

LO SPARTITO DELLA LIBERTÀ NELLA LETTERA AI GALATI

MIHAI AFRENȚOAE¹

Abstract: With the presentation of freedom and of its opposite, slavery, we tried to understand the reason that caused Paul to write to the Galatians. The research was based on occurrences of *eleuth* root, which are present in 2: 4; 3: 28; 4: 22, 23, 26, 30, 31; 5: 1, 13, that is, in all its thematic parts: autobiographical, doctrinal and hortatory.

In addition to *eleuth* root, we met two other terms within the same semantic field of freedom or liberation: *exelētai*, from *exaireō*, with the meaning of “tear away”, “save”, “free from danger” (1: 4); and *exagorasē*, from *exagorazō*, which means “free”, “make good use of” (3: 13; 4: 5). These terms show a multidimensional freedom, condensed in freedom from sin and from this evil eon, as well as from the Jewish Law.

The gift of freedom is highlighted by the indicative of salvation obtained in Christ, a gift watched and envied by some false brothers, who had infiltrated in the Galatian communities, in order to lure them into slavery (2: 4). In 3: 10, 13 Paul highlights also the liberation of the obligation of the Law. For Paul, to impose the Jewish Law, with its requirements, it would be synonymous with the return to the elements of the world (4: 3, 9), a return to being children (4: 1), that is, incapable of taking responsibility, worthy of freedom obtained in Christ. The intention of Paul is directed toward the invitation to become mature Christians, passing from the state of *nēpios* (4: 1) to *huiōthesia* (4: 5b), remaining in the freedom offered from Christ, as a gift. In other words, for Paul, if there is the indicative, it follows also the imperative, as evidenced already in 5: 1, 13, 25, that is, the gift becomes responsibility.

From the double aspect of slavery, under the pagan mentality and under the Law, it is evidenced that the freedom in Galatians can be analysed from an anthropological-ethical point of view.

¹ Mihai Afrențoae è sacerdote romano-cattolico, appartenente all’Ordine dei Frati Minori Conventuali, Provincia San Giuseppe della Romania. Attualmente è Rettore dell’Istituto Teologico Franciscano di Roman, dove insegna esegesi biblica. Indirizzo postale: Institutul Teologic Franciscan, Str. Ștefan cel Mare 268 B, RO-611040 Roman (NT), E-mail: meluferent70@yahoo.it.

Keywords: slavery, freedom, anthropology, ethics, indicative, imperative, gift, responsibility, rhetoric, epideictic.

Introduzione

Realtà desiderata e allo stesso tempo temuta,² la libertà è radicata nell'essere umano quale valore imprescindibile, testimoniato dal cristianesimo a caro prezzo, consapevole che «l'esistenza cristiana per sua natura è libertà, poiché, per la libertà Cristo ci ha liberato»³. Difatti, «per noi cristiani è diventato centrale confessare che la fede in Cristo ci inizia al viaggio della libertà»⁴. Alla luce di queste considerazioni, la libertà e l'unità in Cristo sono viste come «tematiche centrali della *Lettera di Paolo ai Galati*»⁵. Se questo è comunemente accettato, bisogna capire di quale libertà si tratta e di quale unità.

In genere si considera che «nella *Lettera ai Galati*, come in nessun'altra lettera di Paolo, la libertà è vista come libertà dalla Legge»⁶. Allo stesso modo si considera che, in *Galati*,⁷ l'unità in Cristo riguarda l'annullamento delle demarcazioni razziali che separavano i giudei dai gentili⁸. Su questa linea di interpretazione, secondo alcuni autori, nella *Lettera ai Galati* Paolo parlerebbe di un'era precristiana, nella quale pagani e giudei erano divisi, e di un'era cristiana, nella quale

² Secondo Ska, «un popolo schiavo ha paura della morte, dei padroni, della libertà»: J.-L. Ska, «Creazione e liberazione nel Pentateuco», in D. Y. McCarthy – G. E. Mendenhall, – R. Smend, *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento*, Torino, 1972, 13-31, qui 30-31.

³ U. Schnelle, *The Human Condition. Anthropology in the Teachings of Jesus, Paul, and John*, Augsburg 1996, 91.

⁴ T. Lorenzen, *Toward a Culture of Freedom. Reflection on the Ten Commandments*, Cambridge 2008, 7.

⁵ G. W. Hansen, «Galati, lettera ai», in G. F. Hawthorne, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano 1999, 657-676, qui, 667. (Il corsivo è mio).

⁶ Schnelle, *The Human Condition*, 91. (Il corsivo è mio).

⁷ Nel corso di questa tesi, quando parlo della *Lettera ai Galati*, metto in corsivo, mentre quando mi riferisco ai destinatari, scrivo Galati.

⁸ Sulla base della concezione che «la religione era espressione di un'identità corporativa»: E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids 1987, 120-124, Hansen considera che in *Galati* si trattasse principalmente, se non unicamente, di divisioni razziali tra giudei e gentili: Hansen, «Galati», 667.

c'è unità⁹. Senz'altro, questo aspetto è presente in 3,28, però non è l'unico. Libero da questa mentalità, poiché libero dalla Legge¹⁰ che teneva separati giudei da gentili, Paolo è promotore di una nuova concezione, avvolta di libertà, espressione di «una nuova opportunità e responsabilità per i credenti di cercare la volontà di Dio, in modo attivo e creativo, totalmente differente dalla situazione dell'AT»¹¹.

In altre parole, la libertà in *Galati* non si riduce a considerare l'opposizione «circoncisione – non-circoncisione», ma si concentra su Cristo, nel nome del quale i soggetti sono chiamati alla libertà (5,13)¹². Pertanto, la libertà in *Galati*, fondata su un retroterra cristologico e su degli elementi pneumatologici, riguarda il modo di come il cristiano tratta la sua carne, alla luce della finalità del proprio comportamento, concernente il regno di Dio¹³. Sono queste considerazioni che hanno fatto scaturire la presente ricerca, orientata allo studio della libertà in *Galati*.

Campo semantico della libertà

Tra le lettere di Paolo, quella *ai Galati*¹⁴ è un campione del forte richiamo alla libertà in nome di Dio e del suo Figlio Gesù Cristo. Il vocabolo greco ἐλευθερία, tradotto con «libertà» nel Nuovo Testamento (d'ora in poi NT), appare con maggior frequenza nella *Lettera ai Galati*¹⁵.

Difatti, delle quarantuno ricorrenze della radice ἐλευθ nel NT, ventisei si trovano nell'epistolario paolino, di cui dieci solo nella *Lettera ai Galati*. Seguono in ordine decrescente 1Cor con sette; Rm con sei; 2Cor con una; Ef con una; Col con una. La frequenza in *Galati* è molto alta se consideriamo che si tratta di una lettera relativamente breve, con solo cento quarantanove versetti. Le ricorrenze

⁹ A. Juncker, *Die Ethik des Apostels Paulus*, I, Halle 1904, 170.

¹⁰ Quando parlo della Legge dell'AT, uso la maiuscola, negli altri casi la minuscola.

¹¹ G. M. H. Loubser, „Paul's Ethic of Freedom: No Flash in the Galatian Pan”, *Neotest.* 39/2 (2005) 313-337, qui 334.

¹² L. Panier, « Parcours pour lire l'Épître aux Galates. 4^{ème} série: Gal 5 », *SémBib* 54 (1989) 36-41, qui 37.

¹³ G. Ebeling, *La verità dell'evangelo. Commento alla lettera ai Galati*, Genova 1989, 276.

¹⁴ Quando mi riferisco alla *Lettera ai Galati* scrivo in corsivo, mentre per i destinatari scrivo Galati.

¹⁵ F. Pastor Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas. Estudio exegético-teológico*, Madrid 1977, 51-173.

in *Galati* appaiono in 2,4; 3,28; 4,22.23.26.30.31; 5,1 (due volte); 5,13 (due volte), e cioè in tutte le dimostrazioni: autobiografica, scritturistica ed antropologico-etica¹⁶. In quest'ultima dimostrazione (5,1–6,18) il termine «libertà» non è molto frequente, però è comprensibile, perché le quattro ricorrenze in 5,1 (due volte) e 5,13 (due volte) hanno il compito di esortare i Galati a rimanere nella libertà ottenuta da Cristo e dimostrata da Paolo nelle prime due dimostrazioni: quella basata sull'esperienza (1,13–2,21) e quella basata sulla Scrittura (3,1–4,31).

Di queste dieci ricorrenze, per tre volte appare il sostantivo ἐλευθερία che descrive la libertà in senso generale (2,4; 5,1.13); cinque volte appare l'aggettivo ἐλεύθερα, di cui quattro volte per qualificare Sara (4,22.23.30.31) e una volta la Gerusalemme celeste (4,26); una volta appare l'aggettivo ἐλεύθερος (3,28), che mette l'«essere in Cristo» al di sopra di ogni altro valore, come libero-schiavo, donna-uomo, giudeo-greco. Una volta appare l'aoristo ἠλευθέρωσεν (5,1) per indicare una liberazione, precisa, storica, che rimanda alla morte di Cristo in croce (3,13).

La presenza della radice ἐλευθ orienta verso un collegamento tra l'indicativo di salvezza e l'imperativo etico, tema sviluppato in alcuni testi della *Lettera*, come 5,1.13.16-18.24-25, e considerato come un paradosso nell'etica paolina. In uno studio del 1924 e ripreso poi in altri studi, Bultmann sembra che sia stato il primo ad evidenziare la combinazione indicativo-imperativo, enfatizzando l'importanza di questo paradosso e presentandolo come una chiave per capire meglio la teologia paolina della libertà¹⁷.

Oltre alla radice ἐλευθ, si trovano altri due termini che rientrano nel campo semantico della libertà o liberazione e che hanno un ruolo determinante nello svolgimento dell'argomentazione. Questi termini sono ἐξέλθαι, da ἐξαιρέω = «liberare», «strappare via», «salvare», «liberare dai pericoli»¹⁸ (1,4); ed ἐξηγόρασεν

¹⁶ Per la disposizione divisa in dimostrazioni: Aristoteles, *Aristotelis Ars Rhetorica*, Lipsiae 1898, English, tr. J. H. Freese, *The „Art” of Rhetoric*, Cambridge 1939, III, 13.2-5; A. Pitta, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, AnBib 131, Roma 1992; A. Pitta, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996, 85.159.247.319. A differenza di Pitta, per il quale ci sarebbero quattro dimostrazioni, in questo articolo ne evidenzio tre.

¹⁷ R. K. Bultmann, „Das Problem der Ethik bei Paulus”, ZNW 23 (1924) 123-140; Id., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 19849, 332-335.

¹⁸ C. Buzzetti, *Dizionario base del Nuovo Testamento (con statistica-base) Greco-Italiano*, Roma 1994, 56.

