

Istituto Avventista di Cultura Biblica

Facoltà di Teologia



Anno accademico 2017-2018

CRISTO, IL VANGELO CHE UNISCE

Analisi esegetica e teologica di Galati 3:26-29, nel suo contesto

Ambito Disciplinare:

Esegesi del Nuovo Testamento

Studente

Nicolò D'Elia

Professore:

Filippo Alma

¹⁹ Così dunque non siete più né stranieri né ospiti;
ma siete concittadini dei santi e membri della famiglia di Dio.
²⁰ Siete stati edificati sul fondamento degli apostoli e dei profeti,
essendo Cristo Gesù stesso la pietra angolare,
²¹ sulla quale l'edificio intero, ben collegato insieme, si va innalzando
per essere un tempio santo nel Signore.
²² In lui voi pure entrate a far parte dell'edificio
che ha da servire come dimora a Dio per mezzo dello Spirito.

Efesini 2:19-22 (NR94)

Dedico questo lavoro alle chiese cristiane avventiste del settimo giorno di Palermo:
la comunità multietnica e la comunità ghanese...
...*uno* in Cristo Gesù.

Ringraziamenti

Ringrazio Dio per avermi accompagnato durante questo percorso accademico, di vita e spirituale. Lo ringrazio per non essersi mai stancato di me, o almeno per non avermelo mai fatto notare.

Inoltre, ringrazio il Signore per...

...Isary, che mi ha aspettato e pazientemente supportato durante la stesura di questa tesi con la sua esortazione/riprensione: «¿y la tesis? Bien gracias!».

Amore mio, finalmente ce l'abbiamo fatta!

...la mia famiglia

mio padre, che da sempre mi invita a osservare il mondo con occhio critico;

mia madre, che con perseveranza e, a volte, sofferenza mi ha accompagnato nella mia crescita spirituale all'interno della Chiesa cristiana avventista del settimo giorno;

mia sorella Gaia, che ha basato sull'apertura verso il prossimo il suo percorso di studi e di vita;

le mie nonne e i miei nonni Maria, Sina, Nicolò e Gaspare, che mi mancano tantissimo, ma che sono certo di rincontrare presto.

...la famiglia Sanchez-Velazquez

che, nonostante la distanza, è riuscita a sostenermi e a farmi sentire il suo grande affetto, anche nei momenti più duri.

...mio fratello Alessandro

fedele compagno di (dis)avventure durante il mio percorso a Villa Aurora. La stanza 11 non sarà mai più la stessa senza noi. Grazie per tutte le notti passate insieme a studiare, a guardare film, a ripassare o a giocare. Ti voglio bene!

...i miei amici Giombattista e Federico

che durante una calda estate di lavoro hanno ascoltato con interesse le idee dalle quali è nata questa tesi.

...il pastore Constantin Dinca, i miei amici Daniele Cavallo e Sara Riccobono e il mio gruppo *Compagnon preferito*.

Indice

Ringraziamenti.....	3
Indice	4
Introduzione	6
Capitolo 1 Introduzione alla lettera ai Galati.....	9
1.1 Contesto storico	10
1.1.1 Cenni storici sull'autore: chi è Paolo di Tarso?.....	10
1.1.2 Cenni storici sui primi destinatari	15
1.1.3 Data e luogo di composizione.....	18
1.2 Contesto letterario.....	19
1.2.1 La lettera ai Galati: caratteristiche e peculiarità	19
1.2.2 Sulle tracce della <i>quaestio</i>	20
1.2.3 Stile letterario.....	22
1.2.4 Struttura della lettera.....	23
1.2.5 La lettera ai Galati in dialogo con altri scritti neotestamentari.....	24
Capitolo 2 «...uno in Cristo Gesù», studio di Ga 3:26-29.....	27
2.1 Osservazioni sul contesto immediato: <i>Galati</i> 3	27
2.1.1 Rimprovero ai destinatari (Ga 3:1-5).....	28
2.1.2 Eredi della promessa: la progenie di Abraamo (Ga 3:6-29)	29
2.2 Analisi e commento del testo.....	33
2.2.1 Uno sguardo d'insieme	33
2.2.2 Sull'unità dei credenti.....	38
2.2.3 Figli di Dio.....	39
2.2.4 Il ruolo della fede e l'«essere in Cristo»	40
2.2.5 La riforma della fede.....	42
2.2.6 Uno in Cristo.....	54
2.2.7 Sillogismo conclusivo.....	55
Capitolo 3 Il Vangelo secondo Paolo in Ga 3:26-29	58
3.1 La fede nella predicazione di Paolo	58
3.1.1 La fede in Ga 3:26-29	60
3.2 Il Cristo predicato da Paolo	62
3.2.1 Oggetto della fede (v. 26b)	63
3.2.2 Una nuova realtà (v. 27a, 28b).....	63
3.2.3 Cristo: un modello di vita (v. 27b).....	64

3.2.4 L'appartenenza del credente al Cristo (v. 29a)	66
3.3 Trattati d'ecclesiologia in Ga 3:26-29	66
3.3.1 Essere <i>uno</i>	67
3.3.2 Il battesimo come segno di unione	68
3.3.3 Unità in Cristo, oltre i confini umani	69
Conclusione	71
Bibliografia	74

Introduzione

«Il mondo è bello perché è vario» dicono. Sarà vero? Forse sarebbe più corretto affermare che tra tutto ciò che si può trovare in questo mondo c'è sempre qualcosa di bello e qualcos'altro che potrebbe essere migliorato. Gli estremi di *perfezione* o *imperfezione* assoluta non esistono. Inoltre, la bellezza non è sempre sinonimo di perfezione, anzi, a volte la bellezza si nasconde anche dietro un leggero velo di imperfezioni.

Questo pianeta, perfetto per certi versi e imperfetto per altri, è popolato da persone che vivono dei momenti di maggiore apertura, in cui sono maggiormente disposti a dialogare tra loro e a conoscersi a vicenda. Durante tali periodi ci si focalizza maggiormente su ciò che si ha in comune e si riconoscono con più entusiasmo anche gli aspetti positivi altrui. Purtroppo nella storia umana vi sono anche altri momenti, più tristi, in cui ciascun popolo tende a chiudersi in se stesso. Questi periodi spesso derivano da crisi economiche, da guerre o da altre problematiche che influenzano inevitabilmente anche la morale comune e la capacità di relazionarsi con l'*altro*.

Al giorno d'oggi, sebbene sia ancora nitido il ricordo delle milioni di vittime mietute dal razzismo durante il XX secolo, in diverse nazioni si sta vivendo un ritorno a una sorta di chiusura. La propria cultura viene percepita come la *migliore*, il proprio punto di vista come il *corretto* modo di vedere il mondo; alcuni recenti risultati politici sono la testimonianza più palese di quanto appena descritto. L'apertura verso il prossimo è sempre più ostacolata dalla diffidenza e da una preoccupazione che spesso affonda le proprie radici nell'ignoranza. Il diverso non viene visto come qualcuno dal quale si può imparare o semplicemente qualcuno da rispettare, ma come qualcuno da cui bisogna proteggersi.

E poi, in questo mondo, ci siamo anche noi. La Chiesa cristiana avventista del settimo giorno, presente in quasi tutti i Paesi del mondo, si trova sempre più spesso a fare i conti con una società molto varia che presenta diversi stimoli, ha bisogni differenti ed è composta da diverse culture e tradizioni. Come riuscire a rimanere uniti quando all'interno della propria Chiesa vi sono rappresentanti provenienti da ogni dove? Cosa fare quando nessuno è disposto a lasciare le proprie tradizioni e le proprie usanze, alle quali tutti sembrano così gelosamente legati?

Tale realtà alquanto complessa possiamo viverla, anche se un po' in miniatura, pure all'interno delle comunità avventiste italiane, la maggior parte delle quali ormai possono essere definite *multietniche*. All'interno della realtà avventista italiana, infatti, non troviamo solamente membri di chiesa di origine italiana, ma vi è una grande presenza di avventisti

provenienti dall'est Europa, dall'Africa, dal sud, centro e nord-America e dall'Asia. Possiamo dire anche noi che «la nostra chiesa è bella perché è varia»? L'impressione che a volte possiamo avere è che, all'interno delle nostre chiese, si tenda a difendere persino la verità del Vangelo con una sorta di orgoglio nazionalista. In tal modo, molti rischiano di pensare che il *vero* avventismo sia soltanto quello praticato da loro, che solamente quello predicato dal proprio gruppo etnico sia il *vero* Vangelo. Chi ha questa percezione delle cose, prova ad ogni costo a imporre la propria posizione sulle altre; ai propri occhi, infatti, le altre prospettive vengono percepite quanto meno come deviate. Un errore non nuovo all'interno del mondo cristiano.

Tuttavia si deve ammettere che, al momento, tale problema non compromette irrimediabilmente l'unità della nostra Chiesa. Si tratta, più che altro, di un atteggiamento molto spesso velato, ma comunque presente all'interno delle nostre comunità, nelle quali è possibile trovare molti rappresentanti di gruppi etnici diversi, ciascuno con le proprie particolarità, sia in positivo sia in negativo. È straordinario notare come ciascun credente, pur basandosi sulla stessa Bibbia (Antico e Nuovo Testamento), vive diversamente il proprio essere cristiano avventista del settimo giorno. Infatti, vi sono altri fattori che influenzano la crescita spirituale dell'individuo, tra questi il proprio passato religioso, le tradizioni del proprio paese d'origine, il contesto in cui si viene a conoscenza del Vangelo.

Il professor V. Fantoni scrive:

«Molti si beano di una stentorea affermazione, “la verità è una sola”; la frase in sé è bellissima e molto utilizzata, ma ha il difetto degli slogan: non risolve un problema, lo amplifica. La verità è una sola perché è in Dio, e Dio è uno soltanto; ma Dio non lo si possiede, non si fa imprigionare da nessuna dottrina, da nessuna chiesa, e lo si conosce solo parzialmente. Dio lo possiamo cogliere solo in modo frammentario [...] e ognuno lo vede con i suoi occhi, condizionati dalla propria storia e sensibilità. La grandezza del nostro Dio sta anche in questa capacità che mostra di accettare tanti sguardi sulla sua unica realtà»¹.

Le diversità, quindi, esistono, e non per forza creano confusione o rappresentano un pericolo per l'unità. Vi è un'importantissima differenza tra unità e uniformità che è necessario tenere sempre bene a mente. È possibile osservare fedelmente i medesimi principi, quei principi che ci uniscono, pur agendo in maniera differente.

¹ V. Fantoni, *Un abbraccio inatteso*, Firenze, ADV, 2016, pp. 73, 74.

Il quesito dal quale nasce questo lavoro di ricerca, allora è: e se al posto di affannarci per la ricerca di uniformità, ricercassimo invece una sana e forte unità? Se al posto di voler essere tutti uguali ad ogni costo, ci preoccupassimo di essere tutti uniti da un legame di amore reciproco, così come suggerito più volte dal Vangelo?

Crediamo che il testo paolino di Ga 3:26-29 contenga il principio chiave che sta alla base della nostra esperienza cristiana. Per comprendere meglio il testo in analisi, quindi, è stato necessario partire da uno studio più ampio della lettera ai Galati, per poi focalizzare la nostra analisi dapprima sul contesto immediato della pericope (Ga 3) e, successivamente, proprio sulla pericope scelta, allo scopo di trarre dalla stessa degli importanti insegnamenti su quell'elemento fondamentale che fa di uomini e donne, provenienti da ogni parte del mondo, un'unica famiglia.

Con umiltà, dunque, ci siamo avvicinati a questo testo per provare a studiarlo, a leggerlo in profondità, a comprendere cosa Paolo volesse comunicare ai propri lettori e cosa lo stesso apostolo possa offrire oggi anche a noi; tale lavoro di ricerca, inoltre, è stato portato avanti nella speranza che, anche grazie alle riflessioni da esso provocate, le chiese avventiste in Italia possano crescere ed essere percepite sempre più come luoghi di unità, fratellanza e comunione cristiana.

Capitolo 1

Introduzione alla lettera ai Galati

La lettera di Paolo «alle chiese della Galazia» (Ga 1:2)² si presenta come un'ottima fonte per la ricostruzione delle problematiche che riguardavano la Chiesa cristiana del primo secolo, la quale includeva sia cristiani provenienti dal mondo giudaico, sia fedeli convertitisi dal paganesimo. I galati avevano accettato la croce e il messaggio della salvezza a seguito delle predicazioni di Paolo durante uno dei diversi viaggi missionari intrapresi dall'apostolo³; purtroppo, però, come possiamo dedurre da quanto scrive Paolo, tra le comunità galate sono nate «molto presto» (Ga 1:6) delle difficoltà e delle perplessità che andavano necessariamente risolte come: era necessario essere giudei per poter essere cristiani? L'osservanza delle norme e delle leggi giudaiche doveva essere richiesta anche ai cristiani provenienti dal paganesimo?

Paolo scrive proprio per aiutare i galati a trovare le risposte di cui avevano bisogno.

Lo scritto è importante anche per il grande contributo che offre a livello teologico. All'interno dei sei capitoli che compongono la lettera vengono trattati temi d'alto livello come la giustificazione per fede, il valore della croce e della libertà cristiana, il ruolo dello Spirito Santo, il rapporto dei cristiani con la legge mosaica e altro ancora⁴. A. Sacchi dichiara che «la lettera ai Galati è uno scritto essenzialmente polemico, nel quale si mescolano accuse, rimproveri, riflessioni, spunti polemici e autobiografici, argomentazioni scritturistiche, esortazioni»⁵.

Probabilmente, proprio per la sua semplicità e per il suo carattere polemico, e ancor di più per la sua ricchezza teologica, la lettera ai Galati è stata da sempre tenuta in alta considerazione dai grandi esponenti della chiesa, a partire dai primi secoli (come nel caso di

² Per il testo biblico in italiano, laddove non indicato diversamente, useremo la versione Nuova Riveduta del 1994 (da ora in avanti NR94). Questa versione è stata scelta principalmente per due motivi:

- Tra le varie traduzioni in lingua italiana, la NR94 ci è sembrata essere una traduzione sufficientemente fedele all'originale, soprattutto per ciò che riguarda il Nuovo Testamento.
- La NR94, insieme alla Nuova Diodati, è tra le versioni più utilizzate all'interno della Chiesa cristiana avventista del 7° giorno e quindi più conosciuta all'interno dell'ambito a cui il nostro lavoro si rivolge.

Per quanto riguarda, invece, il testo biblico in lingua greca, utilizzeremo l'edizione più recente della raccolta dei testi originali Nestle-Aland (NA 28).

³ A. Sacchi, *et al.*, *Lettere Paoline e altre lettere*, (Logos, corso di studi biblici, 6), Leumann – Torino, Elledici, 1996, pp. 62, 67.

⁴ R.B. Hays, «The Letter to the Galatians», in *The New Interpreters Bible*, 12 voll., Nashville (TN), Abingdon Press, 2000, vol. XI, pp. 183, 184.

⁵ A. Sacchi, *op. cit.*, p. 158.

Agostino o di Pelagio) fino ai giorni nostri. Lutero, addirittura, sentiva un legame talmente forte con questo scritto, da definirlo «la sua epistola» e da paragonarlo alla sua compagna di vita Katia von Bor⁶.

1.1 CONTESTO STORICO

Nella prima parte del capitolo ci proponiamo di scoprire, partendo dagli indizi che la lettera stessa ci offre, chi è l'autore e chi sono i destinatari dello scritto, in quale contesto storico e socioculturale vissero e, infine, qual era la relazione tra autore e destinatario. Avendo fatto chiarezza su questi primi elementi, sarà più facile avventurarsi in un'analisi più tecnica e letteraria dello scritto. Va precisato che la paternità paolina di *Galati* raramente è stata messa in discussione⁷. La lettera ai Galati è annoverata tra le opere autentiche⁸ di Paolo. A. Sacchi, addirittura, arriva ad affermare che tra i tredici scritti attribuiti all'apostolo Paolo presenti nel canone del Nuovo Testamento, questa lettera può essere considerata «la più “paolina” di tutte»⁹. Pertanto, non ci soffermeremo molto sulla ricerca di prove che attestino l'autenticità della lettera; ci concentreremo, piuttosto, sulla ricerca di informazioni storiche sull'apostolo Paolo stesso. Successivamente, ci dedicheremo alla descrizione dei destinatari: le comunità della Galazia.

1.1.1 Cenni storici sull'autore: chi è Paolo di Tarso?

La lettera ai Galati si apre con il nome di Paolo, il quale si qualifica come «apostolo non da parte di uomini né per mezzo di un uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e Dio Padre» (Ga 1:1); dopo di che, questo nome comparirà solo nel penultimo capitolo, quando l'autore, per rafforzare il valore di un'affermazione, scrive: «Ecco, io, Paolo, vi dichiaro che [...]» (Ga 5:2). L'apostolo ci tiene a precisare che è proprio lui a scrivere e non qualcun altro, così, oltre ad aver firmato all'inizio e all'interno dello scritto, avviandosi verso la conclusione della lettera fa un'ulteriore precisazione e scrive: «guardate con che grossi caratteri *vi ho*

⁶ Cfr. WA TR I, 69, 146 in A. Pitta, *Lettera ai Galati*, (Scritti delle origini cristiane, 9), Bologna, EDB, 1996, p. 23. Vedi anche <https://archive.org/stream/werketischreden10201luthuoft#page/69/mode/1up>.

⁷ F.D. Nichol (ed.), *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 7 vols., Washington D.C., Review and Herald, 1980, vol. VI, p. 931.

