & W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia. Poznań: Pallottinum.
- Charlesworth, James H. (ed.), The Old Testament Pseudepigrapha, 2 voll. Garden City, NY: Doubleday, 1983.
- Charles, R. H., The Book of Enoch (1 Enoch). London: Clarendon Press, edizione classica (traduzione e commento).
- Milik, J. T., The Books of Enoch: Aramaic Fragments from Qumran. Oxford: Clarendon Press (edizione con il trattamento dei frammenti aramaici).
- Vermes, Géza, The Complete Dead Sea Scrolls in English. London: Penguin, 1997.
- Collins, John J., The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Tov, Emanuel, Textual Criticism of the Hebrew Bible. 2nd ed. Minneapolis: Fortress Press, 2001 (discussione delle problematiche testuali di Qumran).

- Knibb, Michael A., Studies on the Ethiopic Book of Enoch and Related Literature. (selezione di studi e analisi del testo enocico).
- Orlov, Andrei A., studi su Azazel, la tradizione enocica e la reinterpretazione del capro del Giorno dell’Espiazione (selezione di articoli e monografie).
- VanderKam, James C., studi sul Libro dei Giubilei e sulla ricezione delle tradizioni pre-diluviali nel giudaismo del Secondo Tempio.
- Stone, Michael E., lavori sui testi apocrifi e pseudepigrafici ebraici.

La lista soprastante ha carattere orientativo e indica le fonti testuali chiave e alcune opere sintetiche selezionate. Per indagini più dettagliate si raccomanda di consultare le edizioni critiche dei frammenti qumranici e gli studi monografici dedicati a ciascuno dei testi esaminati.