- ἐξαγοράση da ἐξαγοράζω = «liberare», «comprare», «acquire», «riscattare», «redimere»¹⁹ (3,13; 4,5).

Basandosi su questo vocabolario, Herman Zvonimir²⁰ tratta il tema della libertà dalla Legge, dal punto di vista dell'indicativo, cioè della libertà che abbiamo in Cristo. Questa lettura è importante ed è adatta ai capitoli 1-4 ma riduttiva per il resto della *Lettera*, perché nei capitoli 5-6, Paolo pone il cristiano di fronte a scelte etiche. Se c'è l'indicativo, segue anche l'imperativo, com'è evidenziato in 5,1: «Per la libertà Cristo ci ha liberato, state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù». Siamo stati liberati, per cui siamo invitati a restare saldi nella libertà ottenuta. In altre parole, il dono diventa responsabilità.

Presentando le opinioni di alcuni autori che hanno qualche affinità con il presente studio, come già accennato sopra, non significa staccarsi dal testo stesso, cioè la *Lettera ai Galati*, per cui considero di dover lasciare a Paolo il compito di guidare l'argomentazione.

La liberazione dal peccato e da questo mondo malvagio (1,4)

Dato l'avvio a questo spartito di liberazione, che ha come Autore Gesù Cristo, per volontà di Dio, Paolo lo orchestra in un concerto a più strumenti. In conformità alla vocazione ricevuta da parte del Padre, che ha deciso di rivelare suo Figlio a Paolo, per annunziarlo ai pagani (1,15-16), l'Apostolo legge questa esperienza alla luce della liberazione realizzata da Gesù Cristo, il quale «ha dato se stesso per i nostri peccati, per strapparci dal presente eone malvagio, secondo il disegno voluto dal nostro Dio e Padre» (Gal 1,4).

Qui s'impone una serie di domande: a quale eone si riferisce Paolo e che tipo di malvagità lo caratterizzava? Qual è il legame con i nostri peccati? Qual è il ruolo di Gesù Cristo in quest'atto di liberazione?

Prima di tutto bisogna osservare che in 1,4 Paolo usa una formula cristologica o messianica, probabilmente di origine giudaica, secondo la quale, attraverso il

¹⁹ Buzzetti, *Dizionario*, 56; L. Rocci, *Vocabolario Greco Italiano*, Roma 2002⁴⁰, 652.

²⁰ I. Herman Zvonimir, *Liberi in Cristo: saggi esegetici sulla libertà dalla Legge nella Lettera ai Galati*, Roma 1986, 25 ss. L'autore cerca di rilevare lo sfondo soteriologico a cui è ancorato il dato salvifico, riconoscendo onestamente di non fermarsi sulla libertà etica di decidere o di scegliere, ma alla condizione stessa dell'essere liberi, cioè l'indicativo. Già Pastor Ramos, al quale si è ispirato Herman Zvonimir, aveva trattato quest'argomento, sotto il titolo *Libertà e comportamento etico*: Pastor Ramos, *Libertad*, 289-326.

martirio, l'uomo giusto espia i peccati degli altri²¹. Mediante l'espressione cristologica di 1,4: «ha dato se stesso per i nostri peccati, per strapparci da questo eone malvagio», Paolo asserisce che Gesù ha un ruolo attivo, nell'offrirsi per i nostri peccati. Lo scopo è la sottrazione al presente eone malvagio, secondo l'accezione dell'apocalittica giudaica, dove il concetto del presente eone è posto in contrasto con l'eone futuro²². Paolo usa il termine αἰών, per affermare che l'attuale eone rappresenta il mondo transitorio, sottoposto al tempo e al cambiamento, con valori relativi, appunto perché transitori²³. Questo eone è anche malvagio, cioè pieno dei nostri peccati, che la Legge non può eliminare. Soltanto il sacrificio di Cristo, secondo la volontà del Padre, compie questa liberazione.

Per quanto riguarda il verbo ἐξέληται, secondo Herman Zvonimir farebbe «allusione alla Legge, dato che, insieme alla σάρξ, ἁμαρτία e θάνατος, rappresenta la forza eminente dell'αἰώνος οὗτος»²⁴. È possibile che nel pronome ἡμῶν – ἡμᾶς di 1,4, Paolo includa tanto i giudei quanto i gentili, perché tutti sono stati liberati dal peccato e dall'eone malvagio, giacché la Legge non poteva svolgere questa funzione. Però non è comprensibile come ἐξέληται possa riferirsi alla Legge, visto che Paolo non la menziona neanche. Poi c'è da rilevare che Paolo stesso fa distinzione tra i sudditi della Legge e i pagani peccatori: «Noi, giudei per nascita e non peccatori di origine pagana» (2,15).

Riferendosi a ἐξέληται (1,4), considerato un verbo di liberazione vigorosa, Borghi dice che i primi dieci versetti di *Galati* sono «il “biglietto da visita” del Vangelo di libertà»,²⁵ accontentandosi di affermare che Paolo cerca di tracciare già dai primordi della *Lettera* un itinerario di liberazione e libertà, che svilupperà in tutti e sei i capitoli. Ora si impone la necessità di chiarire il significato sia del verbo ἐξέληται, sia dell'espressione «dai nostri peccati» e «da questo presente eone malvagio».

Il verbo ἐξέληται è un congiuntivo aoristo, medio, III sg. di ἐξαίρέω, che significa «liberare», «strappare via», «salvare», «liberare dai pericoli»²⁶.

²¹ H. D. Betz, *Galatians*, Philadelphia 1979, 41-42.

²² Betz, *Galatians*, 42, n. 58 con bibliografia.

²³ W. Hendriksen, *A commentary on Galatians*, London 1968. Betz, *Galatians*, 34-35. L'autore mette in contrasto l'attuale eone malvagio di Gal 1,4, con il futuro eone glorioso, citando Ef 1,21; 1Tm 6,17; 2Tm 4,10; Tt 2,12.

²⁴ Herman Zvonimir, *Liberi in Cristo*, 73.

²⁵ E. Borghi, *Credere alla libertà dell'amore. Per leggere la Lettera ai Galati*, Torino 2009, 18.

²⁶ Buzzetti, *Dizionario*, 56.

Buscemi analizza questo verbo, a cominciare dalla grecoità, passando per la LXX e poi, attraversando il NT, approda a Gal 1,4²⁷. Delle otto ricorrenze nel NT, sei hanno il senso di «liberare» e anche un contenuto teologico rilevante. In Gal 1,4 ἐξέληται è inserito in uno schema teologico di liberazione, dove il Signore Gesù è visto come l'Autore della nostra liberazione²⁸. Sullo sfondo dell'immagine del servo sofferente (Is 53,2-12), Cristo Gesù è visto come chi dona se stesso per i nostri peccati, azione vista come «un atto di amore e un consegnarsi volontario per noi»²⁹ (Gal 2,20).

Riguardo all'eone malvagio, secondo Buscemi³⁰ si tratta del mondo presente in opposizione al mondo futuro messianico, secondo la mentalità ebraica. Per Paolo il mondo è malvagio soprattutto perché è una potenza demoniaca, mentre i nostri peccati sono dei collegamenti esistenziali, asserviti a questo mondo malvagio³¹. Difatti, anche secondo Rudolph Blank,³² quando Paolo parla di eone malvagio, si riferirebbe a delle forze occulte, tipiche dei culti idolatrici. Anche per Schlier³³ il presente eone è malvagio, perché posseduto da forze malvagie.

Dunque, il verbo ἐξέληται non si riferisce alla liberazione dalla Legge, ma dai peccati e dal presente eone malvagio. Se il mondo è malvagio perché dominato da forze malefiche, il peccato sarebbe un asservimento, volontario o involontario, a questo mondo. In tal senso, il peccato può assumere la forma dell'egoismo, da cui Cristo ci ha liberato, per vivere da nuove creature (6,15). Questo fa capire che il verbo ἐξαίρέω, nel contesto di 1,4 si riferisce alla liberazione «del popolo da situazioni di schiavitù estremamente gravi e difficili»,³⁴ strappando qualcuno con forza a un nemico o traendolo fuori da una circostanza difficile e dolorosa.

²⁷ A. M. Buscemi, «'ΕΞΑΙΡΕΩΜΑΙ, Verbo di liberazione», *LA* 29 (1979) 293-314.

²⁸ H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1949, 34-35.

²⁹ K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la Sotériologie de Saint Paul*, Roma 1961, 158.

³⁰ Buscemi, 'ΕΞΑΙΡΕΩΜΑΙ, 313.

³¹ Schlier, *Galater*, 34.

³² R. H. Blank, „Six Theses Concerning Freedom in Christ and Liberation: Liberation in Galatians, Luther, and Liberation Theology”, *Concordia Journal*, July (1994) 236-260, qui 250.

³³ Schlier, *Galater*, 33-34, con bibliografia.

³⁴ Buscemi, 'ΕΞΑΙΡΕΩΜΑΙ, 314. In un altro articolo, dedicato a 1,1-5, Buscemi dice che il verbo ἐξαίρέομαι ha il senso di strapparci dal mondo che domina minaccioso. Lo stesso senso si trova anche nel mondo greco classico, dove riveste particolare importanza l'espressione ἐξαίρέομαι τινὰ εἰς ἐλευθερίαν, indicando l'affrancamento o la liberazione di una persona dal suo stato di schiavitù: Buscemi, «Gal 1,1-5», 94.

La libertà trascinata verso la schiavitù (2,4)

La liberazione dai nostri peccati e dal presente eone malvagio (1,4) è un dono che si ha in Cristo, però un dono spiato e invidiato da alcuni falsi fratelli, i quali si sono infiltrati nelle comunità della Galazia, allo scopo di attirarli nella schiavitù (2,4). Da questo versetto sembra che autore e destinatari (ἡμῶν) godano d'una certa libertà, mentre la schiavitù sia soltanto un rischio, nel quale potrebbero cadere se dessero ascolto ai falsi fratelli. In questo senso, 2,4 è come un contrabbasso, il quale, con il suo suono grave, fa da sfondo allo spartito: il tentativo di imporre la schiavitù della Legge appare come una costante³⁵.

Paolo non permette che Tito sia circonciso (Gal 2,3), diversamente da come aveva agito nei confronti di Timoteo (At 16,3), proprio perché le intenzioni dei falsi fratelli erano chiare: miravano a imporre la circoncisione e la Legge, il che avrebbe confuso i Galati riguardo all'Agente liberatore, che è Cristo. Se Cristo ha liberato tutti dalla schiavitù del peccato e del presente eone malvagio, questa libertà va difesa e promossa soltanto in Cristo, non nella Legge. Altrimenti, se avesse permesso che Tito fosse circonciso (2,3), insieme alla prassi della circoncisione sarebbe stata imposta «la Legge come mezzo e via di salvezza accanto al Vangelo e alla fede»³⁶.