⁸ L'epistolario Paolino nella sua interezza contiene tredici scritti, ma va ricordato che quelli attualmente ritenuti autentici dalla critica sono solamente sette (Romani, 1 e 2 Corinzi, Galati, Filippesi, 1 Tessalonicesi e Filemone). Le restanti sei sono ritenute non autentiche o *problematiche* (Efesini, Colossesi, 2 Tessalonicesi, 1 e 2 Timoteo e Tito). Totalmente diverso è il caso della lettera agli Ebrei, che è tradizionalmente attribuita a Paolo, ma per la quale in realtà, la critica non riesce ancora ad indicare un autore. Cfr. J. Sanchez Bosch, *Escritos paulinos*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1998, trad. it. *Scritti paolini*, (Introduzione allo studio della Bibbia, 7), Brescia, Paideia, 2001, p. 43.

⁹ A. Sacchi, *op. cit.*, p. 157.

scritto di mio propria mano» (Ga 6:11). Sembrano non esserci dubbi quindi: l'autore di *Galati* è veramente Paolo, l'apostolo a cui Gesù si è rivelato; questo ci viene confermato anche da una sezione autobiografica della lettera (Ga 1:13-2:14) in cui Paolo racconta di sé e della sua vita parlando, appunto, anche della rivelazione ricevuta da Gesù Cristo.

Ma chi è Paolo? Qual è stato il suo ruolo all'interno della chiesa nascente? Dalla lettura delle diverse epistole a lui attribuite e del libro degli Atti degli Apostoli (attribuito tradizionalmente all'evangelista Luca), scopriamo che Paolo era un giudeo appartenente alla tribù di Beniamino e un fariseo (Fl 3:5). Tuttavia Paolo non viveva in Palestina, ma proveniva dalla città di Tarso, in Cilicia (una regione dell'odierna Turchia) nota per il grande sviluppo in ambito filosofico¹⁰; l'apostolo, inoltre godeva di uno *status* privilegiato all'interno dell'Impero romano, in quanto cittadino romano «dalla nascita» (At 16:37; 21:39; 22:28).

Gerolamo, vissuto a cavallo tra il IV e il V secolo, parlando di Paolo afferma che questi proveniva da Giscala, una città nel nord della Galilea, anche se Luca riporta le parole di Paolo stesso che, in At 22:3, afferma d'esser nato a Tarso. È comunque probabile che la famiglia provenisse dalla Galilea e che, come sostenuto anche da Gerolamo, si sia trasferita a Tarso, in Cilicia, per via dell'occupazione romana¹¹. Quanto tempo Paolo abbia trascorso a Tarso dopo la sua nascita è difficile da conoscere; possiamo dire però che, tradizionalmente, i figli di famiglie ebee, attorno ai 13/15 anni, si recavano in alcune case di studio (*beth midrash*) per approfondire la propria conoscenza della Torah. È probabile quindi che, così come ci viene in parte raccontato da Luca in At 22, Paolo si sia trasferito a Gerusalemme, per intraprendere un percorso formativo secondo gli insegnamenti di maestri molto noti: è difficile dire con sicurezza che il maestro di Paolo sia stato veramente Gamaliele (cfr. At 22:3). Se così fosse, si tratterebbe comunque di Gamaliele I (o Gamaliele il Vecchio), discepolo del maestro Hillel e promotore di un giudaismo farisaico moderato. Tuttavia, nell'ambiente gerosolomitano, Paolo sarebbe potuto entrare benissimo in contatto anche con altre correnti giudaiche, tra le quali, una minoranza di «Ebrei ellenisti [...] immigrati di ritorno», che probabilmente conoscevano l'ebraico, l'aramaico e la lingua greca; quest'ultima offriva loro una via d'accesso alla cultura internazionale dell'epoca. Addirittura è anche possibile che Paolo stesso fosse parte di questa minoranza¹².

¹⁰ R. Fabris, *Paolo, l'apostolo delle genti*, (Donne e uomini nella storia, 6), Milano, Paoline, 1997, p. 18.

¹¹ Gerolamo, *De viris illustribus* 5.1-2. Usiamo, salvo diversa indicazione, la traduzione contenuta in A.C. Gastaldo (a cura di), *Gli uomini illustri*, Bologna, EDB, 2014.

¹² R. Fabris, *op. cit.*, pp. 43, 44.

Questo personaggio è conosciuto in *Atti degli Apostoli* con due nomi: Saulo e Paolo. Il primo è il nome ebraico שָׁאוּל (Šā'ûl) che in alcuni casi è stato traslitterato in Σαούλ (*Saoul*)¹³, in altri invece viene grecizzato in Σαῦλος (*Sàulos*); il secondo è il nome latino *Paulus* che, subendo anch'esso il processo di grecizzazione, viene trasformato in Παῦλος (*Pàulos*)¹⁴. Il duplice nome è un elemento in più che sottolinea l'appartenenza dell'apostolo sia al mondo giudaico che a quello greco-romano. È doveroso specificare che, nelle sue lettere, viene riportato solamente il nome latino, mai quello ebraico¹⁵; ricordiamoci infatti che Paolo scriveva a degli abitanti dell'Impero romano e, nella maggior parte dei casi, i suoi scritti arrivavano in comunità che erano formate da cristiani provenienti sia dal mondo giudaico che da quello ellenizzato: l'autore sceglie, pertanto, non solo di scrivere nella lingua franca dell'epoca, ma anche di firmarsi nella stessa lingua, grecizzando pertanto persino il suo nome.

A giudicare dallo stile dei suoi scritti, uno stile sintetico, «ricco di formule» e molto curato, sosteniamo, insieme a D. Marguerat, che Paolo abbia ricevuto una formazione molto vasta nella città di Tarso, che includeva la conoscenza della grammatica greca, della retorica e della dialettica; una formazione secolare di tutto rispetto¹⁶. Per quanto riguarda invece la formazione di stampo religioso, Luca afferma che Paolo è stato «educato ai piedi di Gamaliele» (At 22:3), uno dei più importanti rabbini dell'epoca¹⁷, ma è comunque probabile «che abbia esagerato»¹⁸ per attribuire maggiore importanza al percorso formativo di Paolo. Ciò che possiamo affermare con maggior sicurezza è che Paolo abbia ricevuto una formazione di tipo farisaico a Gerusalemme¹⁹.

Così, questo giovane fariseo zelante e irreprensibile (Fl 3:5, 6) ha dedicato i primi anni della sua età adulta a perseguire quei giudei che accettavano Gesù il nazareno – morto in croce qualche anno prima – come il Messia, l'inviato di Dio (Ga 1:13, 14). Nel mirino di

¹³ Il nome ebraico traslitterato in greco appare solamente nelle tre narrazioni della vocazione dell'apostolo Paolo, più precisamente in At 9:4, 17; 22: 7, 13; 26:14

¹⁴ S. Légasse, *Paul apôtre*, Québec, La Corporation des Éditions Fides, 1991, trad. it., *Paolo Apostolo*, Roma, Città Nuova Editrice, 1994, p. 32.

¹⁵ *Idem*, p. 33.

¹⁶ D. Marguerat, *Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, Poliez-le-Grand, Editions du Moulin, 1999, trad. it. *Paolo di Tarso. Un uomo alle prese con Dio*, (Piccola collana moderna, 101), Torino, Claudiana, 2008, p. 16.

¹⁷ J.A. Fitzmyer, *The Act of the Apostles*, New York (NY), Doubleday, 1998, trad. it. *Gli atti degli apostoli*, (Commentari biblici), Brescia, Queriniana, 2003, p. 337.

¹⁸ D. Marguerat, *op. cit.*, p. 18.

¹⁹ R. Fabris, *op. cit.*, pp. 40, 41.

Paolo vi erano soprattutto i giudeo-cristiani che si distaccavano in modo netto dalla tradizione giudaica²⁰.

È durante questi anni che Dio chiama Paolo. Questi si stava dirigendo a Damasco per continuare la sua opera di persecuzione quando, grazie alla chiamata divina, «il violento persecutore dei discepoli di Gesù diventa il suo testimone davanti ai Giudei e ai popoli lontani»²¹, trasformandosi «da persecutore in strumento eletto»²². Da quel momento, Paolo ha investito il suo fervore e il suo zelo in una nuova causa: la predicazione del Vangelo di Dio rivelatogli da Gesù Cristo (Ga 1:11, 12; Ro 1:1-5).

Questa nuova vocazione spinse Paolo a spostarsi molto, inizialmente con viaggi brevi e successivamente in vere e proprie campagne missionarie all'interno della zona orientale del mar Mediterraneo. Sappiamo che Paolo, subito dopo l'episodio della vocazione sulla via di Damasco, si recò in Arabia²³, dove probabilmente iniziò a predicare tra i greci, i siriani e i nabatei, e poi, dopo un periodo imprecisato, fece ritorno a Damasco (Ga 1:17). Dopo un intervallo di circa tre anni, del quale non abbiamo molte informazioni, Paolo andò a Gerusalemme (Ga 1:18) dove incontrò alcuni uomini di spicco all'interno della Chiesa nascente (cfr. Ga 1:18, 19). I racconti di *Atti degli Apostoli* e i racconti autobiografici continuano dicendo che Paolo, dopo il soggiorno a Gerusalemme, tornò verso Tarso e lì, tramite Barnaba, entrò in contatto con la comunità cristiana di Antiochia, dalla quale, insieme allo stesso Barnaba, intraprese quello che tradizionalmente viene definito il “primo viaggio missionario”²⁴.

Il libro degli Atti degli Apostoli descrive l'opera missionaria di Paolo in tre viaggi, durante i quali egli si spinse sempre oltre, cominciando con la zona meridionale della penisola anatolica, per poi andare verso l'entroterra e la zona occidentale, raggiungendo la Grecia. Fu in occasione di questi viaggi che Paolo ebbe modo di conoscere e di condurre alla fede i galati, i destinatari della nostra lettera²⁵.

Paolo viaggiò ancora e condusse molte altre persone alla fede cristiana, aiutando o addirittura fondando nuove comunità di cristiani che continuarono a ricevere il suo supporto

²⁰ D. Marguerat, *op. cit.*, pp. 24, 25.

²¹ R. Fabris, *op. cit.*, p. 66.

²² Gerolamo, *De viris illustribus*, 5.3.

²³ Specifichiamo che la regione dell'Arabia, menzionata da Paolo nella sua lettera (Ga 1:17), non corrisponde a ciò che noi oggi indichiamo con “Arabia” (ossia la penisola araba, divisa in diversi Stati tra i quali il principale è l'Arabia Saudita). Piuttosto, l'*Arabia* a cui fa riferimento Paolo corrisponde alla «zona transgiordana a nord e a sud dell'Arabà», una zona principalmente desertica tra la penisola arabica (all'epoca *Arabia felix*) e i territori settentrionali della Siria. R. Fabris, *op. cit.*, pp. 123, 124.

²⁴ S. Légasse, *op. cit.*, pp. 86-92.

²⁵ A. Sacchi, *et. al.*, *op. cit.*, p. 57.

attraverso varie lettere. Arrestato a Gerusalemme, dove si era ritrovato vittima di un linciaggio, Paolo fu accusato di aver oltraggiato i costumi giudaici, fu trattenuto in carcere dai romani più per motivi politici e di ordine pubblico che per ragioni religiose; in quanto cittadino romano, però, Paolo si appellò a Cesare (At 25:11) e questo gli permise di intraprendere un lunghissimo viaggio, non privo di rischi, che lo condusse fino a Roma affinché il suo caso potesse essere esaminato dall'imperatore. Arrivando nella capitale dell'Impero, l'apostolo Paolo coronò, anche se solo in parte e in un modo inaspettato, il suo progetto missionario (Ro 15:22-24).

In *Atti degli Apostoli* non troviamo molte informazioni sugli ultimi anni di vita dell'apostolo, viene raccontato solamente che Paolo trascorse circa due anni a Roma «proclamando e insegnando» (At 28:30, 31). Tertulliano, vissuto tra il II e il III secolo, ci parla di una morte per decapitazione²⁶, mentre Gerolamo sembra andare maggiormente nel dettaglio, offrendoci un possibile luogo di sepoltura corrispondente alla via Ostiense (confermata da alcuni testi apocrifi) e, soprattutto, tre indicazioni cronologiche: il supplizio di Paolo, secondo la testimonianza di Gerolamo, sarebbe avvenuto «nel quattordicesimo anno di Nerone», «nello stesso giorno in cui morì Pietro» e «trentasette anni dopo la passione di Cristo»²⁷. Tenendo in considerazione questi dati, è possibile, come suggerisce anche S. Légasse, che Paolo abbia trascorso a Roma i due anni della condanna, che abbia viaggiato nella zona occidentale dell'Europa (viaggi confermati solo da testi apocrifi e non da fonti storiche) e poi sia stato giustiziato a Roma, attorno all'anno 67 d.C.²⁸; su tali informazioni, però, vi è una grave carenza di prove storiche, oltre che scritturali. Pertanto, insieme all'autore di *Atti degli Apostoli*, riteniamo più opportuno lasciare un velo di mistero sugli ultimi anni di vita dell'apostolo Paolo.

Infine, possiamo dire che Paolo, la cui vita fu interamente dedicata al servizio di Dio, si mostra come un uomo appartenente a due mondi lontani e allo stesso tempo molto vicini. Non dimentichiamoci che *Pàulos* è anche *Sàulos*. Paolo è ebreo ed è romano allo stesso tempo: in lui si incontra la cultura giudaica e quella ellenistica, conosce la Torah e la cultura e la filosofia greca, sa parlare con i giudei e con i pagani; questa particolare doppia appartenenza ha influenzato in qualche modo ogni ambito della sua vita, persino il suo pensiero teologico e la sua strategia d'evangelizzazione²⁹. Tale caratteristica distintiva di

²⁶ Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, XXXVI, 2. Uso, salvo diversa indicazione, la traduzione contenuta in C. Moreschini (a cura di), *Contro gli eretici*, (Testi Patristici) Roma, Città Nuova Editrice, 2002.

²⁷ Gerolamo, *De viris illustribus* 5.8.

²⁸ S. Légasse, *op. cit.*, pp. 284-286.

²⁹ D. Marguerat, *op. cit.*, p. 14.

Paolo è particolarmente importante per la nostra tesi in quanto il testo in analisi, come abbiamo in parte anticipato, mira all'unità dei cristiani e propone l'abbattimento delle principali barriere socio-culturali dell'epoca, tra cui proprio la distinzione etnica. Nella sua vita Paolo non solo riuscì ad andare oltre tale distinzione, ma fu capace di trarre grandi benefici dalla sua duplice appartenenza etnica.

1.1.2 Cenni storici sui primi destinatari

L'identità dei destinatari ci viene indicata già tra i primissimi versetti: «Paolo [...] e tutti i fratelli che sono con me, *alle chiese della Galazia*» (Ga 1:1, 2, nostro è il corsivo). Ci rendiamo subito conto, quindi, che la lettera non è indirizzata a una sola comunità ma a un gruppo di chiese che si trovano tutte nella stessa regione e che, verosimilmente, erano in contatto tra loro³⁰. Quali fossero le città e, di conseguenza, le comunità incluse in questa regione non è del tutto chiaro³¹, specialmente se consideriamo che il nome «Galazia», all'epoca di Paolo, poteva riferirsi a due territori diversi. Tradizionalmente, la regione conosciuta come Galazia corrispondeva a un territorio situato nella zona centro-settentrionale della penisola anatolica e popolata, per l'appunto, dai galati (una popolazione d'origine celtica stabilitasi in Asia minore attorno al III secolo a.C.)³². Nel 25 a.C., però, l'imperatore Augusto creò la provincia romana della Galazia, la quale includeva la Galazia etnica e altri territori più a sud della stessa, dove si trovavano città come Derbe, Iconio e Listra³³. Sappiamo, inoltre, che Paolo ha evangelizzato sia nella zona meridionale che in quella settentrionale dell'Anatolia:

- le città della Galazia amministrativa (ossia la provincia romana) sono state visitate dall'apostolo durante il “primo viaggio missionario”, condotto insieme a Barnaba, e alcune di queste sono menzionate, infatti, da Luca nel libro degli *Atti degli Apostoli* (At 13-14);
- nella zona della Galazia etnica, invece, Paolo operò durante il “secondo” e il “terzo viaggio missionario”; Luca, nella descrizione di questi due viaggi, menziona per due volte la «regione della Galazia» (At 16:6; 18:23)³⁴.

³⁰ G. Barbaglio, *Le lettere di Paolo*, 3 voll., Roma, Borla, 1980, vol. II, p. 12.