L'insistenza di Paolo sulla libertà che abbiamo in Cristo diventa «il tema di tutto quest'atto di persuasione»³⁷. Infatti, sembra essere proprio così: siccome Cristo era accusato di essere ministro del peccato, in quanto i cristiani gentili cercavano la giustificazione in Lui (2,17) senza la circoncisione e l'osservanza della Legge, Paolo vuole dimostrare che la Legge poneva i suoi sudditi sotto il pericolo della maledizione (3,10), invece di liberarli, liberazione avvenuta soltanto in Cristo (3,13).

³⁵ Pastor Ramos analizza la libertà in connessione con altri elementi: libertà dalla circoncisione; libertà e vangelo; libertà e verità; libertà in Cristo: Pastor Ramos, *Libertad*, 51-75. Si può dire che 2,4 sia una continuazione di 1,4: siccome Cristo ci ha liberato dai peccati e dal presente eone malvagio, ai falsi fratelli non stava bene questa libertà, perché non era basata sulla circoncisione e sull'osservanza della Legge.

³⁶ Schlier, *Galater*, 70.

³⁷ B. Witherington III, *Grace in Galatia. A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids, MI 1998, 136.

La liberazione dalla maledizione mediante la morte di Cristo (3,10.13)

Per una migliore comprensione, si richiede che i versetti 3,10.13 siano inseriti nella struttura della quale fanno parte, e cioè in 3,6-14, pericope considerata un midrash sulla figliolanza abramitica³⁸.

La maledizione della Legge (3,10)

Mediante un'argomentazione negativa,³⁹ in 3,10 Paolo vuole dimostrare che esiste il pericolo di essere maledetti per chi sta sotto la Legge. Come in 3,9 οἱ ἐκ πίστεως designa tutti quanti si appellano alla fede, giudei o pagani di origine, così anche ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου in 3,10 designa tutti quanti si appellano alle opere della Legge. Per l'argomentazione Paolo sceglie il testo di Dt 27,26, perché è la conclusione di una serie di non meno di dodici maledizioni.

Per capire meglio ciò che Paolo vuole dire in Gal 3,10 bisogna considerare il testo del Dt 27,26 nel suo contesto. In genere, le maledizioni erano accompagnate dalle benedizioni, come due vie proposte: trasgredire o adempiere la Legge. Per esempio, Dt 28,3-14 e Lv 26,3-13 contengono una lista di benedizioni destinate a coloro che adempiono la Legge. Dall'altra parte, Dt 28,15-68 e Lv 26,14-39 contengono una lista di maledizioni che accadono a coloro che trasgrediscono la Legge. Ora, in Dt 28 e Lv 26 ci sono benedizioni e maledizioni, ma l'elenco delle maledizioni è in proporzione più lungo di quello delle benedizioni. Mentre la benedizione era considerata frutto diretto dell'elezione divina e l'osservanza della Legge evitava semplicemente di frustrarla, la trasgressione anche di un solo precetto della Legge comprometteva l'elezione divina e meritava direttamente la maledizione. Ecco perché nei patti l'enfasi era posta sulle maledizioni⁴⁰.

Essere sotto la maledizione (ὑπὸ κατάρων), non significa che ogni aderente alla Legge è *ipso facto* maledetto, ma che, accettare la Legge di Mosè come la suprema autorità in questioni religiose, significa allo stesso tempo l'accettazione dell'autorità della Legge che pronuncia una maledizione su quelli che abbandono-

³⁸ A. Pitta, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996, 172-199.

³⁹ S. Mcknight, *Galatians*, Grand Rapids, MI 1995, 152-153.

⁴⁰ E. Cortese, «Maledetto colui che è appeso al legno (Gal 3,10-14)», in C. Duquoc – M. Adinolfi – I. de la Potterie, ed., *La sapienza della croce nella rivelazione e nell'ecumenismo. Atti del Congresso internazionale di Roma*, Torino 1976, 151-162, qui 156-157.

nano anche una sola qualsiasi delle sue richieste⁴¹. In altre parole, Paolo insiste sul legame tra la circoncisione e l'obbedienza a tutta la Legge, in quanto non ci si può far circoncidere senza osservare l'intera Legge (5,3), altrimenti si rischia la condanna, la maledizione⁴². Da questo risulta che Paolo è conforme alla tradizione dell'AT,⁴³ specialmente al Deuteronomio, tuttavia ci tiene a specificare che la morte di Cristo ha liberato i credenti dal rischio della maledizione della Legge, affidandosi a lui per essere graditi a Dio⁴⁴.

La morte liberatrice di Cristo (3,13)

In 3,13, Paolo esprime in una maniera tipica e profonda il mistero della redenzione, volendo evidenziare il ruolo soteriologico della morte di Cristo: «Cristo ci ha liberati dalla maledizione della Legge diventando per noi maledizione».

Per Amadi-Azuogu, Paolo avrebbe messo nel pronome ἡμᾶς ἡμῶν di 3,13 sia giudei sia gentili, perché tutti hanno peccato e sono stati salvati da Cristo⁴⁵. Questa ipotesi ha un suo valore, essendo vero che Cristo ha salvato tutti dal peccato, però qui non si parla di peccato, bensì della liberazione dal rischio della maledizione della Legge.

Paolo vuole persuadere i Galati cristiani che solo mediante la fede c'è giustificazione, senza l'obbligo di sottomettersi all'osservanza della Legge⁴⁶. Pertanto, seguendo l'argomentazione di Paolo, si può vedere che ἡμᾶς ἡμῶν di 3,13 si ri-

⁴¹ N. H. Young, „Who's cursed-and why? (Gal 3, 10-14)”, *JBL* 117/1 (1998) 79-92, qui 88.

⁴² Anche se Paolo non parla direttamente della circoncisione in 3,6-14, allude tuttavia mettendo l'accento sull'osservanza di tutta la Legge.

⁴³ J. M. Scott, „For as many as are of Works of the Law are under a Curse (Galatians 3,10)”, *JSNT.S* 83 (1993) 187-221. Essendo data 430 anni dopo la promessa fatta ad Abramo (3,17), la Legge non annulla la promessa (3,21), ma ha avuto la funzione di pedagogo per condurci a Cristo: I.G. Hong, „Does Paul misrepresent the Jewish Law? Law and Covenant in Gal 3,1-14”, *NT* 36/2 (1994) 166-67.

⁴⁴ R. Penna, «Il giusto per fede vivrà: la citazione di Ab 2,4 (TM e LXX) in Gal 3,11 e Rom 1,17», in L. Padovese, ed., *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 1998, 85-94, qui 92.

⁴⁵ C. A. Amadi-Azuogu, *Paul and the Law in the Arguments of Galatians. A Rhetorical and Exegetical Analysis in Gal 2,14-6,2*, Bonn 1996, 145-148.

⁴⁶ S. E. Fowl, „Who Can Read Abraham's Story? Allegory and Interpretative Power in Galatians”, *JSNT* 55 (1994) 77-95, qui 84-85.

ferisce solo ai giudei, perché essi soltanto erano sotto la maledizione della Legge, i pagani non essendo tenuti a osservare le sue prescrizioni⁴⁷. È proprio questo il punto sul quale insiste Paolo, per rendere consapevoli i Galati che, se accettano la circoncisione e l'osservanza della Legge, in caso di inosservanza, sono sotto il rischio della maledizione⁴⁸.

Per capire come Cristo ha realizzato la liberazione dal rischio della maledizione della Legge, bisogna analizzare il verbo ἐξηγόρασειν, un indicativo aoristo, attivo, III sg. di ἐξαγοράζω che vuol dire «liberare»⁴⁹.

Lyonnet interpreta questo verbo nel senso esodale,⁵⁰ con il significato di «riscattare», «tirar fuori», però sembra che Paolo voglia dare a questo verbo un altro senso, senza riferimento all'Esodo. Questo perché, mentre nell'Esodo Dio fa uscire il popolo dall'Egitto per dargli la Legge, Cristo qui libera dalla maledizione della Legge. «Invece di un accordo con la situazione dell'Esodo troviamo un contrasto»⁵¹. Inoltre, l'aoristo ἐξηγόρασειν rimanda a un evento unico nel passato, cioè non è un'esperienza individuale che si ripete nella storia. Da ciò si evince che la morte vicaria appartiene solo a Cristo, non è da attribuire a nessun personaggio dell'Antico Testamento e neppure si può ripetere dopo l'evento Cristo. In questo senso, la morte di Cristo è vista come un compimento della profezia sul servo sofferente⁵².

E' da notare che in 3,13 Paolo usa una metonimia⁵³: egli non dice che Cristo è stato maledetto, ma che è diventato maledizione, assumendone gli effetti per poter liberare noi dagli effetti della maledizione. Pertanto, 3,14 esclude la possibilità di considerare Cristo come causa della maledizione, altrimenti Cristo sarebbe dovuto rimanere in essa. Egli invece non è rimasto, bensì l'ha assunta per vincerla nel suo essere uomo⁵⁴.

⁴⁷ A. Vanhoye, *La Lettera ai Galati. Seconda parte*, Roma 1985, 82-86.

⁴⁸ Young, „Who's cursed-and why?“, 90-91.

⁴⁹ Buzzetti, *Dizionario*, 56.

⁵⁰ S. Lyonnet, « L'emploi paulinien de ἐξαγοράζειν au sens de „redimere“ est-il attesté dans la littérature grecque? » *Bib* 42 (1961) 85-89, aici 85-86.

⁵¹ Vanhoye, *Galati*, 83.

⁵² Così F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1974, 232-233.239-240.

⁵³ La metonimia è una figura retorica che consiste nella designazione di un'entità qualsiasi mediante un'altra entità, che stia alla prima come la causa sta all'effetto: G.B. Mortara, *Manuale di Retorica*, Milano 2002⁶, 148.

⁵⁴ Vanhoye, *Galati*, 84-86.

Paolo, però, non cerca di spiegare com'è accaduto questo, perché secondo lui le cose sono implicite: Cristo ha accettato di essere solidale con gli uomini, assumendo su di sé la maledizione perché la benedizione potesse arrivare ai gentili (3,14). In questo modo l'interpretazione di Dt 21,23 è cristologizzata; non si dà una prova, ma si dice semplicemente che è così, alla luce della dottrina del servo sofferente⁵⁵: «Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori e noi lo giudicavamo castigato,⁵⁶ percosso da Dio e umiliato» (Is 53,4).

La liberazione dagli stoicheia (4,3.9)

Inseriti nelle due pericopi di 4,1-7 e 4,8-11,⁵⁷ gli «stoicheia» presenti in 4,3 e 4,9 sono in contrasto con lo statuto di figli adottivi e con la conoscenza di Dio⁵⁸. Mentre in 3,1-5 Paolo prepara la strada per la dimostrazione di tutta la sezione 3,1-4,31, la domanda di 4,9 fa riferimento a 4,3: un tempo i Galati servivano agli «stoicheia del mondo», ma ora non possono più tornare allo stesso comportamento, perché sono stati eletti da Dio (4,9).

Se l'atteggiamento di prima era scusabile, poiché essi non conoscevano Dio (4,8), ora non sono più giustificati a comportarsi allo stesso modo e sarebbe a loro danno. Ma il tempo dell'ignoranza è finito, perché loro hanno conosciuto Dio, anzi sono stati conosciuti da lui.

La prima parte della seconda dimostrazione si conclude con il timore di Paolo di essersi affaticato invano per i Galati (4,11), dato che essi sono tentati di tornare

⁵⁵ Mussner, *Galaterbrief*, 233-234; Cortese, «Maledetto», 162; Pitta, *Galati*, 193. Pitta dice che la dottrina del servo sofferente si addice bene alla soteriologia paolina anche se non c'è alcun riferimento preciso a Is 53 in Gal 3,13.

⁵⁶ Anche Martyn continua a considerare Cristo maledetto da Dio: J. L. Martyn, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1998, 316-321.

⁵⁷ Il collegamento tra 4,1-7 e 4,1-11, sia dal punto di vista argomentativo sia dei vocaboli, è affermato da: E. D. W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburg 1921, 227; Buscemi, *Galati*, 401; F. Bejenaru, *Il gridare „Abba, Padre!”: Spirito Santo e filiazione divina; agire umano e proclamazione liturgica. Studio esegetico-teologico di Gal 4,4-7 e Rm 8,14-17*, Roma 2013, 9.45. Nonostante Pitta consideri 4,8-11 come apostrofe iniziale per 4,8-20, vede dei collegamenti tematici con 4,1-7 invece di 4,12-20: Pitta, *Galati*, 256-257.

⁵⁸ Il termine «Theos» dimostra il collegamento tra queste due pericopi, perché appare in 4,7 e altre quattro volte in 4,8-9: Buscemi, *Galati*, 403.

alla schiavitù degli «stoicheia» (4,3.9.), che sono assomigliati agli idoli (4,8). Partendo dal significato del verbo στοιχέω” «allinearsi», «mettersi in una fila, in una serie», mentre in senso traslato significa «essere d’accordo», «essere in rispondenza», «concordare»,⁵⁹ nella greco antica il termine στοιχείον è stato attribuito ai quattro elementi originanti l’universo: il fuoco, l’acqua, la terra e l’aria, distinti da Dio, il quale è riconoscibile solo attraverso il *Logos*⁶⁰. Più tardi, il termine ha subito un’evoluzione e si collega con il significato di spirito astrale o più generalmente di essere spirituale, cosicché στοιχείον appare accanto a δαίμων⁶¹. Basandosi su quest’associazione, alcuni identificano gli στοιχεῖα con spiriti demoniaci, o angeli cattivi, con una grande influenza sui pagani, soprattutto sui Galati⁶².

È dunque appropriato associare gli στοιχεῖα a elementi della religione pagana, come l’astrologia, la magia, che tenevano i suoi adepti lontani dalla vera conoscenza di Dio (4,8-9),⁶³ rivelata da Gesù Cristo, come presentato nel vangelo rivelato a Paolo (1,11-12).

Insieme a Matera riporto una sintesi di ciò che gli στοιχεῖα significavano nella greco antica,⁶⁴ per fare poi il passaggio a ciò che vuole dire Paolo in 4,3.9:

⁵⁹ G. Delling, «στοιχέω», in *GLNT*, XII, 1217-1224.

⁶⁰ W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953. 149-61; Delling, «στοιχέω», 1233-1249.

⁶¹ Delling, «στοιχέω», 1263.

⁶² C. E. Arnold, „Returning to the Domain of the Powers: Stoicheia as Evil Spirits in Galatians 4,3.9”, *NovT* 38 (1996) 55-57, qui 60. Per confermare la sua ipotesi, Arnold interpreta *Galati* alla luce di 1-2Cor, senza tenere conto del contesto socio-culturale di ogni comunità. Il punto forte di Arnold è il collegamento tra Gal 4,3.9 e 1,4: *Ibid.*, 55. Io condivido il collegamento tra 1,4 e 4,3.9, ma non nel senso di influenza demoniaca, bensì della libertà ottenuta in Cristo da diverse schiavitù, libertà messa sempre in pericolo dalla tendenza dei Galati di tornare alla mentalità pagana, che sarebbe una schiavitù nei confronti di idoli inesistenti. Da parte sua, Elliott critica Arnold, per non aver saputo vedere un’associazione tra gli στοιχεῖα e la Legge: S. Elliott, *Cutting Too Close for Comfort. Paul’s Letter to the Galatians in its Anatolian Cultic Context*, London – New York 2003, 54-55. Invece per Clinton sarebbe più appropriato identificare gli στοιχεῖα in 4,9 con «angeli cattivi» che con qualche aspetto della Legge giudaica: E.A. Clinton, „Returning to the Domain of the Powers: Stoicheia as Evil Spirits in Galatians 4:3,9”, *NT* 38/1 (1996) 55-76, aici 74.

⁶³ Clinton, «Stoicheia», 75-76.

⁶⁴ F. J. Matera, *Galatians*, Collegeville 1992, 155; anche A.J. Bandstra, *The Law and the Elements of the World: An Exegetical Study in Aspects of Paul’s Teaching*, Kampen-Kok

- (1) elementi fisici del mondo: terra, aria, fuoco e acqua;
- (2) corpi celesti, specialmente stelle;
- (3) spiriti associati con corpi celesti;
- (4) principi rudimentali della conoscenza religiosa.

In 4,3 Paolo usa l'espressione «elementi del mondo», facendo riferimento tanto alla mentalità pagana, quanto a quella giudaica,⁶⁵ indicando ciò che è negativo e debole, idea confermata in 4,9: «gli elementi deboli e poveri». Gli στοιχεῖα di 4,3.9 indicano che i Galati erano soggetti dalla mentalità pagana,⁶⁶ e avevano sempre la tendenza di tornarvi, ma per non farlo si lasciavano attirare dalla proposta degli oppositori di farsi circoncidere e osservare la Legge,⁶⁷ come scudo di sicurezza.

Anche se la Legge non va identificata con gli στοιχεῖα, l'associazione sullo sfondo della schiavitù si adatta bene alla situazione dei Galati. Difatti, come una volta erano schiavi degli στοιχεῖα, servendo cioè ad esseri considerati dèi, mentre non erano nulla (4,8), nel caso che si fossero lasciati imporre la Legge, avrebbero fatto un passo indietro verso la schiavitù⁶⁸.

Dall'altra parte, gli στοιχεῖα sono una conferma dello stato di minorità dei Galati, sia dal punto di vista religioso,⁶⁹ sia etico sia antropologico. L'aspetto antropologico può essere considerato in riferimento allo stato di fanciullo dell'erede: «mentre l'erede e fanciullo sta sotto amministratori e tutori» (4,1-2); «quando noi eravamo fanciulli, eravamo schiavi sotto gli elementi del mondo» (4,3), cosicché sia giudei sia gentili si trovavano nello stato di schiavitù, una situazione antropologico-etica, dunque religiosa, immatura⁷⁰.

1964, 19-30.

⁶⁵ Delling, «στοιχέω», 1263-1274.

⁶⁶ G. D., Fee, *Pauline Christology. An exegetical-Theological Study*, Pabody 2007, 216.

⁶⁷ Riguardo alla tendenza del ritorno alla mentalità pagana, Martin afferma che ci sono due accuse da parte di Paolo contro i Galati: in 1,6-9 Paolo accusa i Galati perché hanno scambiato il suo vangelo con un altro che richiede la circoncisione e l'osservanza della Legge; in 4,8-11 Paolo accusa i Galati di aver apostato verso il paganesimo, facendo di questa ultima pericope la tesi principale della *Lettera*: T. W. Martin, „Apostasy to Paganism: The Rhetorical Stasis of the Galatians Controversy”, *JBL* 114 (1995) 437-461, 440.

⁶⁸ S. Elliott, *Cutting Too Close for Comfort. Paul's Letter to the Galatians in its Anatolian Cultic Context*, London – New York 2003, 46.

⁶⁹ Questo aspetto di minorità è notato anche da Buscemi, *Galati*, 371.

⁷⁰ Arnold, «Stoicheia», 60.

Questo significato è palesemente presente in 4,1-11, attraverso delle antitesi parallele: minorenne-figlio, schiavo-erede, servitù-riscatto, dove 4,4 rappresenta il punto di svolta verso una crescita antropologico-religiosa in progresso, rispetto allo stare sotto la Legge, mentre in 4,9 Paolo dimostra di non essere d'accordo con le forme di religione precristiana,⁷¹ perché Cristo ha attuato la liberazione da ogni forma di schiavitù (1,4; 2,4; 3,13).

Dio non voleva che i giudei rimanessero per sempre sotto il pedagogo della Legge (3,24-25), né che i pagani si compiacessero in uno stato d'ignoranza (4,8-9), per cui ha mandato suo Figlio per far fare a tutti un salto di qualità nella vita di relazione con lui (1,4; 4,4), il che richiedeva un impegno etico (4,12; 5,1.13; 6,2.16).

In 4,10 Paolo precisa meglio il significato degli στοιχεῖα, nel contesto della storia precristiana dei Galati: «voi osservate giorni e mesi e stagioni e anni». Per alcuni autori, questi elementi sarebbero di stampo giudaico, citando a conferma dei testi dell'AT, dove viene prescritta l'osservanza di un calendario sacro giudaico,⁷² per altri sono elementi della cultura pagana⁷³. Inoltre, questi elementi sono stati considerati come appartenenti al culto dell'imperatore, nella cultura asiatica,⁷⁴ interpretazione confermata dal fatto che la conoscenza di Dio era il privilegio fondamentale di Israele,⁷⁵ mentre la non conoscenza apparteneva ai gentili⁷⁶. Da ciò si deduce che, nonostante in 4,8-11 si possa reperire qualche riferimento alla tendenza dei Galati di accettare l'osservanza della Legge, con i suoi calendari sacri, molto più probabile appare che Paolo faccia qui riferimento alla mentalità pagana, che imponeva sul loro culto religioso l'osservanza delle scadenze sacre⁷⁷. Pragmaticamente, Paolo vuole insistere presso i Galati che riman-

⁷¹ W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934, 142.

⁷² T. W. Martin, „Pagan and Judeo-Christian Time-Keeping Schemes in Gal 4.10 and Col 2.16”, *NTS*, 42 (1996) 105-119.

⁷³ Witherington, *Grace in Galatia*, 297; Secondo Ernesto Borghi, in 4,10 si tratta di elementi religiosi pagani, che obbligavano l'osservanza di scadenze temporali di codice culturale vario: Borghi, *Credere alla libertà dell'amore*, 64.