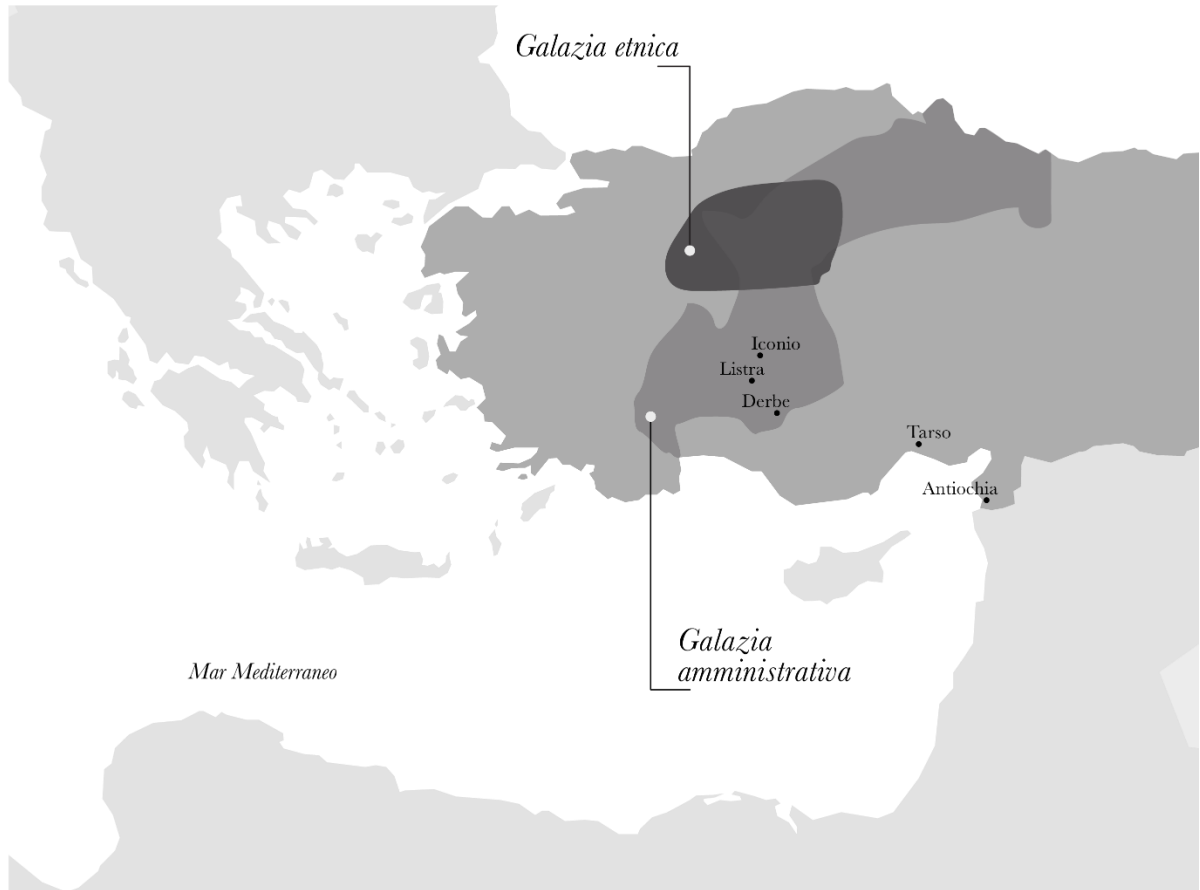
³¹ F. Migliore, *Introduzione al Nuovo Testamento*, (Armarium, 3), Soveria Mannelli, Rubbettino, 1992, p. 155.

³² F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1974, trad. it. *La lettera ai Galati*, (Commentario teologico del Nuovo Testamento, IX), Brescia, Paideia, 1987, p. 39.

³³ R.B. Hays, *art. cit.*, p. 191.

³⁴ F. Mussner, *op. cit.* p. 42.

A chi, dunque, si stava rivolgendo Paolo nel suo scritto? Alla Galazia etnica o a quella amministrativa? Pur mantenendo la questione aperta, preferiamo sostenere la teoria tradizionale, secondo la quale i primi destinatari dello scritto sarebbero gli abitanti della Galazia etnica³⁵.



D'altro canto, se le comunità in questione fossero realmente quelle fondate durante il “primo viaggio missionario”, *Galati* sarebbe da datarsi attorno al 48 d.C.³⁶ e di conseguenza dovrebbe essere considerata la prima composizione paolina in assoluto, precedente persino a *1 Tessalonicesi*.

La netta somiglianza a livello teologico con delle sezioni di *2 Corinzi* e, soprattutto, con *Romani*, invece, ci suggerisce che la lettera ai Galati sia stata scritta successivamente³⁷, più o meno alla fine del «terzo viaggio missionario»³⁸, ossia dopo che Paolo, secondo il

³⁵ R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York (NY), Doubleday, 1997, trad. it. *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia, Queriniana, 2001, pp. 636, 637.

³⁶ C.P. Cosaert, *Galatians: A Fiery Response to A Struggling Church*, Hagerstown (MD), Review and Herald, 1994, trad. it. *Lettera di Paolo ai Galati*, Impruneta, ADV, 2011, p. 24.

³⁷ F. Mussner, *op. cit.*, pp. 52, 53.

³⁸ A. Sacchi, *op. cit.*, pp. 161, 162.

racconto lucano, incontrò i fratelli della Galazia etnica. Inoltre, all'epoca in cui Paolo scrive, il termine «Galazia» era utilizzato per indicare tutta la provincia romana (inclusi, quindi, anche i territori meridionali) solamente nei documenti ufficiali dell'Impero, all'interno dei quali, a volte, volendo essere più specifici, venivano menzionate anche le altre regioni che facevano parte della provincia romana³⁹. In ogni caso, a livello popolare, le varie regioni venivano chiamate ciascuna secondo il proprio nome originale⁴⁰; a tal proposito, A. Pitta scrive:

«Un ultimo ma non meno importante indizio, sull'identificazione delle comunità galate, riguarda l'appellativo con il quale Paolo stesso li apostrofa in Gal 3,1: “O insensati galati, chi vi ha ammalati...?”. Il linguaggio di questo rimprovero, ripetuto in Gal 3,3, non è ufficiale o protocollare ma personale, anche se negativo. Si è rilevato che, nel periodo romano, l'estensione del nome “Galazia” è riscontrabile soprattutto nelle iscrizioni onorifiche e ufficiali, molto meno in quelle popolari. Di fatto, difficilmente gli abitanti delle regioni meridionali dell'Asia Minore, ossia quelli della Licaonia, della Pisidia e della Panfilia, si sarebbero offesi per un tale insulto. Sarebbe come dare dello “stupido inglese” a un irlandese del nord o a uno scozzese e viceversa, anche se appartengono tutti, per ora, al “Regno Unito”»⁴¹.

Gli studiosi dibattono ancora sulla vera identità dei destinatari. Che questi siano i galati del nord o gli abitanti di tutta la provincia romana della Galazia, quindi, non possiamo saperlo con certezza. Ciò che possiamo affermare è che Paolo conosceva i suoi lettori⁴²; si tratta di uomini e donne che erano nati spiritualmente dalle sue predicazioni e che, nonostante il contrasto interno con una fazione giudaizzante, Paolo non smette di chiamare «fratelli» (cfr. Ga 1:11; 3:15; 4:12; 5:13)⁴³.

L'autore, in diverse occasioni (Ga 4:3-9), lascia comprendere che i credenti della Galazia provenivano in maggioranza da un passato idolatra e pagano, dal quale furono «liberati» grazie alla predicazione del Vangelo da parte dell'apostolo Paolo. Queste comunità, dopo un primo periodo di buona condotta cristiana, influenzati molto probabilmente da correnti giudeo-cristiane, stavano per cadere in un profondo legalismo

³⁹ B. Corsani, *Introduzione al Nuovo Testamento/2 (epistole e apocalisse)*, Torino, Claudiana, 1998^{II}, pp. 114, 115.

⁴⁰ R. B. Hays, *art. cit.*, p. 192.

⁴¹ A. Pitta, *op. cit.*, p. 29.

⁴² G. Barbaglio, *op. cit.*, p. 12.

⁴³ C.P. Cosaert, *op. cit.*, p. 66.

secondo il quale la salvezza si sarebbe potuta ottenere grazie a dei meriti umani, in virtù di un'osservanza totale della legge⁴⁴. Alcuni di quei seguaci di Cristo, provenienti da un passato pagano e che, per la grazia di Dio, erano stati capaci di abbandonare i propri dèi⁴⁵, adesso si ritrovano «sul punto di farsi circoncidere»⁴⁶, spinti da predicatori giudaizzanti che avevano come obiettivo quello di integrare, con l'osservanza della legge mosaica, la fede dei propri fratelli gentili, che appariva mancante ai loro occhi⁴⁷. È proprio in questo contesto che Paolo scrive ai galati per riportarli sul giusto sentiero e spiegare loro il vero senso della legge all'interno dell'alleanza con Dio.

1.1.3 Data e luogo di composizione

Considerando, dunque, corretta l'ipotesi che vede come primi destinatari dello scritto gli abitanti della Galazia etnica, sosteniamo che la lettera ai Galati sia stata composta successivamente al «secondo» o addirittura al «terzo viaggio missionario» dell'apostolo Paolo. Inoltre, il secondo capitolo della lettera ci racconta un avvenimento che la maggior parte degli studiosi identifica con il concilio di Gerusalemme (raccontato da Luca in At 15), in questo caso la lettera sarebbe stata composta dopo tale evento, avvenuto all'incirca tra il 48 e il 50 d.C.⁴⁸.

Al suo interno, la lettera offre altri indizi che ci aiutano a comprendere quando e da dove l'autore abbia scritto; notiamo che lo stesso Paolo afferma, in Ga 4:20, che preferirebbe poter essere lì, in Galazia, per affrontare certe tematiche in modo diretto, *face to face* con i propri fratelli di fede, ma qualcosa glielo impedisce. Questo particolare basta a F. Mussner per ipotizzare che Paolo abbia scritto da un luogo sufficientemente lontano dalla Galazia, con molta probabilità la Macedonia, ossia nel bel mezzo del «terzo viaggio missionario», cioè tra il 55 e il 57 d.C.⁴⁹. Intorno a quegli anni sarebbero state scritte anche l'ultima parte di *2 Corinzi* e di *Romani*; gli evidenti richiami teologici di cui abbiamo già parlato in precedenza, si potrebbero spiegare infatti collocando le tre opere nello stesso periodo di composizione⁵⁰.

⁴⁴ F. Mussner, *op. cit.*, pp. 53, 54.

⁴⁵ A. Sacchi, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁶ G. Barbaglio, *op. cit.*, 15.

⁴⁷ A. Sacchi *et. al.*, *op. cit.*, pp. 166, 167.

⁴⁸ F. Mussner, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁹ *Idem*, pp. 50, 51.

⁵⁰ A. Sacchi, *op. cit.*, p. 162.

1.2 CONTESTO LETTERARIO

Quali sono le particolarità letterarie della lettera di Paolo indirizzata ai galati? Qual è stato lo stile seguito dal suo autore? Quali sono stati i temi principali esposti in tale scritto e in quali altri scritti possiamo rincontrarli all'interno del Nuovo Testamento? A queste e ad altre domande proveremo a rispondere nel corso della seconda parte di questo capitolo, allo scopo di ottenere quelle informazioni utili per poter comprendere meglio ciò che Paolo voleva trasmettere ai primi destinatari di *Galati*.

1.2.1 La lettera ai Galati: caratteristiche e peculiarità

In modo sintetico e sistematico, questa lettera offre ai suoi lettori una presentazione abbastanza completa del pensiero teologico di Paolo; in essa, infatti, possiamo trovare sia le tipiche argomentazioni paoline incentrate sulla figura di Cristo e sulla salvezza per grazia, sia le altrettanto peculiari esortazioni a una vita *da salvati*, o meglio, una vita «secondo lo Spirito» (Ga 5:16)⁵¹.

A confermare ulteriormente l'autenticità della lettera ai Galati, è doveroso specificare che questo scritto era conosciuto e ampiamente usato, già dai primi secoli, da molti scrittori cristiani come Policarpo, Clemente Romano o Ignazio d'Antiochia; inoltre, il testo di *Galati* si ritrova persino nel «più antico epistolario paolino, il P⁴⁶» che è datato attorno al 200 d.C.⁵².

Seguendo la distinzione che A. Deissmann propone tra «epistola» e «lettera» vera e propria⁵³, possiamo dire che quella indirizzata alle chiese della Galazia sia propriamente una *lettera*, nella quale viene rivelato il modo passionale, a volte addirittura impulsivo, con il quale Paolo scrive ed opera⁵⁴. Nell'apertura del terzo capitolo dello scritto, infatti, l'autore si rivolge ai galati utilizzando un attributo non proprio cortese (Ga 3:1, 3): con l'appellativo «ἀνόητοι» (*anoētoi* – irragionevoli, insensati, stolti), Paolo si rivolge in modo provocatorio ai primi destinatari della lettera.

⁵¹ F. Vouga, «L'Epistola ai Galati», in D. Marguerat (a cura di), *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Edition Labor et Fides, 2000, trad. it. *Introduzione al Nuovo Testamento*, (Strumenti, 14), Torino, Claudiana, 2004, pp. 231-246, p. 231.

⁵² A. Sacchi, *et al.*, *op. cit.*, p. 157; F. Migliore, *op. cit.*, p. 159.

⁵³ Secondo tale distinzione, per «epistola» si intende una particolare «forma d'arte letteraria» per la quale uno scritto avrebbe tutte le caratteristiche di una normalissima lettera privata, ma tratterebbe dei temi più ampi e più generali tanto da essere, in realtà, indirizzata non solo ad una persona, ma a tutti coloro che, anche nel corso di vari secoli, l'hanno ricevuta; la lettera invece è vista come qualcosa di più intimo, il cui contenuto sarebbe solamente riservato al legittimo proprietario (destinatario) e in cui l'autore a volte affronta degli argomenti in relazione ad eventi o fatti particolari o addirittura legati a delle preve richieste da parte dei destinatari (vedi I Co 7:1). A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Mohr, Tübingen, 1908, pp. 194, 195, in A. Sacchi, *et. al.*, *op. cit.*, p. 45.

⁵⁴ A. Sacchi, *et. al.*, *op. cit.*, p. 157.

Un ulteriore elemento che caratterizza la lettera ai Galati è costituito dall'insieme di tutte le informazioni biografiche su Paolo che possiamo trovare all'interno dello scritto. In Ga 1:11-2:21, infatti, Paolo espone quello che J. Sánchez Bosch definisce un «discorso narrativo»⁵⁵, all'interno del quale l'autore difende, davanti alle comunità della Galazia, la propria autorità apostolica e, così facendo, offre ai lettori (di ieri e di oggi) delle informazioni molto importanti sulla sua persona. In 45 versetti, quindi, Paolo racconta d'esser stato in passato un persecutore zelante della chiesa nascente, racconta d'aver ricevuto la lieta notizia per «rivelazione di Gesù Cristo» (Ga. 1:12), ci parla di cosa avvenne subito dopo l'episodio della sua vocazione (cfr. At 9), di un periodo di formazione e del «primo viaggio missionario». Una buona parte del racconto è dedicata anche a quello che è conosciuto come il concilio di Gerusalemme e al racconto dello scontro tra Cefa (Pietro) e Paolo avvenuto ad Antiochia⁵⁶. Va sottolineato che molte delle informazioni che si trovano in questo discorso apologetico-narrativo le possiamo ritrovare in alcune sezioni autobiografiche contenute in altre epistole paoline e, soprattutto, nel libro degli Atti degli Apostoli. La particolarità di questo discorso non sta tanto nel fatto che siamo di fronte a una ricca autobiografia, ma nel fatto che Paolo, servendosi del racconto della propria storia e della propria esperienza, riesce a creare le basi per poter sviluppare ed esporre il Vangelo in un modo tutto suo.

«In Galati Paolo descrive la sua esperienza nei termini di una vocazione profetica simile a quella di Isaia e di Geremia. Si è sentito scelto personalmente, per annunciare il messaggio di Dio e di Cristo ai pagani»⁵⁷.

D'altra parte, era costume dell'epoca raccontare la storia non soltanto in relazione a una semplice trasmissione dei fatti, ma per poter veicolare allo stesso tempo dei messaggi e degli insegnamenti più profondi⁵⁸.

1.2.2 Sulle tracce della *quaestio*⁵⁹

Per quanto riguarda la ricerca del tema principale all'interno della lettera ai Galati, è necessario evidenziare la presenza di un particolare cambiamento tematico nel corso dello scritto. Secondo la suddivisione proposta da A. Pitta, una tesi principale viene presentata già

⁵⁵ J. Sánchez Bosch, *op. cit.*, p. 216.

⁵⁶ F. Mussner, *op. cit.*, pp. 146, 147.

⁵⁷ K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia (PA), Fortress press, 1994¹¹, trad. it., *Paolo tra ebrei e pagani*, (Piccola collana moderna, 74), Torino, Claudiana, 1995, p. 57.

⁵⁸ A. Pitta, *op. cit.*, pp. 85-86.

⁵⁹ Per la stesura di questo paragrafo abbiamo seguito da vicino il contributo di A. Pitta, *op. cit.*, pp. 40-50.

nel primo capitolo: «vi dichiaro, fratelli, che il vangelo da me annunciato non è opera d'uomo; perché io stesso non l'ho ricevuto né l'ho imparato da un uomo, ma l'ho ricevuto per rivelazione di Gesù Cristo» (Ga 1:11-12); il tema dell'annuncio di un Vangelo rivelato viene poi sviluppato e argomentato nel corso di tutta la lettera in quattro momenti, ciascuno dei quali si focalizza su un argomento specifico, pur inserendosi nello sfondo dell'intero scritto.

Partendo dalla lettura della tesi principale della lettera, quindi, possiamo notare che l'argomento centrale dello scritto è un nuovo annuncio del Vangelo, il quale sembra essere stato tradito «così presto» (1:6) dai galati⁶⁰. Questa lettera, infatti, nasce in risposta ad alcune problematiche che affliggevano le comunità nel territorio della Galazia; più specificamente, la comparsa di alcuni personaggi anonimi che predicavano degli insegnamenti in contrasto con il Vangelo predicato in precedenza da Paolo stesso ai galati⁶¹.

Il primo momento in cui l'autore motiva la propria tesi si trova proprio in corrispondenza alla sezione narrativa di cui abbiamo già parlato, Ga 1:13-2:21, dove Paolo offre, attraverso il racconto di alcune esperienze personali, un «modello di adesione alla grazia divina» per i fedeli della Galazia⁶².

Il secondo momento, in Ga 3:1-4:7, è costituito da una sezione in cui Paolo espone il tema della partecipazione alla discendenza d'Abraamo. Tale tema non riguarda più solamente il popolo d'Israele ma tutti i cristiani: Abraamo non viene ricordato tanto per le sue azioni ma per la straordinaria fede che ha avuto nei confronti del Dio dell'alleanza. A partire da questo, l'autore espone la dottrina della giustificazione per fede, preoccupandosi anche di specificare quale sia stato, all'interno della storia dell'umanità e della storia d'Israele, il ruolo della legge di Dio. Dagli indizi presenti nella lettera, infatti, sembrerebbe che i predicatori che avevano ammaliato i galati spingevano più verso un tipo di religiosità di stampo legalista. Questi ponevano una grande enfasi sul ruolo della legge nel piano della salvezza, presentando, pertanto, un tipo di salvezza dal carattere meritorio, legata, appunto, all'adempimento delle «opere della legge» (Ga 3:2, 5)⁶³.

Il terzo momento che Paolo dedica all'esposizione del suo Vangelo, in Ga 4:8-5:12, è strettamente legato al precedente e sottolinea la differenza che c'è nel considerarsi figli

⁶⁰ A. Pitta, *op. cit.*, p. 47.

⁶¹ R.A. Cole, *The Epistle of Paul to the Galatians*, (Tyndale New Testament Commentaries, 9) Londra, Tyndale press, 1965, trad. it. *L'epistola di Paolo ai Galati*, Roma, GBU, 1999², p. 28.

⁶² A. Pitta, *op. cit.*, p. 48.

⁶³ F. Mussner, *op. cit.*, pp. 54, 55.

d'Abraamo attraverso le opere o figli d'Abraamo in relazione alla fede. Nel fare questo, Paolo si sofferma ancora sul particolare «rapporto tra legge e fede»⁶⁴.

Nel quarto momento (Ga 5:13-6:10) l'autore trasla su di un piano etico quanto è stato esposto finora a un livello teologico/dottrinale, ed esorta i fedeli a «camminare secondo lo Spirito» (Ga 5:16), ossia a vivere in modo pratico il Vangelo che hanno ricevuto⁶⁵.

Considerando, infine, lo sviluppo di tale percorso tematico, possiamo affermare che l'argomento centrale affrontato nella lettera ai Galati è il Vangelo «rivelato da Gesù Cristo» (Ga 1:12), il quale deve essere accettato da parte di ogni cristiano, insieme a tutto ciò che ne consegue (trasformazione personale, coesione e unità all'interno delle comunità, nuova comprensione del ruolo della legge, crescita nello Spirito, ecc.)⁶⁶.

1.2.3 Stile letterario

La lettera segue uno stile piuttosto originale che mette insieme gli elementi tipici di una composizione epistolare, di un discorso giudiziario-deliberativo e di un sermone⁶⁷.

Generalmente, le lettere paoline presentano una struttura ben precisa, che inizia con dei saluti alla comunità, ringraziamenti o benedizioni, seguiti dal corpo vero e proprio della lettera e da una sezione esortativa, per concludersi infine con dei saluti direttamente rivolti ad alcuni membri della comunità, delle formule dossologiche e la benedizione finale. Tutti questi elementi compaiono all'interno della lettera dei Galati, fatta eccezione per i ringraziamenti e le benedizioni iniziali e i saluti individuali alla fine dello scritto. Possiamo ipotizzare che la lettera sia stata dunque scritta per una lettura pubblica all'interno delle diverse comunità galate tra le quali Paolo «stava cercando di ristabilire la propria autorità» apostolica⁶⁸;

Le sezioni in cui le abilità retoriche dell'autore sono più evidenti sono due, per questa ragione abbiamo parlato di un discorso che è sia giudiziario sia deliberativo. In un primo momento prevale lo stile giudiziario, nel quale Paolo sente la necessità di difendersi di fronte ai propri lettori. Successivamente, con il suo discorso dal carattere prevalentemente deliberativo, Paolo cerca di convincere i galati ad accettare il Vangelo da lui predicato: la buona notizia di Cristo che libera dal peccato;

⁶⁴ *Idem*, p. 57.

⁶⁵ *Ibidem*; vedi anche A. Pitta, *op. cit.*, p. 48;

⁶⁶ A. Pitta, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁷ R.B. Hays, *art. cit.*, pp. 187-189.

⁶⁸ *Idem*, p. 188.

Altri autori vedono nella lettera ai Galati un sermone da leggere alla comunità. Tra questi, J.L. Martyn sostiene che lo scopo dello scritto è un'ulteriore proclamazione del Vangelo⁶⁹. Lo stesso autore non considera la lettera ai Galati come una serie di argomentazioni, bensì come un annuncio o una predicazione. Paolo non vuole semplicemente attribuirsi la vittoria all'interno di una disputa, ma vuole far comprendere la bellezza del Vangelo ai galati, affinché questi possano accettarlo e farlo proprio definitivamente.

I tre stili che abbiamo appena esposto non sono in contrapposizione tra loro, ma coesistono in modo armonioso all'interno dello stesso scritto, costituendo uno stile del tutto originale, che A. Vanhoye descrive come «un genere non catalogato negli antichi trattati di retorica, quello della *predicazione cristiana* [corsivo nostro]»⁷⁰.

1.2.4 Struttura della lettera

Esistono varie proposte di struttura riguardo alla lettera ai Galati, basate per lo più su criteri tematici e stilistici. Tra le tante, ci sentiamo di condividere la struttura tripartita proposta da F. Migliore, da A. Sacchi e da F. Vouga⁷¹ e condivisa in parte anche da altri autori come G. Barbaglio e A. Vanhoye⁷²:

Il **prologo** (Ga 1:1-10) è un po' particolare in quanto, come abbiamo già detto, manca di alcuni elementi importanti come i ringraziamenti e le benedizioni. Queste assenze così importanti sono dovute al sentimento d'indignazione che probabilmente provava Paolo mentre scriveva ai galati, i quali «così presto» si erano lasciati sviare da «un altro vangelo» (Ga 1:6).

Il **corpo** della lettera (Ga 1:11-6:10) è divisibile in tre parti:

- **SEZIONE STORICO-APOLOGETICA** (Ga 1:11-2:21) nella quale Paolo espone la sua tesi, risponde alle accuse ricevute dai galati e protegge la propria autorità apostolica attraverso l'esposizione di eventi importanti che lo hanno visto in relazione (a volte anche in contrasto) con esponenti di spicco della Chiesa cristiana nascente, detti da Paolo «colonne» (Ga 2:9), cioè Giacomo, Cefa e Giovanni.

⁶⁹ J.L. Martyn, *op. cit.*, p. 22

⁷⁰ A. Vanhoye, *Lettera ai Galati*, (Libri biblici, Nuovo Testamento, 8), Milano, Paoline, 2009³, p. 18.

⁷¹ F. Migliore, *op. cit.*, pp. 157, 158; A. Sacchi, *op. cit.*, p. 160; F. Vouga, *op. cit.*, pp. 232-234.

⁷² G. Barbaglio, *op. cit.*, pp. 45-167. Barbaglio prolunga la seconda sezione, quella delle argomentazioni dottrinali, fino al versetto 5:12, mentre nella nostra struttura la stessa sezione si conclude al versetto 4:31; A. Vanhoye, *op. cit.*, pp. 26, 27. La struttura proposta da Vanhoye ripercorre gli stessi passi di quella offerta da Barbaglio.

- SEZIONE ARGOMENTATIVA O DOTTRINALE (Ga 3:1-4:31). In questa sezione, Paolo, basandosi sulla propria esperienza di fede e sulle Scritture ebraiche, spiega che è Dio, per grazia, che salva e non la legge. Pur non annullando, né diminuendo il valore della legge, Paolo condanna il legalismo giudaico e pone in evidenza che, in Cristo, la salvezza viene offerta a tutti, a prescindere dalla propria appartenenza etnica, sociale o dal proprio sesso. È proprio al centro di tale sezione che si focalizzerà l'interesse della nostra tesi.
- SEZIONE PARENETICA (Ga 5:1-6:10). Dopo aver esposto le tematiche principali della propria lettera, Paolo spiega ai suoi lettori come tradurre in azioni concrete ciò che fino a ora era stato spiegato solo concettualmente. Si tratta di una serie di esortazioni a una vita cristiana sana, secondo lo Spirito. Paolo sapeva che i galati avrebbero potuto raggiungere tale stile di vita, in quanto, grazie alla liberazione da parte di Cristo, non erano più schiavi del peccato (Ga 5:1).

La lettera si conclude con un **epilogo** (Ga 6:11-18) contenente i saluti finali, anche questi (un po' come nel prologo) caratterizzati da un «aspro rimprovero»⁷³ nei confronti delle frange più legaliste all'interno delle comunità galate.

1.2.5 La lettera ai Galati in dialogo con altri scritti neotestamentari

Concludiamo questo primo capitolo dedicando alcune righe alle connessioni più importanti tra la lettera ai Galati e altri scritti neotestamentari, trattando in modo particolare, lo stretto legame con la lettera ai Romani.

Galati è solo uno dei tanti scritti attribuiti all'apostolo Paolo, il quale, oltre a essersi impegnato in prima persona a portare il Vangelo in molte città situate intorno al Mediterraneo, si è premurato di curare la fede delle comunità nate in seguito alla sua predicazione, anche tramite la redazione di lettere inviate alle prime comunità cristiane. Da questo scambio epistolare tra Paolo e i primi cristiani in Anatolia, in Grecia e in Italia, nasce quello che oggi chiamiamo l'epistolario paolino. Nel Nuovo Testamento non troviamo solamente lettere paoline; altri autori scrissero delle lettere ad altre comunità: a volte si tratta di vere e proprie lettere, mentre altre volte si tratta di scritti o sermoni che hanno solamente la forma e lo stile epistolare.

Il contenuto della lettera ai Galati ha degli importanti aspetti in comune con il libro degli Atti degli Apostoli, pur non essendo quest'ultimo una lettera. Gli episodi che Paolo

⁷³ F. Migliore, *op. cit.*, p. 158.

narra nella sezione chiamata da noi «storico-apologetica» (Ga 1:11-2:21) trovano degli interessanti parallelismi nella seconda parte dell'opera lucana, ossia in *Atti degli Apostoli*: il passato oscuro di Paolo, ricco di odio e di violenza nei confronti dei cristiani, poi la sua chiamata divina sulla via di Damasco (Ga 1:13-17 // At 9:1-20,23-30); il concilio di Gerusalemme (Ga 2:1-10 // At 15:1-29). Vi sono, però, anche delle differenze: negli *Atti degli Apostoli*, ad esempio, Luca non menziona l'incidente di Antiochia, ovvero il forte confronto tra Paolo e Pietro narrato in Ga 2:11-16.

Come abbiamo già anticipato, la lettera ai Galati presenta molti caratteri comuni anche con uno dei più grandi capolavori letterari di Paolo: la lettera ai Romani. Entrambi gli scritti contengono una sezione dottrinale sulla giustizia di Dio o sulla giustificazione per fede che è seguita da una seconda sezione in cui viene sviluppato il tema dell'etica cristiana⁷⁴. La tematica della giustificazione mediante la fede è tipica della teologia di Paolo e costituisce anche uno degli elementi che collegano *Galati* a *Romani*: Paolo afferma chiaramente che l'essere umano può ricevere la giustificazione, e quindi la salvezza, solamente per grazia⁷⁵, non per via di meriti ottenuti tramite il compimento di opere (Ga 2:16 // Ro 3:21-24). Sempre in relazione al tema della giustificazione per fede, possiamo trovare altri parallelismi tematici tra i due scritti: il ruolo della legge (Ga 3:1-25 // Ro 7:7-25), l'importanza della guida dello Spirito (Ga 5:16-26 // Ro 8:1-14), per menzionarne alcuni.

Un altro tema molto importante, che costituirà il centro della nostra tesi, è l'apertura del Vangelo agli stranieri e l'unità in Cristo: tale tematica viene trattata anche in *Romani* (Ga 3:26-29 // Ro 3:9-12). Tuttavia, nel modo in cui questo tema viene affrontato all'interno della lettera ai Galati, ciò che richiama l'attenzione è la citazione di una formula particolare, probabilmente una formula battesimale, che non ritroviamo in *Romani*, ma che compare invece in *I Corinzi* e in *Colossesi* oltre che, appunto, in *Galati* (Ga 3:26-28 // 1 Co 12:13 // Cl 3:9-11), ma anche questo triplice parallelismo sarà trattato nei capitoli successivi.

Tornando, invece, a interessarci del legame tra *Galati* e *Romani*, va specificato che i due scritti non sono assolutamente identici, anzi, presentano delle differenze notevoli. Prima di tutto la dimensione degli scritti: ai sedici capitoli che compongono la lettera ai Romani si contrappongono solo sei capitoli di *Galati*. In virtù della grande somiglianza tra i due scritti e di questa considerevole differenza legata alla lunghezza delle lettere, alcuni studiosi – come J.B. Lightfoot – arrivano a ipotizzare che Paolo si sia basato sulla lettera ai Galati,

⁷⁴ F. Vouga, *art. cit.*, p. 231.

⁷⁵ Su questo tema ci ritorneremo in seguito.

scritta in precedenza, usandola come un «modello grezzo» per la lettera ai Romani⁷⁶; non ci sentiamo di condividere questa posizione, piuttosto, affermiamo insieme ad A. Pitta:

«[...] vi sono delle sezioni di *Galati* che risultano del tutto originali, se non più riuscite, rispetto a *Romani*, per cui non si può parlare di una relazione analoga a quella tra una bozza e la sua opera definitiva. Soltanto in Gal 1, 13-2, 14 si trovano le notizie più importanti sull'autobiografia paolina, rispetto non solo a *Romani* ma all'intero epistolario paolino. Anche il "midrash" su Agar e Sara (Gal 4, 21-5:1) non trova riscontri in *Romani*; e forse, dal punto di vista letterario e argomentativo, la sezione esortativa di Gal 5,13-6,10 è più riuscita di quella di Rm 12,1-15, 13» [corsivo nostro]⁷⁷.

Continuando ad evidenziare le differenze tra *Galati* e *Romani*, non possiamo non parlare delle differenze legate allo stile: *Romani* è stata scritta per esporre il messaggio del Vangelo a una (o più) comunità che Paolo non conosceva personalmente, pertanto lo stile appare più pacato e a volte sembra ancora ricercare un dialogo con i lettori; la lettera ai Galati, invece, è stata scritta per diverse comunità già nota a Paolo, con le quali vi erano stati addirittura dei contrasti; pertanto, Paolo scrive per spiegare ciò che ancora non era chiaro ai cristiani della Galazia⁷⁸.

Vi sono inoltre delle diversità anche di carattere tematico. Sebbene quello della giustificazione per fede sia un tema molto importante per Paolo (specialmente in *Romani*), la lettera ai Galati lo tratta solo come tema secondario, all'interno di quello sviluppo tematico di cui abbiamo parlato in precedenza. A tal proposito, A. Pitta afferma: «è necessario riconoscere che quanto sembra primario in una lettera può diventare secondario nell'altra», il rischio che si corre è quello di imporre come tema centrale di una lettera «ciò che, nella sua economia, rimane secondario»⁷⁹.

⁷⁶ Per conoscere l'ipotesi proposta da J.B. Lightfoot, cfr A. Pitta, *op. cit.*, p. 31.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ F. Vouga, *art. cit.*, p. 231.

⁷⁹ A. Pitta, *op. cit.*, p. 50.

Capitolo 2

«...uno in Cristo Gesù», studio di Ga 3:26-29

Nel capitolo precedente ci siamo occupati di inserire la lettera ai Galati all'interno del suo contesto storico-letterario, allo scopo di favorirne la lettura e la comprensione. Nel seguente capitolo, invece, ci proponiamo di offrire una veloce presentazione di Ga 3. Restringendo, via via, il nostro campo d'interesse, descriveremo in breve il contenuto del terzo capitolo nella sua interezza e, successivamente, ci dedicheremo in modo diretto allo studio e al commento esegetico della pericope di Ga 3:26-29.

2.1 OSSERVAZIONI SUL CONTESTO IMMEDIATO: GALATI 3

Secondo la struttura da noi condivisa, con il terzo capitolo comincia la sezione argomentativa (o dottrinale) della lettera, all'interno della quale, l'apostolo Paolo menziona ed espone i temi principali dello scritto.

L'autore ritiene necessario aprire tale sezione con un rimprovero epistolare (il secondo all'interno della lettera, cfr. Ga 1:6-10) che mette in evidenza l'errore commesso dai galati, e quindi anche la ragione per la quale Paolo scrive: i credenti della Galazia avevano accolto all'interno delle proprie comunità l'idea di poter «raggiungere la perfezione con la carne» (Ga 3:3) grazie ai propri meriti, tramite un'osservanza meticolosa della legge.

Questa breve ma dura introduzione è seguita dalla prima vera argomentazione dottrinale di Paolo. L'apostolo, forte della propria preparazione di stampo farisaico⁸⁰ e delle sue capacità esegetiche⁸¹, spiega il significato dell'espressione veterotestamentaria «progenie d'Abraamo».

Paolo aveva compreso che i suoi oppositori, esponenti di correnti giudeo-cristiane legaliste che avevano in un certo senso travolto le comunità Galate, si avvalevano molto della loro conoscenza della legge e dei profeti per predicare le loro idee. È per questa ragione che sceglie di confrontarsi ad armi pari e sullo stesso campo di battaglia, basando le proprie argomentazioni sugli insegnamenti della Torah stessa. In questo modo la spiegazione di Paolo avrebbe riscosso maggior consenso, essendo in grado di illustrare, alla luce dell'Antico Testamento, la possibilità di condividere il messaggio della salvezza anche con

⁸⁰ F.D. Nichol (ed.), *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 7 voll., Washington D.C., Review and Herald, 1980, vol. VI, p. 409.