⁷⁴ S. Mitchell, *Anatolia, Land, Men, and Gods in Asia Minor*, I-II, Oxford 1993, II, 10.

⁷⁵ Cf. Dt 4,39; 1Sam 3,7; Sal 9,10; 46,10; Is 43,10; Os 8,2; Mi 6,5; Sap 2,13.

⁷⁶ Cf. Sal 79,6; Ger 10,25; Gdt 9,7; 2Mac 1,17; Sap 13,1; 1Ts 4,5; 1Cor 15,34; Ef 4,18.

⁷⁷ Seguendo Betz, *Galatians*, 217-219, Buscemi considera che Paolo non faccia riferimento soltanto alle usanze giudaiche, dato che tutte le religioni antiche facevano uso di queste abitudini: Buscemi, *Galati*, 409-411. Anche per Clinton, specialmente in 4,8-9, «Paolo

gano liberi, sia dalla tendenza verso il ritorno alla mentalità pagana, sia dal tentativo dei giudaizzanti di imporre loro la circoncisione e l'osservanza della Legge.

La liberazione dal nomos (4,5)

Inserito nella pericope 4,1-7,⁷⁸ 4,5a riprende 3,13, con il verbo ἐξαγοράζω: «affinché liberasse quelli sotto la legge», mentre 4,5b riprende 1,16: «affinché ricevessimo la filiazione»⁷⁹. Questo verbo di liberazione (ἐξαγοράζω) è visto dunque come progetto di Dio, il quale, «nella pienezza dei tempi, ha mandato suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, affinché riscattasse quelli sotto la Legge, affinché ricevessimo la filiazione» (4,4-5).

Secondo Herman Zvonimir, anche in 4,5 si farebbe menzione della maledizione della Legge, nonostante il concetto κατάρα non sia menzionato, perché «nell'espressione ὑπὸ νόμον: essere "sotto la Legge" o sotto κατάρα esprime fondamentalmente una realtà identica»⁸⁰. Questa ipotesi sembra negare ogni valore alla Legge, come se Dio, dando la Legge, avesse voluto mettere il popolo sotto la maledizione, invece che sotto la benedizione.

Già uno sguardo retrospettivo sulla Legge, nella *Lettera ai Galati*, ci aiuta a capire che l'ipotesi di Herman Zvonimir non è conforme all'argomentazione di Paolo, il quale afferma che la Legge non è contro le promesse di Dio (3,21); essa è voluta da Dio, essendo data in funzione dell'alleanza e della promessa (3,24), e trova la pienezza nell'amore verso il prossimo (5,14)⁸¹.

Il fatto che l'ipotesi di Herman Zvonimir non corrisponda all'argomentazione di Paolo è stato affermato anche da Young, secondo il quale, essere «sotto la maledizione» (ὑπὸ κατάραν), non significa che ogni aderente alla Legge è *ipso facto* maledetto, ma che, accettare la Legge di Mosè come la suprema autorità in

non solo fa un commento sui danni del falso insegnamento, ma anche sulla loro situazione come pagani»: Clinton, «Stoicheia», 70.

⁷⁸ C. A. Amadi-Azuogu, *Paul and the Law in the Arguments of Galatians. A Rhetorical and Exegetical Analysis in Gal 2,14-6,2*, Bonn 1996, 239; Betz, *Galatians*, 202.

⁷⁹ Bejenaru, *Il gridare*, 15.

⁸⁰ Herman Zvonimir, *Liberi in Cristo*, 74.

⁸¹ H. J. Schoeps, *PAUL - The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Philadelphia 1961, 174-230.

questioni religiose, significa allo stesso tempo accettare l'autorità della Legge che pronuncia una maledizione su quelli che non la osservano compiutamente⁸².

Mentre per Buscemi, in 4,1-7 si tratterebbe piuttosto di aspetti giuridici più che antropologici,⁸³ si può osservare che in 4,4-5 ci sono degli aspetti antropologici, anche se non vengono esclusi quelli giuridici⁸⁴. Se questa interpretazione non è errata, in 4,5 si può vedere una risposta di Paolo alla tendenza dei Galati cristiani di lasciarsi imporre la Legge, con le sue prescrizioni, come alternativa alla situazione passata, quando si lasciavano guidare dagli στοιχεῖα (4,3.9)⁸⁵.

Visto in quest'ottica, 4,5 è come un invito indiretto a diventare cristiani maturi, cioè passare dallo stato di «fanciullo» (4,1) alla maturità della «filiazione» (4,5b), rimanendo nella libertà offerta in dono da Cristo, come liberazione dalla Legge (4,5a)⁸⁶.

Pertanto, nei termini νήπιος (4,1) e υἰοθεσία (4,5b), oltre all'aspetto giuridico, possiamo vedere uno sviluppo antropologico, come un passaggio dalla fanciullezza alla maturità dei figli, capaci di prendere delle decisioni, appunto perché maturi e, di conseguenza, anche liberi.

Diversamente da Drane,⁸⁷ secondo il quale, al posto della Legge Paolo ha messo Cristo, si può dire che la liberazione avvenuta tramite Cristo ha all'origine il progetto del Padre, il quale ha dato sì la Legge al popolo, però ha voluto compiere il suo progetto in Cristo⁸⁸. Ancora di più, il disegno voluto dal Padre di liberare l'uomo, secondo 4,1-7, ha avuto origine nella Santissima Trinità, secondo quanto afferma Buscemi:

⁸² Young, „Who's cursed-and why?“, 88.

⁸³ In questo caso, Buscemi si riferisce piuttosto al termine νήπιος di 4,1: Buscemi, A. M., «Libertà e Huiiothesia. Studio esegetico di Gal 4,1-7», *LA* 30 (1980) 93-136, qui 99.

⁸⁴ Questo è confermato da Amadi-Azougu, secondo il quale, Paolo sta cercando di «dare una definizione antropologica dell'umana esistenza abitante ora in questo nuovo “pianeta” cristiano»: Amadi-Azuogu, *Paul and the Law*, 241.

⁸⁵ La stretta associazione tra la Torà e gli stoicheia non significa identificazione. Pertanto non si può accettare l'opinione di Clinton, secondo la quale la Torà apparterebbe «a un era che è stata dominata da potenze demoniache»: Clinton, «Stoicheia», 68.

⁸⁶ Per il collegamento libertà, elementi del mondo e filiazione vedi Buscemi, «Libertà e Huiiothesia», 99-106, con abbondante bibliografia.

⁸⁷ Drane, J. W., „Tradition, Law and Ethics in Pauline Theology“, *NT* 16 (1974) 167-178, 167-178.

⁸⁸ Amadi-Azuogu, *Paul and the Law*, 309-315; J. M. G. Barclay, *Obeying the Truth: a Study of Paul's Ethics in Galatians*, Edingburgh 1988, 127.

La volontà salvifica del Padre, nel suo eterno disegno di salvezza, si manifesta non solo nell'azione oggettiva della nostra liberazione e adozione, compiuta da Cristo, ma anche nell'azione teologica ed escatologica dello Spirito, che porta a perfezione la nostra libertà di figli⁸⁹.

Qui s'impone una domanda: se la Legge faceva parte del piano di Dio, inserita nell'alleanza con il popolo, perché ora Paolo porta degli argomenti sulla necessità della liberazione dalla Legge? Paolo fa la stessa domanda, in senso retorico: «perché dunque la Legge?» (3,19a), rispondendo già in 3,19b: «Essa fu aggiunta a motivo delle trasgressioni, finché non giungesse il seme oggetto della promessa». Paolo ci fa capire che l'eredità non è dalla Legge (3,18), neppure la promessa di Dio è dalla Legge. Essa è stata data per un periodo intermedio, tra la promessa e la venuta della discendenza.

Tornando a 4,5, possiamo dire che nel termine «nomos», in collegamento con gli «elementi del mondo» di 4,3, la legge assume un significato più vasto della Legge storica dell'economia mosaica, essendo inseriti tutti i «fanciulli» (4,1-3) che erano sotto il regime legalistico, giudei e gentili. Vanhoye, invece, considera che Paolo abbia parlato solo ai giudei in 4,1-7, volendo far loro capire che sottemmersi alla Legge mosaica era come asservire agli «elementi del mondo», cioè chiusi ai valori veri, il che sarebbe stato vergognoso⁹⁰. Però si può considerare che Paolo parli a tutta la comunità, gentili e giudei,⁹¹ rendendoli consapevoli che solo i giudei erano sotto la Legge mosaica, dunque sotto il rischio della maledizione, i gentili invece erano sotto il regime della legge pagana, con le sue prescrizioni.

Paolo è stato molto abile nel far capire ai Galati che erano già stati schiavi della legge del mondo, con le sue debolezze, per cui non era il caso di farsi imporre ora la Legge giudaica, dato che Cristo li ha liberati da tutto ciò che significa stare sotto il «nomos», nel suo doppio significato: Legge giudaica e «elementi del mondo».

Allegoria-tipologia della libertà (4,21-31)

Per meglio spiegare cosa vuol dire essere figli, in contrasto con l'essere schiavi e, nello stesso tempo, preparare il passaggio alla parte esortativa, Paolo fa uso di

⁸⁹ Buscemi, «Libertà e Huiiothesia», 118, ispirandosi a Schlier, *Galater*, 197-200.

⁹⁰ Vanhoye, *Galati*, 138-141.

⁹¹ Buscemi mette insieme giudei e gentili sotto il termine «nomos» e, dunque, sotto la maledizione della Legge, però accetta che il termine «nomos» va oltre la Legge mosaica: Buscemi, «Libertà e Huiiothesia», 128-129.

un *midrash* ebraico, sotto forma di allegoria. Mediante questa tecnica Paolo mette in contrasto due alleanze: una rappresentata da Sara e dal figlio Isacco, immagine della Gerusalemme celeste e della libertà; l'altra rappresentata da Agar e dal figlio Ismaele, immagine della Gerusalemme terrestre e della schiavitù (4,21-31)⁹².

L'allegoria si basa sul verbo ἀλληγορέω (4,24: ἀλληγορούμενα) l'unica ricorrenza nel NT. Paolo usa il termine per spiegare la sua interpretazione, riguardo alle due donne, Agar e Sara, come due alleanze: una della schiavitù e una della libertà.