⁸¹ F. Mussner, *op. cit.*, p. 336.

i gentili, senza la necessità da parte di questi ultimi di diventare giudei a tutti gli effetti prima di accettare il Cristo⁸².

Sebbene il capitolo in questione sia realmente carico di contenuti, abbiamo motivo di affermare che i vari temi trattati siano tutti collegati tra loro, in virtù di quello che appare come il tema principale del capitolo: la partecipazione dei gentili alla promessa fatta da Dio ad Abraamo (cfr. Ge 15:6).

Ecco, dunque, la nostra ipotesi di struttura schematica⁸³ di Ga 3:

- Rimprovero ai destinatari (vv. 1-5)
- Eredi della promessa (vv. 6-29)
 - La progenie d'Abraamo (vv. 6-18)
 - Legge e promessa (vv. 19-25)
 - Fede in Cristo e l'unità dei «figli di Dio» (vv. 26-29)

2.1.1 Rimprovero ai destinatari (Ga 3:1-5)

Paolo introduce le proprie argomentazioni rivolgendosi in modo critico direttamente ai destinatari, li interpella sulle loro scelte e li mette faccia a faccia con i propri errori dottrinali. Come già anticipato, non è la prima volta che questo avviene all'interno di *Galati*; già al primo capitolo, infatti, l'apostolo aveva espresso il proprio disappunto nei confronti dei destinatari (Ga 1:6-9).

Questa seconda apostrofe, però, risulta essere ancora più carica di delusione e dispiacere rispetto alla prima, a tal punto che Paolo si rivolge ai propri destinatari con toni forti, fino a definirli «insensati». Nel rimproverare i fratelli galati, Paolo si avvale dell'uso di varie domande retoriche, le quali da un lato fanno «appello all'esperienza cristiana dei galati»⁸⁴, e dall'altro ridicolizzano le nuove idee accettate, enfatizzando così la colpevolezza di quei fratelli che si erano lasciati fuorviare.

Naturalmente le parole che troviamo in questi versi non costituiscono un semplice sfogo da parte dell'apostolo Paolo ma sono, allo stesso tempo, un'introduzione all'intera sezione. Le cinque domande retoriche che troviamo nei primi cinque versetti del capitolo, infatti, partono dall'intenzione di rivelare l'identità dei sobillatori, per arrivare infine a introdurre il tema della contrapposizione tra «opere della legge» e «predicazione della fede»,

⁸² G. Barbaglio, *op. cit.*, p. 92.

⁸³ Tale ipotesi di struttura è il risultato del confronto di varie strutture proposte da diversi autori (A. Pitta, J.L. Martyn, F. Mussner, R.B. Hays, M.C. de Boer, G. Barbaglio).

⁸⁴ F. Mussner, *op. cit.*, pp. 326, 327.

argomento che sarà poi trattato nei versetti successivi a partire dall'esempio del patriarca Abraamo⁸⁵.

2.1.2 Eredi della promessa: la progenie di Abraamo (Ga 3:6-29)

La nuova sezione si apre con il testo cerniera di Ga 3:6, che da un lato offre una risposta alle domande retoriche che caratterizzano la pericope di Ga 3:1-5, mentre dall'altro presenta Abraamo come paradigma della fede, ponendo così le basi per la nuova sezione in cui l'apostolo esporrà le sue argomentazioni. Allo scopo di dimostrare ai propri oppositori che la fede dei gentili convertiti a Cristo non aveva nulla da invidiare alla fede dei giudeo-cristiani, Paolo decide di far ricorso alle Sacre Scritture ebraiche.

«Paolo [...] ricorre alla Scrittura come a testimone del suo vangelo consistente di due annunci fondamentali: la giustizia della fede opposta alla giustizia delle opere della Legge e la comune chiamata di ebrei e pagani a tale giustizia»⁸⁶.

Inoltre, è importante sottolineare che gli episodi scelti per supportare il proprio pensiero sono ambientati in un contesto precedente alla rivelazione e all'osservanza della legge mosaica, proprio a dimostrare che la giustificazione divina, in realtà, prescinde dall'osservanza della legge⁸⁷.

a. La progenie di Abraamo (Ga 3:6-18)

In un primo momento della sua argomentazione, in Ga 3:6, l'apostolo Paolo cita il testo di Ge 15:6, riportandolo quasi in modo identico a come compare nella LXX. L'apostolo, partendo dallo studio e dal commento del testo, spiega che già ai tempi di Abraamo, l'umanità era giustificata per mezzo della fede⁸⁸; infatti ciò che il Signore considera «giustizia», in quel racconto, non è un'azione pratica, né tantomeno l'osservanza di una qualche legge ma, semplicemente, il fatto che «Egli [Abraamo] credette». Tra le varie esperienze della vita di Abraamo, l'autore sceglie intenzionalmente un evento avvenuto addirittura prima che questi fosse circonciso⁸⁹. Di fronte all'argomentazione di Paolo, gli

⁸⁵ A. Pitta, *op. cit.*, p. 163.

⁸⁶ G. Segalla, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, (Logos, corso di studi biblici, 8/2), Leumann – Torino, Elledici, 2006, p. 418.

⁸⁷ M.C. de Boer, *Galatians*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 2011, p. 184.

⁸⁸ P.F. Esler, «Paul's Contestation of Israel's (Ethnic) Memory of Abraham in Galatians 3», in *Biblical Theology Bulletin*, n. 36 (1), February, 2006, pp. 23-34, p. 24.

⁸⁹ Tale argomentazione sarà ripresa più tardi anche nella lettera ai Romani (Ro 4:10-12).

oppositori si saranno ritrovati con le spalle al muro, costretti a ricredersi leggendo che il primo patriarca d'Israele fu considerato giusto per fede, e addirittura, mentre era ancora un incirconciso⁹⁰.

Successivamente, per continuare ad argomentare l'apertura della salvezza per fede agli stranieri, Paolo fa riferimento a un altro testo tratto dalla Torah, parafrasando e sintetizzando il contenuto di Ge 22:18, un testo che riporta il lettore alla promessa contenuta in Ge 12:3. Nella LXX, il testo fa riferimento anche alla progenie di Abraamo, per questa ragione Paolo lo menziona solo adesso, dopo aver previamente spiegato cosa si intende per «progenie di Abraamo» («riconoscete dunque che quanti hanno fede sono figli d'Abraamo», Ga 3:7). Abraamo non è solamente il padre d'Israele, ma è considerato anche padre di tutti coloro che hanno fede, a prescindere dall'appartenenza etnica: le benedizioni promesse al patriarca si estendono anche sui gentili, se questi vivono un'esperienza di fede simile a quella del patriarca⁹¹.

Notiamo che il tema della progenie d'Abraamo è ampiamente trattato in questo capitolo di *Galati*. Inizialmente, come abbiamo appena visto, Paolo ne parla in relazione alla promessa definendo «figli di Abraamo» tutti coloro che hanno fede. Successivamente l'apostolo riprende la stessa espressione focalizzandosi sul fatto che la parola «progenie» (σπέρμα – *sperma* – seme, discendenza) viene utilizzata nel testo di *Genesi* al singolare e non al plurale; questo dettaglio esegetico permette a Paolo di offrire la propria interpretazione: la discendenza di Abraamo è una, ed è Cristo⁹².

Paolo, evidenziando così l'aspetto cristologico all'interno della promessa fatta ad Abraamo, conferisce maggiore importanza alla fede in Cristo che all'osservanza della legge, anche da un punto di vista cronologico. Infatti, prima ancora che il popolo ricevesse la legge («sopraggiunta quattrocentotrent'anni più tardi» – Ga 3:17), il primo dei patriarchi aveva già ricevuto la promessa della giustificazione in Cristo⁹³; addirittura, la promessa (Ge 12:3) sarebbe arrivata ad Abraamo ancora prima della richiesta della circoncisione per sé e per ogni membro della sua famiglia (cfr. Ge 17:10)⁹⁴.

⁹⁰ R.B. Hays, *art. cit.*, p. 255.

⁹¹ J.L. Martyn, *Galatians*, New Haven (CT) – London, Yale University Press, 2010, pp. 300-302.

⁹² R.B. Hays, *art. cit.*, p. 264.

⁹³ A. Pitta, *op. cit.*, p. 205.

⁹⁴ P.F. Esler, *art. cit.*, p. 24.

b. Legge e promessa (Ga 3:19-25)

Paolo scrive che lo Spirito non viene dalla legge, tantomeno la giustificazione né la partecipazione alla promessa fatta ad Abraamo. Date le premesse sul ruolo della legge la domanda che l’apostolo stesso pone in Ga 3:19 è inevitabile: «perché dunque la legge?». La stessa domanda viene posta da R.B. Hays in questi termini:

«If the Law of Moses cannot confer the Spirit (vv. 2-5), pronounces a curse on its adherents (v. 10), cannot bring rectification and makes empty promises of life (vv. 11-12), and cannot add anything valid to the Abrahamic covenant (vv. 15-18), “Why then the Law?” Why has God permitted the Law to come into being? What possible purpose can it serve?»⁹⁵.

Dopo aver esposto le sue argomentazioni sul primato della fede (Ga 3:15-18), Paolo, prevedendo una possibile obiezione dei suoi oppositori, apre una parentesi all’interno della quale espone quelli che secondo lui sono i motivi per cui il popolo d’Israele avrebbe ricevuto la legge mosaica.

Innanzitutto, Paolo afferma che la legge è stata aggiunta «a causa delle trasgressioni» (Ga 3:19). Per comprendere il significato di tale affermazione è utile il contributo di Hays che, analizzando il termine *καρῖν* (*karin* – a causa di), offre diverse possibilità d’interpretazione tra le quali poi ne sceglie solamente alcune. Secondo Hays, Paolo in questo testo sta spiegando ai suoi lettori che la legge è stata data allo scopo di limitare le trasgressioni umane, di arginare il caos provocato dal peccato all’interno dell’umanità⁹⁶.

Un altro elemento evidenziato dall’apostolo Paolo consiste nell’assenza di contrasto tra la legge e le promesse di Dio (Ga 3:21). Secondo l’argomentazione paolina, la legge e le promesse divine entrerebbero in contrasto solo se fossero state pensate da Dio, dal quale entrambe provengono, per lo stesso scopo: produrre vita e giustificazione. Non essendo questo lo scopo della legge⁹⁷, l’esistenza della stessa non offre un sistema alternativo per raggiungere la salvezza; pertanto, la legge non è da considerarsi in opposizione alle promesse di Dio⁹⁸. È utile sottolineare che in *Galati*, e nell’epistolario paolino in generale, la legge mosaica in sé non è considerata qualcosa di negativo, ciò che invece l’autore denuncia è l’attaccamento alla legge come mezzo per ottenere la vita eterna o per essere giustificati⁹⁹.

⁹⁵ R.B. Hays, *art. cit.*, p. 266.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ K. Witt, «Between Text and Sermon: Galatians 3:23–29», in *Interpretation*, n. 71 (4), 2017, p. 428.

⁹⁸ R.B. Hays, *art. cit.*, p. 268.

⁹⁹ A. Pitta, *op. cit.*, p. 215.

Nel parlare della legge, l'apostolo Paolo utilizza un'immagine molto eloquente per l'epoca e per il contesto a cui si rivolge. Avviandosi alla conclusione della parentesi dedicata al ruolo della legge, questa viene paragonata alla figura del «precettore» (Ga 3:24). Il παιδαγωγός (*paidagōgos* – pedagogo, educatore, sorvegliante) nella cultura greca aveva una duplice funzione: da un lato aveva l'incarico di guidare i ragazzi, proteggerli e accompagnarli; dall'altro, gli educatori, a volte, diventavano dei veri e propri controllori attenti e intransigenti¹⁰⁰.

Sosteniamo che, quando Paolo paragona la legge a un «precettore», questi si riferisca sia agli aspetti positivi che a quelli negativi di tale ruolo: secondo Paolo, infatti, la legge costituì per Israele sia una guida sul carattere di Dio, sia una sorta di costrizione necessaria. A. Pitta, inoltre, fa riflettere sul fatto che il *paidagōgos*, una volta terminata la sua mansione, restava in casa continuando a servire come schiavo; in modo simile, «la Legge [...] non viene abrogata con l'esaurimento della sua funzione nei confronti di Israele»¹⁰¹: la legge ha dunque ancora un valore, per chi crede nel Dio che l'ha donata all'essere umano, quello cioè di rendere i credenti coscienti del proprio peccato (cfr. Ro 3:20); avere consapevolezza delle proprie mancanze significa aver compreso che la salvezza non la si ottiene autonomamente e per i propri meriti, ma solamente in virtù della grazia divina. Per questo motivo Paolo continua ad affermare chiaramente che la nostra giustificazione viene da Cristo, non dall'osservanza della legge.

c. Fede in Cristo e l'unità dei «figli di Dio» (Ga 3:26-29)

L'apice dell'argomentazione di Paolo si trova negli ultimi versetti del capitolo, i quali costituiscono il centro della nostra tesi. Nelle pagine successive esporremo il nostro tentativo d'analisi dei quattro versetti conclusivi. Per il momento ci limitiamo a dire che, in questa pericope, Paolo concentra l'attenzione dei suoi lettori su una rivalutazione di quelli che sono gli elementi di distinzione tra giudei e gentili, e non solo. In pochi versetti, l'autore riprende alcuni temi già trattati all'interno del capitolo (la progenie d'Abraamo, la centralità della fede, l'appartenenza a Cristo) ponendo maggiore enfasi su un nuovo elemento, molto importante, quello dell'unità.

A dire il vero, il tema dell'unità in Cristo era già stato trattato, anche se non proprio esplicitamente, nel capitolo precedente; il racconto autobiografico del diverbio tra Paolo e Pietro (Ga 2:11-21), descrive in modo evidente l'impegno di Paolo nella lotta per l'unità di

¹⁰⁰ *Idem*, p. 221.

¹⁰¹ *Ibidem*.

tutti i cristiani all'insegna dell'uguaglianza¹⁰². Avendo accettato Cristo, sia i giudei sia i gentili appartengono alla stessa comunità di fede, pertanto dovrebbero essere in grado di andare oltre quelle distinzioni che li avevano separati fino a quel momento¹⁰³.

L'unità sembra essere una possibilità realizzabile solo grazie al superamento di ogni barriera socio-culturale: quando saranno in grado di andare oltre tali distinzioni, i credenti della Galazia non percepiranno più loro stessi come giudei o come gentili, piuttosto saranno consapevoli di essere tutti «figli – eredi – di Dio»¹⁰⁴.

2.2 ANALISI E COMMENTO DEL TESTO

²⁶ Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ²⁷ ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδώσασθε· ²⁸ οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλην, οὐκ ἐν δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἶς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ²⁹ εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.

²⁶ perché siete tutti figli di Dio per la fede in Cristo Gesù. ²⁷ Infatti voi tutti che siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. ²⁸ Non c'è qui né Giudeo né Greco; non c'è né schiavo né libero; non c'è né maschio né femmina; perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù. ²⁹ Se siete di Cristo, siete dunque discendenza d'Abraamo, eredi secondo la promessa.

2.2.1 Uno sguardo d'insieme

Come abbiamo già avuto modo di accennare all'interno del primo capitolo, è molto probabile che buona parte della pericope che ci accingiamo ad analizzare costituisca, all'epoca dell'apostolo Paolo, una formula battesimale che l'autore avrebbe citato o quanto meno parafrasato e interpretato¹⁰⁵. I versetti in questione sarebbero i vv. 26-28, mentre il v. 29 non sarebbe altro che una conclusione dell'apostolo Paolo, il quale riconferma le sue argomentazioni precedenti (che Cristo è il «seme» di Abraamo) e le amplifica attestando che tutti coloro che sono in Cristo sono «discendenza d'Abraamo» e appartengono, pertanto, al popolo di Dio. Tale ipotesi è sostenuta grazie a diverse argomentazioni¹⁰⁶:

- La presenza del verbo βαπτίζω (*baptizo* – battezzare) al v. 27;

¹⁰² C.B. Cousar, *Galatians*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 1982, trad. it., *Galati*, (Strumenti, 12), Claudiana, Torino, 2003, p. 109.

¹⁰³ G.R. Knight, *Exploring Galatians & Ephesians*, Hagerstown (MD), Review and Herald, 2005, p. 98.

¹⁰⁴ M.C. de Boer, *op. cit.*, p. 247.

¹⁰⁵ J.L. Martyn, *op. cit.*, p. 374.

¹⁰⁶ M.C. de Boer, *op. cit.*, p. 245.