In un articolo sull'allegoria di 4,21-31 nei Padri della Chiesa, specialmente nei Padri antiocheni, Barker passa in rassegna le loro opinioni, in modo molto accurato, arrivando alla conclusione che la distinzione tra allegoria e tipologia fatta da questi Padri, anche se sostenibile, non sia esatta. In 4,21-31 si dovrebbe accettare l'interpretazione allegorica, così come la definisce Paolo stesso in 4,24. Secondo Barker, mentre la tipologia sarebbe basata sulla comparazione dei fatti, l'allegoria ha a che fare con parole, dalle quali si deduce una dottrina nascosta e utile⁹³. Per Woolcombe, «l'esegesi tipologica è la ricerca di collegamenti tra eventi, persone o cose, all'interno di una struttura di rivelazione, mentre l'allegoria è la ricerca di un significato secondo e nascosto, che sottolinea il significato primario e ovvio di una narrativa»⁹⁴. Comunque sia, Paolo non si preoccupa affatto del passaggio dall'allegoria alla tipologia, né di effettuarne una netta distinzione tra di esse.

Anche Fowl, ispirandosi a Dawson,⁹⁵ sostiene che la divisione tra l'allegoria e la tipologia è avvenuta al tempo della Riforma, quando l'interpretazione allegorica è stata vista come tipica della Chiesa Cattolica, mentre la tipologia sarebbe diventata una via protestante per esporre la continuità tra l'AT e il NT. Secondo Fowl, l'interpretazione tipologica di 4,21-31 va estesa a 3,1-4,31 stando insieme all'allegoria: «in questo libro, la tipologia è intesa come una semplice specie dell'allegoria, la pratica storica di dare ai testi altri significati (allegoria) secondo alcune "regole" (tipologia)»⁹⁶.

⁹² J. Punt, „Revealing Rereading. Part 1-2: Pauline Allegory in Galatians 4,21-5,1”, *Neotestamentica* 40.1 (2006) 87-100.101-118, I, 87-100; Pitta, *Galati*, 275 ss.

⁹³ P. G. Barker, „Allegory and Typology in Galatians 4:21-31”, *St Vladimir's theological Quarterly* 38/2 (1994), 193-209, specialmente 206-208.

⁹⁴ W. H. Lampe – K. J. Woolcombe, *Essays in Typology*, Naperville 1957, 40.

⁹⁵ D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient*, Berkeley 1991, 15-17.

⁹⁶ S. E. Fowl, „Who Can Read Abraham's Story? Allegory and Interpretative Power in Galatians”, *JSNT* 55 (1994) 77-95, 81, n., 8.

Senza estendere l'interpretazione allegorica alla sezione di 3,1–4,31, si può affermare con Fowl che l'argomentazione di Paolo cominciata in 3,1 va fino a 4,31, dove l'Apostolo insiste su argomenti di Scrittura e sull'esperienza dei Galati riguardo al ricevimento dello Spirito, contro la loro tendenza ad accettare la Legge⁹⁷.

In questo senso, l'argomento di Paolo sulla libertà dalla circoncisione e dalla Legge comincia in 3,1, andando fino a 4,31, dove Paolo porta degli argomenti di Scrittura, diversi da quelli degli agitatori, che si basavano su Gen 17,9-14, per imporre la circoncisione ai Galati⁹⁸.

C'è anche qualche voce isolata, secondo la quale Paolo avrebbe fatto uso di un approccio ellenista per le Scritture ebraiche, cercando di dimostrare le due alleanze, rappresentate da Sara, immagine della Gerusalemme celeste e della libertà, e Agar, immagine della Gerusalemme terrestre e della schiavitù⁹⁹.

Senza dare troppo peso all'interpretazione ellenista delle due alleanze, in riferimento alla libertà e alla schiavitù, sembra che l'intervento di Paolo, alla maniera ebraica, si spieghi con la supposizione che nella regione galata esistevano anche delle sinagoghe (At 13,14 e 14,1), che cercavano di fare proseliti della fede giudaica tra i pagani, prima del suo arrivo, per cui possiamo davvero considerare Gal 4,21-31 come una sorta di *midrash* di Gen 21,1-13,¹⁰⁰ utile all'evangelizzazione delle chiese della Galazia.

Secondo Martyn, Paolo omette dalla sua allegoria ogni riferimento alla circoncisione e all'alleanza con Ismaele nella Genesi, per cui non sarebbe completo nell'interpretazione¹⁰¹. Invece, secondo Lindars, l'interpretazione di Paolo in Gal 4 è un'illustrazione allegorica di rilievo, lungo le linee del *midrash* giudaico¹⁰². Certo, Paolo «convenzionalmente ignora la pratica dell'antico mondo, dove i figli

⁹⁷ Fowl, „Who Can Read Abraham's Story?“, 87-88.

⁹⁸ Fowl, „Who Can Read Abraham's Story?“, 83, s'ispira a Hübner il quale afferma: «così gli oppositori avevano in realtà un gioco facile. Essi devono soltanto richiamare Gen 17 e dire: „Così sta scritto nella Scrittura“, che anche Paolo cita»: H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1978, 17.

⁹⁹ Così M. L. Soards, *The life and writings of Paul*, Louisville-Wesminster 1999, 96.

¹⁰⁰ Borghi, *Credere alla libertà dell'amore*, 69; Pitta, *Disposizione*, 148.

¹⁰¹ J. L. Martyn, „The Covenants of Hagar and Sarah“, in *Faith and History*, Fs. P. W. Meyer, Atlanta, 160-192, 186.

¹⁰² B. Lindars, „Use of the Old Testament in the New Testament“, in R. J. Coggins – J. L. Houlden, ed., *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London 1990, 716-719, qui 719.

nati da una madre *schiaiva* e un padre libero erano considerati liberi, come se fossero nati da genitori liberi o liberati, e che tutti e due, Ismaele ed Isacco erano circoncisi»¹⁰³. Paolo mette invece l'accento sulla nascita di Isacco secondo la promessa, per cui interpreta questa nascita avvenuta nella libertà, mentre la nascita di Ismaele sarebbe avvenuta nella schiavitù. In base a questa interpretazione, Paolo invita indirettamente i Galati a non lasciarsi imporre la Legge giudaica, ma a rimanere nella libertà ottenuta in Cristo.

Tenendo conto dell'andamento della presente argomentazione, si nota che la parola *ἐλευθέρα*(ς) appare cinque volte nella presente pericope¹⁰⁴: quattro volte si riferisce alla donna libera, senza chiamarla con il suo nome di Sara (4,22-23.30-31); una volta si riferisce alla Gerusalemme celeste (4,26). Interpretando Gen 21,1-13 in Gal 4,21-31, in modo allegorico, Paolo è convinto che i Galati accetteranno il suo approccio sulla libertà, come un'interpretazione fedele alle Scritture¹⁰⁵.

È opportuno effettuare un richiamo anche alla *παιδίσκη* che significa «serva», «giovane schiava», «serva portinaia»,¹⁰⁶ e si trova quattro volte in *Galati*: 4,22.23.30.31, parola usata anche dalla LXX per designare Agar (cf. Gen 16,1.2.3.5.6.8; 21,10.12.13). Per definire Agar, Paolo ha scelto *παιδίσκη*, un termine meno forte di *δούλη*, mentre Sara è definita con *ἐλευθέρα*, una parola tipicamente paolina¹⁰⁷.

In 4,21-31 Paolo non si limita all'interpretazione allegorico-tipologica delle due alleanze, ma fa riferimento anche alla cultura pagana. Siccome nell'Asia Minore, la Gran Madre deà Cibele era venerata ed identificata con le potenze fertili della natura, veniva spesso invocata come protettrice del tempio e dello Stato, giocando un «ruolo sociale fondamentale nell'amministrazione della giustizia e nel mantenimento dell'ordine sociale»¹⁰⁸. Allo stesso modo, nel culto dell'Impero Romano, l'imperatore era visto come il padre protettore di quelli che appartenevano all'impero, per cui a Paolo viene spontaneo usare sia la metafora paterna sia

¹⁰³ Punt, „Revealing Rereading”, II, 107.

¹⁰⁴ Il riferimento è a 4,21-31, insieme a Barker, „Allegory and Typology”, 193-209; Fowl, „Who Can Read Abraham's Story?”, 78.88-89; Schlier, *Galater*, 215 ss.; Herman Zvonimir, *Liberi in Cristo*, 62-63.

¹⁰⁵ Così Fowl, „Who Can Read Abraham's Story?”, 77-95.

¹⁰⁶ Buzzetti, *Dizionario*, 117.

¹⁰⁷ Pastor Ramos, *Libertad*, 95-96.

¹⁰⁸ J. L. White, *The Apostle of God. Paul and the Promise of Abraham*, Hendrickson 1999, 157-158.

quella materna, quando dice ai Galati: «figlioli miei, che io di nuovo partorisca nel dolore finché non sia formato Cristo in voi» (4,19),¹⁰⁹ volendo orientarli verso la libertà ottenuta in Cristo.

Paolo tiene conto della cultura pagana, nella quale erano inseriti i Galati, proprio per questo usa l'allegoria che lo aiuta a orientare i Galati verso Dio Padre, il cui piano era di liberare i pagani da ogni schiavitù. Mediante Cristo, i Galati cristiani sono stati resi liberi sia dalla tendenza di tornare al passato pagano, sia dalla tendenza di lasciarsi imporre la Legge giudaica. Accettando la proposta di Paolo, i Galati entrano a fare parte della Chiesa, come un corpo civico superiore, identificato con la Gerusalemme celeste, che è libera ed è la nostra madre (4,26),¹¹⁰ in contrasto con la Gerusalemme di quaggiù, identificata con la Legge mosaica e con la schiavitù¹¹¹.

Concludendo l'argomentazione di 4,21-31, si può dire che, mediante l'allegoria-tipologia di Agar e Sara, Paolo parla di due tipi di alleanza. Da una parte quella di Agar, Sinai e la Gerusalemme terrestre, linea d'interpretazione identificata con la schiavitù,¹¹² per cui da non seguire. Dall'altra troviamo la donna libera, identificata con la Gerusalemme di lassù, realtà escatologica verso la quale tendono le nazioni (cf. Is 2; 60-62; Zac 12-14; Ap 21),¹¹³ e alla quale sono invitati a tendere anche i Galati.

Paolo ha insistito tanto sulla libertà ottenuta in dono, sapendo che l'antropologia e la religiosità dei Galati erano fragili, sempre esposte a un ritorno alle schiavitù del passato. Come afferma anche Giuseppe Barbaglio:

La libertà ricevuta per grazia non è possesso inalienabile né condizione di esistenza irreversibile, bensì un bene minacciato, esposto alla tentazione del ritorno al passato servile [...]. Di qui l'esortazione a persistere nella libertà, facendo tacere il richiamo della foresta e resistendo al canto delle sirene¹¹⁴.

Nel caso dei Galati, sembra che la tentazione sia di ritornare alla vita passata pagana, per cui i giudaizzanti si presentano con una proposta di salvezza attraverso la circoncisione e l'osservanza della Legge. Paolo ha dimostrato nei

¹⁰⁹ Punt, „Revealing Rereading”, II, 109-110.

¹¹⁰ Ebeling, *La verità dell'evangelo*, 262.

¹¹¹ White, *The Apostle*, 157-158; Punt, „Revealing Rereading”, II, 111.