- Il repentino cambio di persona grammaticale in relazione alla pericope precedente. La prima persona plurale (vv. 23-25) si trasforma improvvisamente in seconda plurale (vv. 26-28); questo ci fa pensare che si tratti di una costruzione già esistente, indipendente dal testo, che l’apostolo avrebbe preso e inserito nel suo scritto;
- Delle tre coppie oppositive menzionate al v. 28, solamente la prima (giudei-greci) sembrerebbe avere qualcosa a che fare con il tema che Paolo sta trattando. Perché parlare improvvisamente della differenza tra schiavi e liberi o della distinzione tra maschi e femmine? Questi temi non compaiono né nei capitoli precedenti né tantomeno in quelli successivi.
- Viene utilizzato il termine ἑλλήνων (*ellēn*– greco) per parlare degli stranieri¹⁰⁷, mentre altrove, allo scopo di definire la stessa categoria di persone, Paolo usa ἔθνος (*ethnos* – popolo, al plurale popoli, gentili, pagani); questo termine, a confronto con il precedente, si ritrova con più frequenza sia in altre sezioni della lettera ai Galati sia in altri scritti dell’apostolo Paolo, costituendo così parte del vocabolario paolino (Ga 2:8, 9, 14; Ga 3:8, 14; Ro 15:27; 1 Co 12:2; Ef 3:6), inoltre *ethnos* lo ritroviamo anche in Ge 22:18 (LXX) dove viene presentata la promessa alla quale l’apostolo Paolo fa riferimento nel v. 29.
- Vi sono paralleli di questa formula in altre lettere paoline: 1 Co 12:13 e Cl 3:9-11

¹⁰⁷ Intendendo con il termine «stranieri» un’ampia categoria di persone composta da tutti coloro che non erano giudei.

Prima di dedicarci a uno studio più dettagliato della pericope, riteniamo utile, insieme ad A. Pitta, compiere un tentativo di analisi in sinossi¹⁰⁸ della formula che compare in Ga 3:26-28 e nei testi paralleli appena menzionati¹⁰⁹.

1 Corinzi 12:12, 13

12 Poiché, come il corpo è uno e ha molte membra, e tutte le membra del corpo, benché siano molte, formano un solo corpo, così è anche di Cristo.

13 Infatti noi tutti *siamo stati battezzati* in un unico Spirito per formare un unico corpo,

Giudei e Greci,

schiavi e liberi;

e *tutti* siamo stati abbeverati di *un solo* Spirito.

Galati 3:26-28

26 perché siete tutti figli di Dio per la fede in Cristo Gesù.

27 Infatti voi tutti che *siete stati battezzati* in Cristo vi siete *rivestiti* di Cristo.

28 Non c'è qui né *Giudeo* né *Greco*;

non c'è né *schiavo* né *libero*;

non c'è né maschio né femmina;

perché voi *tutti* siete *uno* in Cristo Gesù.

Colossesi 3:9b-11

9b vi siete spogliati dell'uomo vecchio con le sue opere

10 e vi siete *rivestiti* del nuovo, che si va rinnovando in conoscenza a immagine di colui che l'ha creato.

11 Qui non c'è *Greco* o *Giudeo*, circoncisione o incirconcisione, barbaro, Scita,

schiavo, libero,

ma Cristo è tutto e in *tutti*.

¹⁰⁸ Il termine «sinossi», utilizzato per la prima volta in ambito neotestamentario da J.J. Griesbach, deriva dalle parole greche «σύν ὄψις» (*sún ópsis*) e indica proprio uno «sguardo d'insieme» tramite il quale si mettono a confronto opere diverse ma che riportano particolari similarità. Questo termine è maggiormente utilizzato per lo studio dei vangeli attribuiti a Marco, Matteo e Luca, conosciuti, appunto, come vangeli sinottici. D. Marguerat, «Il problema sinottico», in D. Marguerat (a cura di), *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Edition Labor et Fides, 2000, trad. it., *Introduzione al Nuovo Testamento*, (Strumenti, 14), Torino, Claudiana, 2004, pp. 13-37, p. 13.

Lo studioso A. Pitta ha voluto applicare lo stesso metodo di studio in relazione all'epistolario paolino, creando un'opera che mette a confronto i vari scritti dell'apostolo Paolo; in modo particolare vengono riportati tutti quei passi che, per similarità di stile o di argomento, possono essere considerati paralleli. Ad ora, Pitta ha pubblicato già due opere dal titolo *Sinossi Paolina*: la prima nel 1994 e la seconda, ampliata e con l'aggiunta dei testi in lingua originale, nel 2013.

¹⁰⁹ Per la composizione della seguente tabella ci siamo basati sul lavoro che troviamo in A. Pitta, *op. cit.*, p. 225. Tuttavia, pur mantenendo gli stessi riferimenti, abbiamo preferito citare il testo della NR94.

Innanzitutto notiamo che i tre testi riportano un'organizzazione degli argomenti molto simile. A una prima introduzione legata ai vari temi trattati nelle diverse lettere, segue un riferimento (più o meno esplicito) al battesimo, poi la menzione delle «coppie oppostive» e, infine, una conclusione comune che propone un appello all'unità e che ha per protagonista la figura del Cristo (in *Galati* e in *Colossesi*) e quella dello Spirito (in *1 Corinzi*)¹¹⁰.

Una prima differenza, tra le tre pericopi a confronto, riguarda l'*incipit* della pericope stessa: *1 Corinzi* e *Galati* esordiscono con una descrizione dell'unità che dovrebbe caratterizzare le comunità cristiane e successivamente fanno riferimento al battesimo vero e proprio; *Colossesi*, invece, non fa riferimento all'unità dei cristiani e nemmeno al battesimo come esperienza comunitaria ma, in una dimensione più individuale, propone la metafora del vecchio uomo, del quale i credenti si sono spogliati per potersi rivestire del nuovo. Questa metafora viene ripresa dallo stesso Paolo in altri dei suoi scritti: in Ef 4:21-24, ad esempio, tale metafora viene utilizzata proprio dopo aver trattato il tema dell'unicità della fede (Ef 4:4-6); l'immagine del vecchio uomo e del nuovo uomo la ritroviamo anche nella lettera ai Romani (Ro 6:1-6), all'interno della quale Paolo spiega ai suoi lettori che il vecchio uomo è morto in quanto è stato crocifisso con Cristo. Si tratta certamente di un'immagine forte che spiega però molto bene come Gesù sia morto per i peccati di tutta l'umanità e che, avendo accettato tale sacrificio, il credente accetta di lasciarsi alle spalle il proprio passato e di vivere una vita rinnovata.

Anche grazie alla lettura di *Romani* ed *Efesini*, si comprende meglio che, per Paolo, il «vecchio uomo» rappresenta una personalità ancora legata al peccato e a quelle che l'apostolo chiama «passioni ingannatrici». Il «vecchio uomo», in fondo, rappresenta ciò che l'umanità era prima di conoscere la grazia e la giustizia di Cristo (Ro 6:6, 7; Ef 4:22), mentre l'«uomo nuovo» è il frutto di un rinnovamento interiore, è creato secondo la volontà di Dio e la sua esistenza è caratterizzata da giustizia, santità e verità (Ef 4:24).

Dopo questo rinnovamento, scrive l'apostolo Paolo, «il peccato non avrà più potere» su coloro che si lasciano trasformare (Ro 6:14).

Per quanto riguarda le antinomie, tutte e tre le pericopi riportano il binomio etnico giudeo-greco e quello civile schiavo-libero. In *Colossesi*, l'apostolo Paolo amplia il suo campo d'esempi per parlare di differenze legate all'appartenenza etnica menzionando altre due coppie: la diade circoncisi-incirconcisi, che segna ancora una volta la differenza tra chi

¹¹⁰ A. Pitta, *op. cit.*, p. 226.

appartiene al popolo giudaico e chi no, ponendo però una maggiore enfasi sul fattore religioso; il binomio barbaro-Scita che apre maggiormente il campo d'azione per la diffusione della buona notizia. La predicazione del Vangelo non è rivolta solo ai giudei e ai popoli ellenizzati, ma riguarda anche i popoli non di lingua greca (identificati con il termine «barbari») come ad esempio gli Sciti, un popolo stanziato sulle coste del Mar Nero che all'epoca era considerato ad un livello addirittura inferiore rispetto ad altri popoli barbari¹¹¹. Soltanto all'interno della lettera ai Galati, però, Paolo tratta un'ulteriore distinzione, quella di genere, aggiungendo alla formula il binomio maschio-femmina, assente nei due testi paralleli.

Così come viene formulato in Ga 3:28, il pensiero di Paolo sembra andare in netto contrasto con una particolare preghiera che si recitava nel mondo giudaico, nella quale veniva ringraziato Dio per non essere nati stranieri, schiavi e donne¹¹²; tale ringraziamento, che pare essere attestato intorno al 150 d.C., ma derivante da un pensiero e da una tradizione orale precedente, è entrato a far parte addirittura delle benedizioni del mattino tramandate dai rabbini, che ancora oggi vengono recitate:

«Benedetto sii Tu, o Eterno, Dio nostro, re dell'universo che mi hai fatto nascere israelita.

Benedetto sii Tu, o Eterno, Dio nostro, re dell'universo che non mi hai fatto nascere schiavo.

Benedetto sii Tu, o Eterno, Dio nostro, re dell'universo che non mi hai fatto femmina»¹¹³.

Oltre che in ambito giudaico, esistevano ringraziamenti simili anche nel mondo greco. Diogene Laerzio, storico greco che visse tra il II e il III secolo, parlando di Talete nella sua opera *Vita dei filosofi*, scrive:

¹¹¹ A.T. Lincoln, «The Letter to the Colossians», in *The New Interpreters Bible*, 12 voll., Nashville (TN), Abingdon Press, 2000, vol. XI, pp. 551-669, p. 644.

¹¹² R.N. Longenecker, *Galatians*, (World Biblical Commentary, 41), Grand Rapids (MI), Zondervan, 1990, p. 157.

¹¹³ *Siddùr Benè Romi*, (Siddùr di rito italiano secondo l'uso della comunità di Roma), Milano, Morashà, 2008, p. 7.

«Si tramanda che era solito dire di essere grato alla sorte per questi tre motivi: primo perché nacqui uomo e non bestia; secondo perché uomo e non donna; terzo perché greco e non barbaro»¹¹⁴.

Così, secondo la formula riportata da Paolo in Ga 3, sia giudei che greci, potevano accettare Cristo ed essere battezzati: in virtù del carattere universale del ministero di Gesù Cristo, le vecchie divisioni etniche e culturali venivano messe in secondo piano¹¹⁵. Sottolineiamo, infatti, che Ga 3:28 non descrive un'abolizione totale delle differenze etnico-sociali; piuttosto tali differenze vengono superate in relazione alla nuova realtà spirituale in cui vive il credente: davanti a Dio, ogni differenza decade e tutti sono accettati per fede e tutti i credenti compongono un unico «corpo» (cfr. 1 Co 12:12)¹¹⁶.

Ancora sulle coppie oppostive, ci rendiamo conto che, mentre *I Corinzi* riporta le diverse diadi come un elenco di categorie che formano, tutte insieme, il «corpo di Cristo» (cfr. 1 Co 12:27-30), *Galati* e *Colossesi* le riportano accompagnate da negazioni che accentuano la necessità dell'eliminazione di tali schemi sociali, in virtù di una scelta compiuta dai destinatari: la decisione di appartenere a Cristo. Condividiamo pienamente quanto sostiene Pitta quando scrive che l'apostolo Paolo «non nega in assoluto [...] le differenze civili, etniche e sessuali», ma che queste vengono superate dai cristiani, proprio in virtù dell'appartenenza a Cristo¹¹⁷.

2.2.2 Sull'unità dei credenti

La pericope si apre proprio con un riferimento al tema dell'unità dei cristiani. Paolo, rivolgendosi ai destinatari, non crea delle distinzioni tra i suoi lettori: il suo messaggio è rivolto a tutti. Il v. 26, che apre la pericope, comincia proprio con «[...] siete tutti [...]» (πάντες ... ἐστε – *pantes ... este*) per specificare in tal modo che *tutti* i credenti della Galazia sono figli di Dio¹¹⁸. Il fatto che in un numero così limitato di versetti l'espressione «*pantes ... este*» si ripeta per ben due volte, costituendo così un'importante inclusione tra i vv. 26 e 28b, ci suggerisce che si tratta di un particolare importante per l'apostolo Paolo: il messaggio della lettera è rivolto alla totalità dei cristiani della Galazia¹¹⁹.

¹¹⁴ Diogene Laerzio, *Bíoi καὶ γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ ἐδόκιμησάντων*, III secolo ca., 1, 33. Usiamo, salvo diversa indicazione, la traduzione contenuta in M. Gigante (a cura di), *Vita dei filosofi*, Laterza, Bari, 1962.

¹¹⁵ R.N. Longenecker, *op. cit.*, p. 157.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ A. Pitta, *op. cit.*, pp. 226, 227.

¹¹⁸ J.L. Martyn, *op. cit.*, pp. 374, 380.

¹¹⁹ A. Pitta, *op. cit.*, p. 222.

Se da una parte il messaggio della pericope sembra chiamare all'unità tutti coloro che hanno fede in Gesù, il cambiamento di persona grammaticale – dalla prima persona plurale (v. 25) alla seconda plurale (v. 26) – potrebbe dare l'impressione che Paolo stia cercando di distaccarsi dai destinatari del suo scritto. Abbiamo già detto che proprio questo cambiamento è una delle ragioni che porta diversi studiosi a sostenere che i primi tre versetti della nostra pericope costituiscano una formula battesimale preesistente; tuttavia, tale cambiamento potrebbe essere del tutto intenzionale in Paolo, il quale non usa più il «noi» proprio per evitare fraintendimenti: essendo Paolo di origine giudaica, l'utilizzo della prima persona plurale avrebbe potuto far pensare che solamente i giudei avevano il diritto di considerarsi «figli di Dio»; utilizzando la seconda persona plurale, l'apostolo Paolo afferma chiaramente che quello *status* privilegiato appartiene a tutti i credenti galati, a prescindere dall'origine etnica¹²⁰.

2.2.3 Figli di Dio

All'interno di Ga 3, come abbiamo già visto in precedenza, l'apostolo Paolo parla della «progenie d'Abraamo» (Ga 3:7), utilizzando tale espressione per indicare tutti coloro che hanno fede in Gesù Cristo, la vera progenie (Ga 3:16). Nella pericope conclusiva del capitolo c'è una ripresa teologica di tale espressione, tuttavia Paolo non parla solamente della «progenie d'Abraamo», ma mira più in alto. Così, al v. 26 non si parla più della «progenie di Abraamo», ma di «figli di Dio»¹²¹. Questa particolare categoria, utilizzata da Paolo per indicare tutti i credenti¹²², compare già nell'Antico Testamento e in altri scritti giudaici allo scopo di descrivere Israele come «popolo eletto di Dio»¹²³. Ecco qui di seguito alcuni dei testi veterotestamentari che fanno uso di tale espressione: De 14:1-2; Es 4:22, 23; Os 11:1; Gr 31:9.

Si tratta, dunque, di un titolo già usato e conosciuto, soprattutto tra i destinatari di origine giudaica. Nella mentalità giudaica, erano ritenuti figli di Dio solamente coloro che appartenevano al popolo d'Israele, discendenti d'Abraamo e che adottavano come segno esteriore di tale appartenenza la circoncisione¹²⁴. Tuttavia, l'apostolo Paolo fa un uso del tutto originale dell'espressione «figli di Dio», collegando tale titolo alla relazione che i

¹²⁰ A. Vanhoye, *op. cit.*, p. 102.

¹²¹ A. Péry, *L'épître aux Galates*, Neuchâtel – Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, p. 51.

¹²² M.C. de Boer, *op. cit.*, p. 242.

¹²³ R.B. Hays, *art. cit.*, p. 271.

¹²⁴ G.R. Knight, *op. cit.*, p. 100.

credenti hanno con Cristo¹²⁵: essendo «in Cristo», i galati sono considerati, insieme a Lui, figli di Dio. In altre parole, tramite la fede, anche i gentili sono considerati figli di Dio¹²⁶.

L'utilizzo di tale espressione, in questa precisa sezione del capitolo, non è casuale. In Ga 3:26 Paolo sta rielaborando il tema della figliolanza abramitica (già accennato al v. 7) che verrà poi ripreso e ulteriormente sviluppato in Ga 3:29 e, successivamente, in Ga 4:4-7¹²⁷. Ciò che Paolo vuole mettere in evidenza agli occhi dei suoi lettori è che l'appartenenza cristiana porta il credente a considerarsi non solamente figlio d'Abraamo, ma tramite il legame con Cristo, figlio di Dio.

2.2.4 Il ruolo della fede e l'«essere in Cristo»

La fede in Cristo è il mezzo tramite il quale i galati possono essere considerati «figli di Dio». La menzione del tema della πίστις (*pistis* – fede) non lascia spazio ad altre dottrine, probabilmente predicate tra i cristiani della Galazia dagli oppositori di Paolo, i quali presentavano una salvezza collegata all'appartenenza fisica a un popolo o al compimento di opere meritorie o altre pratiche che permettessero ai credenti cristiani di entrare a far parte del popolo giudaico. Niente di tutto ciò è richiesto per essere salvati¹²⁸.

«Essere in Cristo» (ἐν Χριστῷ - *en Christō* oppure εἰς Χριστὸν - *eis Christon*) costituisce una tipica formula neotestamentaria utilizzata ampiamente da Paolo e da Giovanni. Paolo utilizza tale formula per descrivere l'essere cristiani come uno *status* di unità e di relazione intima con Cristo e con i membri della comunità proprio in virtù della fede condivisa¹²⁹ (Ro 6:3, 12:5; 1 Co 1:30; Cl 2:5). In questo caso, è molto probabile che Paolo abbia ritenuto necessario porre tanta enfasi sulla persona e sul ruolo di Gesù Cristo, proprio per affermare (anche con una certa veemenza) che il segno identitario della cristianità non è tanto la legge ma, appunto, Cristo.

In relazione a questo tema, è particolarmente interessante l'immagine utilizzata da J.L. Martyn, il quale parla di una sfera di potenza redentiva («realm of redemptive power»). Essere in Cristo, secondo Martyn, significa proprio vivere all'interno di questa sfera e, quindi, in modo figurato, entrar a far parte del Cristo che ci redime¹³⁰.

¹²⁵ A. Pitta, *op. cit.*, p. 223.

¹²⁶ D. Hunn, «The Baptism of Galatians 3:27: A Contextual Approach», in *The Expository Times*, n. 115 (11), August, 2004, pp. 372-375, p. 373.

¹²⁷ R.B. Hays, *art. cit.*, p. 271.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ R.A. Cole, *The Epistle of Paul to the Galatians*, (Tyndale New Testament Commentaries, 9) Londra, Tyndale, 1965, trad. it. *L'epistola di Paolo ai Galati*, Roma, GBU, 1999², p. 192.

¹³⁰ J.L. Martyn, *op. cit.*, p. 375.

Il tema dell'appartenenza a Cristo è sottolineato dal riferimento che l'apostolo fa all'esperienza del battesimo «in Cristo» al v. 27. Più volte Paolo, nei suoi scritti, utilizza l'immagine del «rivestirsi» per descrivere il battesimo e la nuova nascita (Ro 13:14; Ef 4:22-24; Cl 3:9, 10)¹³¹. Sottolineiamo che il battesimo non indica un semplice rito di iniziazione, ma è il simbolo di un rapporto con Cristo «profondo e personale»¹³²; non si tratta di un'azione che permette di ottenere lo statuto speciale di «figli di Dio», piuttosto è il segno che testimonia l'appartenenza del credente al popolo di Dio¹³³.

L'essere «rivestito» in questo contesto può essere visto come uno sviluppo paolino del linguaggio veterotestamentario¹³⁴ (Gb 29:14; Sl 132 [LXX 131]:9, 16; Is 52:1). Notiamo, infatti, che il verbo ἐνδύω (*enduō* – indossare) è utilizzato in senso figurato anche nella LXX: nel libro dei Giudici, ad esempio, viene utilizzato proprio tale verbo per descrivere il momento in cui «lo spirito del Signore si *impossessò*» di Gedeone (Gd 6:34)¹³⁵.

Il verbo *enduō* sembra essere un termine tipico del linguaggio Paolino. L'apostolo lo utilizza molto spesso in senso figurato in ambiti escatologici o esortativi o, come nel nostro caso, in ambito liturgico, proprio in relazione al battesimo¹³⁶. Il verbo compare anche in Colossesi 3:10, uno dei testi paralleli di Ga 3:26-28. Con l'utilizzo di questo verbo, Paolo intende affermare che il cristiano, ossia colui che è stato battezzato in Cristo, è stato ricolmato dello spirito e del carattere di Cristo.

In tal modo l'apostolo Paolo descrive la particolare unione che lega Gesù al fedele e la trasformazione di quest'ultimo che ricerca con fede il carattere del Cristo¹³⁷. Il tempo verbale utilizzato ha un significato ben preciso; Paolo non parla in modo generico (al presente) o come se stesse augurando ai galati di vivere tale esperienza (al futuro), ma utilizza l'indicativo aoristo, tramite il quale intende affermare che la scelta dei credenti galati è già stata compiuta: battezzandosi in Cristo, i galati si sono *già* rivestiti del suo carattere¹³⁸. Si tratta chiaramente di un'allusione all'esperienza del battesimo che i destinatari dello scritto avevano vissuto in seguito alla predicazione paolina.

È interessante, inoltre, l'interpretazione offerta da S.K. Williams sul tema dell'essere rivestiti. Partendo da una riflessione sul fatto che l'abbigliamento era, ed è, praticamente ciò

¹³¹ R.B. Hays, *art. cit.*, p. 272.

¹³² A. Vanhoye, *op. cit.*, p. 103.

¹³³ A. Péry, *op. cit.*, p. 51.

¹³⁴ M.C. de Boer, *op. cit.*, p. 242. Vedi Anche S.K. Williams, *Galatians*, (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville (TN), Abingdon Press, 1997, p. 105.

¹³⁵ A. Pitta, *op. cit.*, p. 224.

¹³⁶ M.C. de Boer, *op. cit.*, p. 246.

¹³⁷ R.B. Hays, *art. cit.*, p. 272.

¹³⁸ M.C. de Boer, *op. cit.*, p. 243, vedi anche D. Hunn, *art. cit.*, pp. 373, 374.

che più di ogni altra cosa costituisce l'immagine pubblica di una persona, Williams arriva ad affermare che, soprattutto in un contesto come quello del I secolo, il vestiario rivelava le origini, lo stato economico-sociale, la professione e molte altre informazioni su una determinata persona. In questo caso, allora, «rivestirsi di Cristo» potrebbe anche essere inteso quasi come indossare un'uniforme, in modo tale che una volta accettato il Vangelo, tutte quelle differenze che potevano esserci in precedenza cedono il posto a quell'unico elemento comune: una vita all'insegna del modello offerto da Gesù Cristo¹³⁹. In questo caso quindi, l'essere rivestiti di Cristo, rivelerebbe la condizione di tutti i credenti, ovvero quella di «figli di Dio», per i quali ogni altra differenza (l'origine etnica, il sesso o la propria posizione sociale) risulterebbe secondaria¹⁴⁰. Questa lettura del v. 27 ci aiuterà a comprendere meglio ciò che Paolo afferma nella prima metà del v. 28: «non c'è qui né Giudeo né Greco; non c'è né schiavo né libero; non c'è né maschio né femmina».

2.2.5 La riforma della fede

Tutta l'argomentazione sulla trasformazione legata al battesimo e al «rivestirsi di Cristo» trova il suo culmine in Ga 3:28 con la presentazione di una nuova visione delle distinzioni etniche, sociali e di genere. Se tutti siamo stati trasformati non ha più alcun senso basarci sulle vecchie distinzioni: queste appaiono ormai obsolete. La prima sezione di Ga 3:28 ci descrive, grazie a un elenco di negazioni, quelle divisioni che vengono superate; nella seconda sezione, invece, la parte affermativa del v. 28, viene descritta la nuova relazione che viene instaurata in Cristo¹⁴¹. L'autore spiega, attraverso l'utilizzo della formula battesimale, che la «nuova identità» che riceviamo in Cristo porta con sé degli effetti concreti anche da un punto di vista relazionale, aprendo la strada a una fratellanza più sincera, proprio come suggerito da S. Segoloni Ruta che scrive: «poiché in Cristo tutti hanno Dio per Padre, tutti si trovano ad essere fratelli e sorelle»¹⁴².

Paolo presenta, dunque, la nuova società che dovrebbe formarsi «in Cristo», la quale si contraddistingue per l'eliminazione di quelle differenze che avevano caratterizzato la storia umana sin dall'antichità. Se la comunità cristiana vuole essere un simbolo e un'anticipazione della nuova creazione (in un senso escatologico), deve costituire una comunità in cui le

¹³⁹ S.K. Williams, *op.cit.*, p. 106.

¹⁴⁰ S. Segoloni Ruta, «“Non c'è giudeo né greco, non c'è schiavo né libero, non c'è maschio e femmina” (Gal 3,28). La chiesa come umanità integrata ed inclusiva», articolo non pubblicato (riferimento WEB <http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/02/S.-Segoloni-Ruta-La-Chiesa-come-umanita-integrata-ed-inclusiva.pdf>), p. 5.

¹⁴¹ R.N. Longenecker, *op. cit.*, p. 156.

¹⁴² S. Segoloni Ruta, *art. cit.*, p. 5.

distinzioni etniche, sociali e di genere non sono più in grado di dividere, né opprimere¹⁴³, e questo deve avere delle ricadute nel presente (dimensione etica).

Le coppie di opposti presentate al v. 28 spiegano in modo pratico quel cambiamento presentato nei versetti precedenti, al quale partecipano tutti quei fedeli che si sono uniti a Cristo mediante il battesimo. Rifiutando le distinzioni che portano le persone ad allontanarsi le une dalle altre, tutti i battezzandi e i già battezzati si sentiranno uniti in virtù della loro fede¹⁴⁴. Probabilmente, l'intenzione dell'apostolo Paolo era che tutti i suoi lettori potessero vivere l'accettazione di Cristo come una vera e propria rivoluzione di vita, così come lui stesso aveva sperimentato, al punto da affermare «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Ga 2:20). Chi ha accettato Cristo, quindi, non si distingue nel mondo perché è giudeo o greco, schiavo o libero, maschio o femmina, ma perché ha lasciato entrare il Signore nella propria vita¹⁴⁵.

2.2.5.1 «...né Giudeo né Greco...»

La prima barriera da superare a cui Paolo fa riferimento è la differenza etnica tra giudei e greci; si tratta quindi di un elemento etnico-culturale.

Sin dai suoi albori, il popolo d'Israele è stato sempre ben attento a marcare profondamente i propri confini (territoriali e culturali) e a prendere le dovute distanze dai popoli che lo circondavano, cercando di entrare il meno possibile in contatto con quelli che erano chiamati «gli stranieri». Non si trattava di razzismo, ma semplicemente di un forte sentimento identitario e religioso che spingeva il popolo d'Israele, in quanto popolo di Dio, a non mescolarsi con altre popolazioni. Il contatto tra il popolo ebraico e i gentili fu comunque inevitabile diverse volte nella storia d'Israele e fu ancora più evidente a partire dal momento in cui la Palestina fu conquistata e annessa all'Impero macedone, nella repentina ascesa di Alessandro Magno (336-323 a.C.). Per via della conquista macedone, i giudei, come il resto dei popoli conquistati dal giovane imperatore, vissero una grande rivoluzione culturale conosciuta con il nome di «Ellenismo»: un fenomeno culturale per il quale la lingua e la cultura greca, esportate dal movimento espansionista dell'Impero macedone, si imposero sulla maggior parte delle culture preesistenti nei territori conquistati. L'influenza sulla cultura giudaica è ancora più evidente se prendiamo in analisi i giudei della diaspora che, abbandonando pian piano l'aramaico, adottarono la lingua franca dell'epoca,

¹⁴³ R.B. Hays, *art. cit.*, pp. 272, 273.

¹⁴⁴ J.L. Martyn, *op. cit.*, p. 379.

¹⁴⁵ S.K. Williams, *op. cit.*, p. 106.

il greco della *koinè*. La LXX, la traduzione dell'Antico Testamento in lingua greca, è un esempio chiaro di come il giudaismo della diaspora si sia aperto alla cultura greca¹⁴⁶.

Nonostante questa apertura a livello culturale, per il popolo giudaico – tanto in Palestina quanto nella diaspora – rimaneva sempre valida la distinzione sul piano religioso, anche dopo la caduta dell'Impero macedone e la progressiva ascesa dell'Impero romano, anch'esso permeato dalla cultura greca.

La religione monoteista, accompagnata da norme ben specifiche come l'osservanza del sabato, il consumo solo di alcuni tipi di carne o, ancora, la pratica della circoncisione, faceva del popolo giudaico un caso unico. Solo per menzionare qualche esempio, i giudei non partecipavano a diverse pratiche politico-religiose dell'Impero romano, in quanto adorare l'imperatore era impensabile per un adoratore dell'unico Dio; non collaboravano con l'esercito romano (al contrario di altri popoli che, una volta conquistati, venivano totalmente assimilati dalla potenza romana) perché questo non gli avrebbe permesso di rispettare il riposo sabatico. Nettamente distinti dai gentili, i giudei costituivano quasi una realtà a sé stante all'interno dell'Impero¹⁴⁷.

Comunemente, quindi, era normale separare per motivi religiosi il popolo giudaico dal resto dell'umanità, chiamato comunemente «le nazioni» o «i gentili». Con il termine «greci», in un contesto ellenizzato come quello del I secolo, ci si riferiva a tutti coloro che non erano giudei. Separare i giudei dai gentili voleva dire, in altri termini, separare coloro che praticavano la circoncisione come segno d'appartenenza al proprio popolo da chi non lo faceva¹⁴⁸. Non è un caso, infatti, che in altri testi in cui Paolo ripropone lo stesso concetto di uguaglianza in Cristo, egli menzioni proprio la questione della circoncisione e dell'incirconcisione, proprio dopo aver fatto riferimento alla distinzione tra giudei e greci (cfr. Cl 3:11).

Anche nella lettera ai Romani l'apostolo Paolo dedica ampio spazio alla distinzione tra giudei e gentili, evidenziando la responsabilità che proprio i giudei hanno di fronte al mondo di rendere testimonianza di Dio attraverso l'osservanza della legge (Ro 2:17-24). Nel trattare il tema, Paolo utilizza le stesse categorie che ritroviamo nella lettera ai Colossesi: circonciso e incirconciso. L'apostolo precisa che la circoncisione non riguarda solamente un segno fisico, un'incisione nel corpo del credente; piuttosto, la circoncisione acquista valore

¹⁴⁶ J. Lémonon, H. Cousin, *et al.*, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, trad. it. *Il mondo dove visse Gesù*, 6 voll., Bologna, Studio Domenicano, 2005, vol. I, pp. 12-18.

¹⁴⁷ J.S. Jeffers, *The Greco-Roman World of the New Testament Era*, Downers Grove (IL), Intervarsity Press, 1999, trad. it. *Il mondo greco-romano all'epoca del Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004, pp. 298-300.

¹⁴⁸ M.C. de Boer, *op. cit.*, p. 243.

in relazione a un'accettazione sincera e totale della volontà di Dio, si tratta di un atteggiamento interiore del credente (Ro 2:12-15, 25-29). Alla distinzione tra circoncisi e incirconcisi, Paolo oppone la distinzione, ben più importante, tra «circoncisione della carne» e «circoncisione del cuore» (Ro 2:28, 29), in altre parole tra un'adesione superficiale e un'adesione completa e sincera al patto.

La realtà a cui Paolo qui mira è il superamento della distinzione sia etnica che religiosa tra circoncisi e incirconcisi, in virtù della nuova condizione in cui i credenti si trovano: in Cristo. Giudei e gentili dovranno imparare a percepire se stessi come un unico popolo: il popolo di Dio. Considerato, quindi, quanto appena espresso, ogni distinzione etnica non ha più alcun valore¹⁴⁹.

Con l'espressione «né Giudeo né Greco», l'apostolo Paolo non tratta solamente una questione di tipo etnico, ma si oppone anche a una differenza su un piano religioso che nelle prime comunità cristiane stava diventando sempre più presente, soprattutto, come nel caso delle comunità galate, dove sia giudei sia gentili avevano accettato il Vangelo di Cristo. Paolo non vede la fede cristiana come una famiglia già esistente in Israele che cresce e accoglie nuovi membri ma, piuttosto, come un'unica grande famiglia che include uomini e donne provenienti sia da un passato giudaico sia da un trascorso pagano; pertanto non c'è alcun bisogno che il greco diventi giudeo per poter accedere al Vangelo¹⁵⁰. Il giudeo che aveva accettato Gesù come il Messia era trasformato allo stesso modo in cui veniva rinnovato il greco o, in linea più generale, il pagano che si era convertito a Cristo: entrambi, lasciando entrare Gesù nella propria vita, diventavano una «nuova creatura»¹⁵¹ (Ga 6:15).

È interessante, a proposito di quest'ultimo versetto, notare in che termini Paolo sviluppa lo stesso tema all'interno delle diverse lettere da lui scritte. In questo momento vorremmo proporre un breve confronto tra Ga 6:15, 1Co 7:19 e Ga 5:6; tre testi che possiamo considerare a tutti gli effetti dei paralleli all'interno dell'epistolario paolino.

¹⁴⁹ R.B. Hays, *art. cit.*, p. 272.

¹⁵⁰ J.L. Martyn, *op. cit.*, p. 382.

¹⁵¹ A. Vanhoye, *op. cit.*, p. 104.

Galati 5:6

Infatti, in Cristo
Gesù non ha valore
né la circoncisione
né
l'incirconcisione;

quello che vale è la
fede che opera per
mezzo dell'amore

Galati 6:15

Infatti, tanto la
circoncisione che
l'incirconcisione
non sono nulla;

Quello che importa
è l'essere una
nuova creatura

1 Corinzi 7:19

La circoncisione
non conta nulla, e
l'incirconcisione
non conta nulla;

ma ciò che conta è
l'osservanza dei
comandamenti di
Dio

I versetti cominciano tutti con un'affermazione sul non valore della circoncisione e dell'incirconcisione, per poi spostarsi su ciò che realmente vale nella vita di un cristiano. È proprio in questa seconda parte che compare la differenza principale tra i tre testi: Ga 5:6 esorta i cristiani ad avere una fede che, inevitabilmente, li spinge ad agire sulla base di un principio cardine del cristianesimo: l'amore (cfr. 1 Co 13:13). Il testo di Ga 6:15, ancora, afferma che ciò che conta è «essere una nuova creatura». Infine, 1 Co 7:19 l'apostolo Paolo sostiene che ciò che conta davvero è «l'osservanza dei comandamenti di Dio». In sintesi, potremmo dire che per un cristiano ciò che conta non è la propria provenienza etnica o religiosa, ma il rinnovamento personale; tale rinnovamento spinge l'individuo all'osservanza della legge di Dio. Un po' come a chiudere il cerchio, lo stesso Paolo scrive, più o meno nello stesso periodo, che «l'amore è [...] l'adempimento della legge» (Ro 13:10).

Un altro testo strettamente collegato a Ga 6:15 è il seguente: «Se dunque uno è in Cristo, egli è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate: ecco, sono diventate nuove» (2 Co 5:17). Queste parole attestano in modo ancora più esplicito che la relazione con Cristo è determinante per vivere il rinnovamento della fede di cui abbiamo parlato fino ad ora: il testo non ci parla né di battesimo né di circoncisione né di qualsiasi altro rituale particolare; solo la relazione tra il credente e il Cristo porta con sé tale forza rinnovatrice.