¹¹² Betz, *Galatians*, 245.

¹¹³ A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet* Cambridge 1981, 18-22, 18-22.

¹¹⁴ G. Barbaglio, *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso. Confronto storico*, Bologna 2006, 255.

passaggi analizzati che, per i credenti in Cristo, non c'è più bisogno né di tornare al paganesimo, né di farsi imporre la Legge giudaica, bensì solo di restare nella libertà ottenuta in Cristo.

Alla fine di questo tragitto della libertà sviluppato sotto l'aspetto dell'indicativo di salvezza, si può dire che Paolo continua con insistenza nell'allegoria di Agar e Sara, la quale eventualmente conduce al motivo della libertà, essendo annunciato come il topos degli ultimi due capitoli (5–6, cf. 4,31). La strategia di Paolo è di sviluppare una nuova comprensione di sé nella mente dei suoi lettori¹¹⁵.

In questo senso, l'accento non viene messo tanto sulla precisione scientifica dell'allegoria, quanto sulla provocazione culturale creativa, con risvolti antropologico-etici, per cui esige di assumere un impegno concreto, in un «contesto particolare di conversione e di prassi»¹¹⁶. Paolo non insiste tanto sulle sue abilità accademiche, quanto sul suo carattere di Apostolo delle genti, convinto di aver ricevuto una rivelazione e che Dio sta lavorando in lui¹¹⁷. In altre parole, «le due alleanze di Gal 4,24 non sono l'antica alleanza del Sinai e la nuova alleanza in Cristo. Piuttosto, il contrasto è tra l'antica alleanza del Sinai e la più antica alleanza con Abramo, la quale viene fuori nella lettura di Paolo, trovando il suo vero significato in Cristo»¹¹⁸.

In seguito a questa presentazione sommaria sulla libertà in 1–4 si può affermare che la *Lettera ai Galati* si presta a una tale lettura tematica.

È vero che ci sono anche altri temi importanti nella stessa *Lettera*, come la *giustificazione per mezzo della fede*, tema che appare già in 2,16 ed è sviluppato nella parte dottrinale,¹¹⁹ essendo presente anche nella parte parenetica¹²⁰. Ma

¹¹⁵ B. C. Lategan, „The Argumentative Situation of Galatians”, *Neotest.* 26 (1992) 257-277, 263.

¹¹⁶ M. G. Brett, „The Political Ethics of Postmodern Allegory”, in *The Bible in Human Society*, Fs. J. Rogerson, Sheffield 1995, 86; così anche Punt, „Revealing Rereading”, II, 115.

¹¹⁷ G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, 1984, 149.

¹¹⁸ R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989, 114. Hays va contro Betz, Galatians, 243, il quale legge le due alleanze alla luce di 2Cor 3,6.

¹¹⁹ Così Vanhoye, *Galati*, 21-31; E. J. Schnabel «Come ha sviluppato Paolo la sua etica. Motivazioni, norme e criteri dell'etica paolina», in B. S. Rosner, ed., *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*, Grand Rapids, MI 1995, 267-297, 268.

¹²⁰ Pitta preferisce il concetto paraclesi, egli stesso considera che si possa parlare sia di parinesi sia di paraclesi, dunque, la scelta non è determinante nell'andamento dell'argo-

è proprio questo tema che sta alla base della libertà. Difatti, secondo Rudolph Blank, «l'Apostolo non può parlare di liberazione senza parlare allo stesso tempo di giustificazione per mezzo della fede»¹²¹.

Se le due tematiche sono collegate in *Galati*, nel presente studio viene fatta una lettura sulla libertà, che si declina nella liberazione realizzata da Cristo, corrispondente all'indicativo di salvezza. Questo dono va difeso e sviluppato, però non rimane estraneo all'azione richiesta ai Galati, corrispondente all'imperativo etico¹²². Detto in un altro modo la libertà è la finalità della chiamata di Dio ed è mediata dal Vangelo del Crocifisso¹²³. Perché tale libertà sia efficace per i Galati, Paolo ingiunge di rimanere saldi, senza lasciarsi attirare né dalla Legge mosaica né dalla mentalità pagana (5,1), ma di praticare il comandamento dell'amore (5,13-14).

Rimanere nella libertà attraverso l'amore (5,1.13)

Anche se questi versetti saranno analizzati in due capitoli esegetici diversi, il terzo e il quarto, mi preme richiamarli in causa già qui, per notare la continuità del tema. Dopo aver dimostrato che l'azione liberatrice di Cristo riguardava sia la mentalità pagana (1,4) sia la Legge (3,13), ora Paolo vuole far capire ai Galati il dovere perentorio di impegnarsi per rimanere nella libertà ottenuta: «Per la libertà Cristo ci ha liberati, state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù» (5,1).

mentazione: A. Pitta, «Esortazione morale e kerygma paolino», in A. Vanhoye, ed., *La foi agissant par l'amour (Galates 4,12-6,16)*, Rome 1996, 219-240, qui 221. Al contrario, «a forza di distinguere la paraclesi dalla parenesi, ambedue i concetti hanno perso della loro forza di espressione e di sostanza»: F. Blischke, *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus*, Leipzig 2007, 15. Preferisce «parenesi» W. Schrage, „Probleme paulinischer Ethik anhand von Gal 5,25-6,10”, in A. Vanhoye, ed., *La foi agissant par l'amour (Galates 4,12-6,16)*, Rome 1996, 155-200, qui 160. Alla nota 15 della stessa pagina, Schrage offre una bibliografia sull'argomento.

¹²¹ Blank, R. H., „Six Theses Concerning Freedom in Christ and Liberation: Liberation in Galatians, Luther, and Liberation Theology”, *Concordia Journal*, July (1994) 236-260, qui 238.

¹²² Bultmann, „Ethik”, 123-140.

¹²³ P. Meagher, „Faith active through Agape” (*Gal. 5,6*): a Study of the Formation of a Christian community of Agape according to the Letter to the Galatians, Roma 1984, 57-59.

Visto come inizio della parenesi, 5,1 «è una sintesi efficace del tema della libertà e dei temi ad essa connessi: Cristo, Autore della nostra libertà; l'azione liberatrice di Cristo; il fine di questa liberazione; i destinatari della libertà cristiana»¹²⁴.

Tuttavia, siccome 5,1 segue l'allegoria-tipologia Sara-Agar, l'imperativo poteva essere considerato con riferimento solo alla Legge giudaica¹²⁵. Proprio per questo, in 5,13 Paolo fa capire chiaramente che c'è un altro campo sgombrato da Cristo, al quale non bisogna più tornare, quello della carne, che è espressione della mentalità pagana: «voi, infatti, siete chiamati alla libertà, fratelli, solo che la libertà non [diventi] un pretesto per la carne»¹²⁶.

Restare nello stato di libertà non coincide con una dimensione statica, bensì con un impegno dinamico nell'amore reciproco (5,13). Questa reciprocità non è esclusiva, anche se privilegia gli appartenenti alla stessa fede, almeno come punto di partenza (6,10). In altre parole, la libertà di cui parla Paolo non è una teoria, bensì un'esperienza concreta e vissuta dell'atto liberatore di Cristo¹²⁷.

Riassunto

Con la presentazione della libertà e del suo opposto, la schiavitù, abbiamo percorso in sintesi tutta la *Lettera*, cercando di comprendere il motivo che ha determinato Paolo ad accingersi a parlare della libertà ai Galati. La ricerca si è basata sulle ricorrenze della radice ἐλευθ – ἡλευθ, che sono presenti in 2,4; 3,28; 4,22.23.26.30.31; 5,1; 5,13, e cioè in tutte le sue parti tematiche: autobiografica, dottrinale e parenetica. Oltre alla radice ἐλευθ, abbiamo incontrato altri due termini che rientrano nel campo semantico della libertà o della liberazione: ἐξέλθει, da ἐξαιρέω, con il significato di «strappare via», «salvare», «liberare dai pericoli» (1,4); ed ἐξηγόρασειν – ἐξαγοράση da ἐξαγοράζω, che significa «liberare», «fare buon uso di» (3,13; 4,5). Questi termini dimostrano che a Paolo sta a cuore una libertà pluridimensionale, condensata nella libertà dal peccato e da questo eone malvagio, come anche dalla Legge.

¹²⁴ Buscemi, *Galati*, 502.

¹²⁵ U. Borse, *Der Brief an die Galater*, Regensburg 1984, 178; Vanhoye, *Galati*, 175-177.

¹²⁶ Diversamente da Schewe che vede anche in 5,13 un rimando alla circoncisione e all'osservanza della Legge: S. Schewe, *Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6*, Göttingen 2005, 84-85.

¹²⁷ Betz, *Galatians*, 256; Ebeling, *La verità dell'evangelo*, 271.

Il dono della libertà è presentato mediante l'indicativo di salvezza, ottenuta in Cristo, però è un dono spiato e invidiato da alcuni falsi fratelli, i quali si erano infiltrati nella comunità di Galazia, allo scopo di attirarli nella schiavitù (2,4). In 3,10.13 Paolo mette in evidenza la liberazione avvenuta anche dall'obbligo della Legge, la quale preme con il pericolo della maledizione coloro che assumono la via della salvezza nomista. Per Paolo, lasciarsi imporre la Legge giudaica, con le sue prescrizioni, sarebbe sinonimo del ritorno agli elementi del mondo (4,3.9), e dunque di un ritorno all'essere fanciulli (4,1), cioè incapaci di assumersi delle responsabilità, degne della libertà ottenuta in Cristo. L'intento di Paolo è orientato verso l'invito a diventare cristiani maturi, passando dallo stato di *νήπιος* (4,1) all'*ὑιοθεσία*, (4,5b) rimanendo nella libertà offerta in dono da Cristo. In altre parole, per Paolo, se c'è l'indicativo, segue anche l'imperativo, com'è evidenziato già in 5,1.13.25, cioè il dono diventa responsabilità.

Dal doppio aspetto della schiavitù: sotto la mentalità pagana e sotto la Legge, si è evinto che la libertà in *Galati* può essere analizzata dal punto di vista antropologico-etico.

Bibliografia

- AMADI-AZUOGU, C. A., *Paul and the Law in the Arguments of Galatians. A Rhetorical and Exegetical Analysis in Gal 2,14–6,2*, Bonn 1996.
- ARISTOTELES, *Aristotelis Ars Rhetorica*, Lipsiae 1898, English, tr. J.H. FREESE, *The „Art” of Rhetoric*, Cambridge 1939.
- ARNOLD, C. E., „Returning to the Domain of the Powers: Stoicheia as Evil Spirits in Galatians 4,3.9”, *NovT* 38 (1996) 55-57.
- BANDSTRA, A. J., *The Law and the Elements of the World: An Exegetical Study in Aspects of Paul's Teaching*, Kampen-Kok 1964.
- BARBAGLIO, G., *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso. Confronto storico*, Bologna 2006.
- BARCLAY, J. M. G., *Obedying the Truth: a Study of Paul's Ethics in Galatians*, Edingburgh 1988.
- BARKER, P. G., „Allegory and Typology in Galatians 4:21-31”, *St Vladimir's theological Quarterly* 38/2 (1994) 193-209.
- BEJENARU, F., *Il gridare „Abba, Padre!”: Spirito Santo e filiazione divina; agire umano e proclamazione liturgica. Studio esegetico-teologico di Gal 4,4-7 e Rm 8,14-17*, Roma 2013.
- BETZ, H. D., *Galatians*, Philadelphia 1979.

- BLANK, R. H., „Six Theses Concerning Freedom in Christ and Liberation: Liberation in Galatians, Luther, and Liberation Theology”, *Concordia Journal*, July (1994) 236-260.
- BLISCHKE, F., *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus*, Leipzig 2007.
- BORGHI, E., *Credere alla libertà dell'amore. Per leggere la Lettera ai Galati*, Torino 2009.
- BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, Regensburg 1984.
- BRETT, M. G., „The Political Ethics of Postmodern Allegory”, in *The Bible in Human Society*, Fs. J. Rogerson, Sheffield 1995.
- BRINSMEAD, B. H., *Galatians. Dialogical Response to Opponents*, Chico 1982.
- BULTMANN, R. K., „Das Problem der Ethik bei Paulus”, *ZNW* 23 (1924) 123-140.
- BULTMANN, R. K., *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, Philadelphia 1980.
- BULTMANN, R. K., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984⁹.
- BURTON, E. D. W., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburg 1921.
- BUSCEMI, A. M., «ΕΞΑΙΠΕΟΜΑΙ, Verbo di liberazione», *LA* 29 (1979) 293-314.
- BUSCEMI, A. M., «Gal 1,1-5: Struttura e linea di pensiero», *LA* 40 (1990) 71-103.
- BUSCEMI, A. M., «Libertà e Hiuiothesia. Studio esegetico di Gal 4,1-7», *LA* 30 (1980) 93-136.
- BUSCEMI, A. M., *Libertà e Schiavitù nella Lettera ai Galati*, Jerusalem 1980.
- BUZZETTI, C., *Dizionario base del Nuovo Testamento (con statistica-base) Greco-Italiano*, Roma 1994.
- CLINTON, E. A., „Returning to the Domain of the Powers: *Stoicheia* as Evil Spirits in Galatians 4:3,9”, *NT* 38/1 (1996) 55-76.
- CORSANI, B., *Lettera ai Galati*, Genova 1990.
- CORTESE, E., «Maledetto colui che è appeso al legno (Gal 3,10-14)», in C. DUQUOC – M. ADINOLFI – I. DE LA POTTERIE, ed., *La sapienza della croce nella rivelazione e nell'ecumenismo. Atti del Congresso internazionale di Roma*, Torino 1976, 151-162.
- COUSAR, C., *Galati*, Torino 2003.
- DAWSON, D., *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient*, Berkeley 1991.
- DELLING, G., «στοιχέω», in *GLNT*, XII, 1217-1224.
- DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1961⁴.
- DIBELIUS, M., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, München 1975.

- DRANE, J. W., „Tradition, Law and Ethics in Pauline Theology”, *NT* 16 (1974) 167-178.
- DUNN, J. D. G., *Galatians*, London 1993.
- EBELING, G., *La verità dell’evangelo. Commento alla lettera ai Galati*, Genova 1989.
- ELLIOTT, S., *Cutting Too Close for Comfort. Paul’s Letter to the Galatians in its Anatolian Cultic Context*, London – New York 2003.
- FEE, G. D., *Pauline Christology. An exegetical-Theological Study*, Pabody 2007.
- FERGUSON, E., *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids 1987.
- FOWL, S. E., „Who Can Read Abraham’s Story? Allegory and Interpretative Power in Galatians”, *JSNT* 55 (1994) 77-95.
- GENCH, F. T., „Galatians 5:1, 13-25”, *Exp*, 46/3 (1992) 290-295.
- GODDARD, A. J. – CUMMINS, S.A., „Ill or Ill-Treated? Conflict and Persecution as the Context of Paul’s Original Ministry in Galatia (Galatians 4.12-20)”, *JSNT* 52 (1993) 93-126.
- GUTBROD, W., *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934.
- HANSEN, G. W., «Galati, lettera ai», in G.F. HAWTHORNE, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano 1999, 657-676.
- HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989.
- HENDRIKSEN, W., *A commentary on Galatians*, London 1968.
- HERMAN ZVONIMIR, I., *Liberi in Cristo: saggi esegetici sulla libertà dalla Legge nella Lettera ai Galati*, Roma 1986.
- HONG, I. G., „Does Paul misrepresent the Jewish Law? Law and Covenant in Gal 3,1-14”, *NT* 36/2 (1994) 166-67.
- HÜBNER, H., *Das Gesetz bei Paulus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1978.
- JAEGER, W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953.
- JUNCKER, A., *Die Ethik des Apostels Paulus*, I, Halle 1904.
- KENNEDY, G. A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, 1984.
- LAMPE, W. H. – K. J. WOOLCOMBE, *Essays in Typology*, Naperville 1957.
- LATEGAN, B. C., „The Argumentative Situation of Galatians”, *Neotest.* 26 (1992) 257-277.
- LINCOLN, A. T., *Paradise Now and Not Yet* Cambridge 1981, 18-22.
- LINDARS, B., „Use of the Old Testament in the New Testament”, in R. J. COGGINS – J. L. HOULDEN, ed., *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London 1990, 716-719.
- LIPSIUS, R. A., *Briefe an Galater, Römer, Philipper*, 1982.
- LONGENECKER, R. N., *Galatians*, Dallas – Texas 1990.

- LÓPEZ, R. A., „Paul’s Vice List in Galatians 5:19-21”, *BS* 169 (2012) 48-67.
- LORENZEN, T., *Toward a Culture of Freedom. Reflection on the Ten Commandments*, Cambridge 2008.
- LOUBSER, G. M. H., „Paul’s Ethic of Freedom: No Flash in the Galatian Pan”, *Neotest.* 39/2 (2005) 313-337.
- LYONNET, S., « L’emploi paulinien de ἐξαγοράζειν au sens de „redimere” est-il attesté dans la littérature grecque? » *Bib* 42 (1961) 85-89.
- MARTIN, T. W., „Apostasy to Paganism: The Rhetorical Stasis of the Galatians Controversy”, *JBL* 114 (1995) 437-461.
- MARTIN, T. W., „Pagan and Judeo-Christian Time-Keeping Schemes in Gal 4.10 and Col 2.16”, *NTS*, 42 (1996) 105-119.
- MARTYN, J. L., *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1998.
- MARTYN, J. L., „The Covenants of Hagar and Sarah”, in *Faith and History*, Fs. P.W. Meyer, Atlanta, 160-192.
- MATERA, F. J., *Galatians*, Collegeville 1992.
- MCKNIGHT, S., *Galatians*, Grand Rapids, MI 1995.
- MEAGHER, P., „Faith active through Agape” (*Gal. 5,6*): a Study of the Formation of a Christian community of Agape according to the Letter to the Galatians, Roma 1984.
- MITCHELL, S., *Anatolia, Land, Men, and Gods in Asia Minor*, I-II, Oxford 1993.
- MORTARA, G. B., *Manuale di Retorica*, Milano 2002⁶.
- PANIER, L., « Parcours pour lire l’Épître aux Galates. 4^{ème} série: Gal 5 », *SémBib* 54 (1989) 36-41.
- PASTOR RAMOS, F., *La libertad en la Carta a los Gálatas. Estudio exegético-teológico*, Madrid 1977.
- PENNA, R., «Il giusto per fede vivrà: la citazione di Ab 2,4 (TM e LXX) in Gal 3,11 e Rom 1,17», in L. PADOVESE, ed., *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 1998, 85-94.
- PITTA, A., *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, AnBib 131, Roma 1992.
- PITTA, A., «Esortazione morale e kerygma paolino», in A. VANHOYE, ed., *La foi agissant par l’amour (Galates 4,12-6,16)*, Rome 1996, 219-240.
- PITTA, A., «L’allegoria di Agar e Sara e la libertà dalla Legge» (*Gal 4,21-5,1*), *RSR* 3 (1989) 15-56.
- PITTA, A., *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996.

- PRAT, F., *La théologie de Saint Paul*, I-II., Paris 1908-1912.
- PUNT, J., „Revealing Rereading. Part 1-2: Pauline Allegory in Galatians 4,21-5,1”, *Neotestamentica* 40.1 (2006) 87-100.101-118.
- ROCCI, L., *Vocabolario Greco Italiano*, Roma 2002⁴⁰.
- ROMANIUK, K., *L'amour du Père et du Fils dans la Sotériologie de Saint Paul*, Roma 1961.
- RUSSELL, W. BO, III, *The Flesh / Spirit Conflict in Galatians*, Lanham – New York – Oxford 1997.
- SCHEWE, S., *Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6*, Göttingen 2005.
- SCHNABEL E. J., «Come ha sviluppato Paolo la sua etica. Motivazioni, norme e criteri dell'etica paolina», in B. S. Rosner, ed., *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*, Grand Rapids, MI 1995, 267-297.
- SCHNELLE, U., *The Human Condition. Anthropology in the Teachings of Jesus, Paul, and John*, Augsburg 1996.
- SCHOEPS, H. J., *PAUL - The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Philadelphia 1961.
- SCHRAGE, W., „Probleme paulinischer Ethik anhand von Gal 5,25–6,10”, in A. VANHOYE, ed., *La foi agissant par l'amour (Galates 4,12–6,16)*, Rome 1996, 155-200.
- SCOTT, J. M., „For as many as are of Works of the Law are under a Curse (Galatians 3,10)”, *JSNT.S* 83 (1993) 187-221.
- SKA, J.-L., «Creazione e liberazione nel Pentateuco», in D. Y. McCARTHY – G. E. MENDENHALL, – R. SMEND, *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento*, Torino, 1972, 13-31.
- SOARDS, M. L., *The life and writings of Paul*, Louisville-Wesminster 1999.
- STANLEY, C. D., *Arguing with Scripture. The rhetoric of quotations in the letters of Paul*, New York 2004.
- VANHOYE, A., *La Lettera ai Galati. Seconda parte*, Roma 1985.
- WHITE, J. L., *The Apostle of God. Paul and the Promise of Abraham*, Hendrickson 1999.
- WITHERINGTON, B. III, *Grace in Galatia. A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids, MI 1998.
- YOUNG, N. H., „Who's cursed-and why? (Gal 3, 10-14)”, *JBL* 117/1 (1998) 79-92.