Da questo breve confronto, infine, possiamo trarre due conclusioni: Paolo non rifiuta la legge di Dio, anzi la tiene in alta considerazione parlandone come segno di un vero rinnovamento e di una fede sincera; Paolo conferma l'unicità del ruolo di Cristo nel piano di redenzione e di salvezza per l'umanità.

2.2.5.2 «...né schiavo né libero...»

La seconda barriera che l'autore si propone di superare è di tipo sociale e riguarda in modo generale i diversi ruoli che era possibile ritrovare all'interno delle comunità

dell'epoca. Con la seconda coppia di opposti, l'apostolo Paolo descrive un fenomeno particolare che divideva l'umanità dell'epoca in due: da un lato gli schiavi, dall'altro gli uomini liberi.

La schiavitù era una prassi ampiamente diffusa sin dall'antichità ed era un fenomeno abbastanza presente anche durante il I secolo, sia tra i giudei che tra il resto della popolazione dell'Impero. Il modo in cui gli schiavi venivano trattati dai propri padroni variava molto a seconda della famiglia in cui ci si ritrovava a servire: alcune famiglie riconoscevano agli schiavi la dignità propria di ogni essere umano e di conseguenza curavano anche la relazione con i propri schiavi; altre famiglie, invece, nella normale amministrazione della casa, consideravano i propri schiavi come delle proprietà, alla stregua di qualsiasi oggetto o attrezzo di lavoro¹⁵².

In ogni caso, la condizione dello schiavo non era permanente. Chi viveva nella condizione di schiavitù aspirava all'ottenimento della libertà, la quale poteva essere concessa in vari modi sia secondo le usanze giudaiche, sia secondo le norme e le tradizioni greco-romane.

In ambito giudaico, lo stato di schiavitù poteva interrompersi in occasione del giubileo, che fungeva come una sorte di anno sabatico alla fine delle «sette settimane di anni» (Le 25:8, 39-43); c'era comunque la possibilità per lo schiavo di pagare in denaro il tempo rimanente per la fine del suo periodo di schiavitù, riscattandosi così da sé, dietro pagamento; ancora, lo schiavo era considerato libero alla morte del padrone o, ovviamente, poteva essere liberato dal padrone stesso. Inoltre, se lo schiavo, pur essendo straniero, si fosse convertito al giudaismo, avrebbe automaticamente ottenuto la libertà¹⁵³.

Nel mondo greco-romano, invece, solamente il padrone decideva quando affrancare i gli schiavi. Sembrerebbe, però, che la liberazione di alcuni dei propri schiavi, durante determinate occasioni, fosse una prassi affermata: tradizionalmente, un padrone anziano, ormai vicino alla morte, affrancava alcuni dei suoi servitori; questo poteva accadere anche durante celebrazioni e feste familiari. In alcuni casi, gli schiavi affrancati decidevano di restare in relazione con la famiglia alla quale erano appartenuti, instaurando con la stessa non più un rapporto servo-padrone, ma un vero e proprio rapporto di lavoro. Una curiosità interessante relativa agli abitanti dell'Impero romano e alla condizione privilegiata di cittadino romano è la seguente: se gli schiavi venivano affrancati da dei cittadini romani,

¹⁵² J.S. Jeffers, *op. cit.*, p. 316. Vedi anche J. Lémonon, H. Cousin, *et al.*, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, trad. it., *Il mondo dove visse Gesù*, 6 voll., Bologna, Studio Domenicano, 2005, vol. II, pp. 91-93.

¹⁵³ *Idem*, pp. 108, 109.

avevano la possibilità di acquisire, a loro volta, tale *status*; tuttavia alcuni padroni non volevano concedere, insieme alla libertà, lo *status* di cittadino, pertanto si venne a formare una classe di schiavi affrancati ma senza cittadinanza romana: i liberti¹⁵⁴.

Nel trattare questa seconda diade, Paolo menziona per primi gli schiavi, quasi a mettere in evidenza il rifiuto di tale condizione all'interno delle comunità cristiane: per l'apostolo è impossibile pensare che, in Cristo, delle sorelle e dei fratelli debbano ritrovarsi a vivere in uno stato così avvilito e umiliante per ogni persona¹⁵⁵. Tuttavia, all'interno dello scritto paolino, non dobbiamo leggere un archetipo della lotta di classe marxista, che contrappone, in modo violento, gli schiavi ai padroni; la distinzione evidenziata dall'apostolo Paolo è quella tra schiavi e *liberi*, non tra servi e *padroni*¹⁵⁶. Potrebbe sembrare un dettaglio di poco conto, ma è utile sottolinearlo; del resto, vi sono altri testi in cui Paolo tratta il tema dei rapporti tra gli schiavi e i propri padroni (Ef 6:5-9; Cl 3:22-25; Filemone), ma non è questo il caso¹⁵⁷.

Sosteniamo, dunque, che il nuovo modello di organizzazione sociale, predicato da Paolo in Ga 3, non prevede la divisione in schiavi e uomini liberi; riteniamo, altresì, che l'apostolo si opponga all'idea che una persona possa dipendere totalmente da un suo pari¹⁵⁸. L'apostolo Paolo propone un'ideale di uguaglianza e unità da vivere, innanzi tutto, all'interno delle comunità cristiane, e che possa fungere da testimonianza per la società circostante. Tuttavia Paolo non è un semplice sognatore e ha un'idea abbastanza chiara del contesto storico-sociale in cui vive e predica; per tale ragione, ad esempio, lo stesso Paolo si ritrova a esortare Filemone a riaccogliere Onesimo in casa sua e non ad affrancarlo¹⁵⁹.

Inoltre, il superamento ideale della schiavitù in Ga 3:28 non riguarda solamente una dimensione sociale, ma Paolo parla del fenomeno della schiavitù anche per veicolare un profondo messaggio teologico. La figura del δούλος (*doulos* – schiavo, servo) viene utilizzata in Paolo per parlare di coloro che «erano sotto la legge» (Ga 4:5); una volta riscattati dall'opera salvifica di Gesù Cristo, quindi, i credenti non sono più considerati servi, ma figli (Ga 4:7, cfr. Gv 15:15). Tuttavia questo cambiamento non porta a un annullamento della legge mosaica, ma guida verso una più profonda e sincera osservanza della stessa; continuando a utilizzare le metafore paoline del servo e del figlio, è utile sottolineare che il

¹⁵⁴ *Idem*, pp. 97, 98.

¹⁵⁵ A. Vanhoye, *op. cit.*, p. 104.

¹⁵⁶ A. Pitta, *op. cit.*, p. 228.

¹⁵⁷ C.B. Cousar, *op. cit.*, p. 112.

¹⁵⁸ R.B. Hays, *art. cit.*, p. 272.

¹⁵⁹ A. Pitta, *op. cit.*, pp. 228, 229.

servo, nella maggior parte dei casi, agisce solo perché ha ricevuto un ordine, mentre l'agire di un figlio non è mosso solamente da una richiesta ma anche dalla relazione che lega quest'ultimo alla figura genitoriale. In questo senso «non c'è schiavo», cioè che dopo la rivelazione di Gesù Cristo, chi crede in Lui è chiamato non semplicemente a osservare i comandamenti di Dio, ma, ancor di più, a interiorizzarli e a viverli; in un certo senso si tratta di un passaggio da un'eteronomia a un'autonomia della morale cristiana¹⁶⁰.

Sembra essere piuttosto semplice, dunque, comprendere le intenzioni di Paolo quando scrive «non c'è schiavo»; ma cosa potrebbe significare il superamento paolino anche della condizione di libero? Ricordiamoci che la formula completa della diade è «non c'è né schiavo né libero». Da ciò comprendiamo che Paolo non si ferma a una questione di relazioni all'interno delle comunità (o della società), ma mira a un livello più profondo, provando a descrivere la condizione della persona che ha accettato Cristo; questo concetto può essere spiegato ulteriormente a partire da 1 Co 7:22, dove Paolo scrive che «colui che è stato chiamato nel Signore, da schiavo, è un affrancato del Signore; ugualmente colui che è stato chiamato mentre era libero, è schiavo di Cristo»¹⁶¹. Chi accetta Cristo, quindi, viene liberato e allo stesso tempo si assoggetta volontariamente al proprio Salvatore.

Tra i cristiani, nessuno può più considerarsi libero in modo assoluto, in quanto, coscienti di ciò che Gesù ha fatto per il genere umano, non si può far altro che scegliere di seguirlo in modo pratico e attivo (cfr. 2 Co 5:14). Allo stesso modo, la trasformazione e il rinnovamento, portati dal Vangelo nella vita dei credenti, spingono a vedere il prossimo come un proprio pari.

In una visione etico-escatologica del «già qui e non ancora», quindi, Paolo esorta ad applicare in modo reale questi principi di uguaglianza, ovviamente non tramite rivolte violente ma grazie all'istaurazione di relazioni sane tra tutti i membri della comunità, proprio in virtù della fede condivisa¹⁶².

Nella distinzione paolina tra schiavo e libero è possibile vedere anche un'interessante immagine dal significato teologico che descrive due diversi tipi di fedi: la fede di coloro che si basano solo sulla legge e quella di coloro che, invece, basano la loro relazione con Dio sulla grazia salvifica di Cristo¹⁶³; lo stesso Paolo in altri passi parlerà proprio di schiavitù

¹⁶⁰ I concetti di eteronomia e autonomia della morale non sono propri della riflessione paolina, ma sono stati formulati dal filosofo I. Kant, che ne parla in *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, trad. it., *Critica della ragion pratica*, (Classici della filosofia moderna, IX), Bari, Laterza, 1955, I § 8.

¹⁶¹ A. Vanhoye, *op. cit.*, p. 104.

¹⁶² R.B. Hays, *art. cit.*, p. 272.

¹⁶³ M.C. de Boer, *op. cit.*, p. 245.

della legge (Ga 4:2-9; 5:1) e di una libertà che ci asservisce a Cristo (Ga 2:4; 5:13; 2 Co 5:14; Ro 6:22).

2.2.5.3 «...maschio e femmina...»

L'ultima coppia oppositiva presentata da Paolo si riferisce a quella che è forse la distinzione più comune e trasversale tra le varie culture e attraverso i diversi secoli: la differenza di genere tra maschio e femmina. Prima di cercare di capire quali fossero le intenzioni di Paolo nel proporre il superamento di tale distinzione, riteniamo opportuno presentare qualche informazione storica per capire quale fosse realmente il rapporto tra uomo e donna all'epoca in cui lo scritto è stato composto e quali fossero i loro ruoli all'interno della società a cui è stata rivolta la lettera ai Galati.

In linea generale, nel mondo greco-romano, si riteneva che la donna non avesse né potesse ottenere lo stesso «livello di efficienza intellettuale» dell'uomo. I ruoli all'interno della società erano ben distinti e chi osava superare certi schemi era considerato figlio di una società ormai decadente. La donna ideale, dunque, era quella che dedicava interamente la propria vita alla casa, alla famiglia, a dare una discendenza al marito mettendo alla luce ed educando i propri figli. Tuttavia, capitava che delle donne in ambito aristocratico si emancipassero dai modelli proposti, ma si trattava solo di casi sporadici; era addirittura più frequente, invece, che donne appartenenti a famiglie di ceto medio-basso collaborassero, alla pari con il marito, nella propria attività lavorativa¹⁶⁴: in un certo senso, potremmo dire che l'ideale veniva spesso scavalcato dalle necessità.

Per quanto riguarda il mondo religioso, le donne potevano partecipare ai culti ufficiali civili, ma non ricoprivano dei ruoli di spicco (fatta eccezione per alcune sacerdotesse); solamente in alcune sette, non eccessivamente diffuse, era possibile per una donna celebrare dei riti. L'universo religioso attraeva le donne dell'Impero, soprattutto dopo l'incontro della cultura greco-romana con quella orientale; dall'est, infatti, erano arrivati nuovi culti e nuove religioni che, tra le altre cose, proclamavano l'uguaglianza tra uomini e donne e attribuivano maggior importanza al genere femminile¹⁶⁵.

Negli ambienti cristiani, le donne ricoprivano spesso dei ruoli importanti anche se non sempre in modo evidente, e questo non è un elemento da trascurare considerando la cultura dell'epoca e il modello ideale di donna che abbiamo appena descritto.

¹⁶⁴ J.S. Jeffers, *op. cit.*, p. 350.

¹⁶⁵ *Idem*, pp. 352, 353.

Dalla lettura dei Vangeli possiamo vedere che anche al seguito di Gesù c'erano delle donne: delle donne si rivolgono a Gesù per ottenere miracoli e guarigioni (Mr 5:25-34 e paralleli); Giovanni, nel suo Vangelo, ci racconta di un incontro particolare con una donna samaritana, durante il quale, addirittura, Gesù rivela di essere il Cristo (Gv 4:1-26); in un'occasione Gesù è chiamato a sentenziare sulla vita di una donna «colta in adulterio» e, intervenendo a favore di lei, la salva (Gv 8:2-11); Marta e Maria, per gli insegnamenti che ci hanno lasciato e per il loro rapporto d'amicizia con Gesù, non possono non comparire in questo elenco (Lu 10:38-42; Gv 12:1-3); l'evangelista Marco scrive che tra coloro che assistono al supplizio di Gesù sulla croce «c'erano pure delle donne», e la presenza femminile sul Golgota viene confermata anche dagli altri Vangeli (Mr 15:40, 41 e paralleli, Gv 19:25); infine, in tutti e quattro i Vangeli ci sono delle donne che, recandosi al sepolcro, scoprono che Gesù è risorto (Mr 16:1-6 e paralleli, Gv 20:1).

Anche all'interno del ministero di Paolo è possibile trovare numerose figure femminili che si occupavano di supportare l'apostolo nel corso dei suoi viaggi e, spesso, di prendersi cura delle comunità che nascevano a seguito della predicazione paolina¹⁶⁶; ecco solo alcuni esempi di figure femminili che hanno avuto una certa rilevanza durante il ministero dell'apostolo Paolo:

- Lidia (At 16:13-15). Una donna Giudea della diaspora che entra in contatto con l'apostolo Paolo durante il suo "secondo viaggio missionario". L'autore di *Atti degli Apostoli* precisa che, nonostante si trovasse a Filippi (al nord dell'odierna Grecia), Lidia era originaria della città di Tiatira (nell'attuale Turchia). Il racconto lucano, inoltre, ci dice che Lidia si trovava, insieme a un gruppo di donne, sulla riva di un fiume in giorno di sabato per pregare; una volta lì, incontrato quel gruppo di donne, Paolo cominciò a predicare il Vangelo e riuscì a catturare la totale attenzione di Lidia, la quale decise di battezzarsi proprio in quell'occasione, diventando così la prima cristiana europea di cui ci parla la Bibbia. È interessante notare che, probabilmente, le donne si riunivano vicino al fiume perché all'interno della comunità giudaica presente a Filippi non si raggiungeva un numero di uomini sufficienti per fondare una sinagoga: Lidia, in quanto donna, non poteva fondare una sinagoga ma, entrata in contatto con il Vangelo e battezzandosi, diventò di fatto la fondatrice della prima comunità cristiana a Filippi e, di conseguenza, la prima in Europa¹⁶⁷.

¹⁶⁶ *Idem*, p. 354.

¹⁶⁷ B. Witherington, «Lydia (person)», in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 voll., New York (NY), Doubleday, 1992, vol. IV, pp. 422, 423.

- Febe (Ro 16:1, 2). Una cristiana proveniente da Cencrea, alla quale, probabilmente, Paolo affidò la consegna della lettera ai Romani. L'ultimo capitolo di *Romani*, infatti, si apre con la menzione di Febe e un invito rivolto ai destinatari dello scritto ad accoglierla calorosamente. Febe viene descritta con tre termini: sorella, diacono e colei che «presta assistenza»¹⁶⁸. Con il primo termine Paolo presenta Febe come una donna che ha abbracciato e condivide la fede cristiana. Con il termine «diacono» invece si descrive il ruolo che Febe svolgeva presso la comunità cristiana di Cencrea; è utile sottolineare che il termine compare nella sua forma maschile, nonostante Febe fosse una donna; infatti, il termine femminile «diaconessa» veniva spesso utilizzato per indicare un ruolo di responsabilità subordinato a una figura maschile e, quindi, non era adatto per descrivere il ministero che Febe svolgeva a Cencrea: per presentare Febe ai cristiani di Roma, Paolo utilizza un termine che altrove utilizza per parlare di alcuni suoi collaboratori o, addirittura, per descrivere il proprio ministero; ciò non fa altro che mettere in evidenza la grande importanza che aveva Febe per la comunità di Cencrea e per il cristianesimo delle origini. L'ultimo termine indica quella che forse è la caratteristica più peculiare di Febe: l'ospitalità. Paolo afferma che Febe ha «prestato assistenza» a lui come ad altri; è probabile, infatti, che Febe oltre a ricoprire un ruolo di spicco all'interno della comunità di Cencrea, avesse anche messo a disposizione la propria casa per offrire alla comunità un luogo in cui riunirsi, in una sorta di chiesa domestica: questo era ciò che faceva una *προστάτις* (*prostatis* – protettrice, patrona, soccorritrice)¹⁶⁹.
- Prisca (At 18:2, 18, 24; Ro 16:3; 1 Co 16:19; 1 Ti 4:19). Prisca (Priscilla in *Atti degli Apostoli*) è conosciuta per la grande attività missionaria svolta insieme al marito Aquila, un giudeo della diaspora. Sappiamo che i due conobbero il Vangelo mentre vivevano a Roma ma, nel 49 d.C., per via di alcuni subbugli, l'imperatore Claudio espulse tutti i giudei dalla capitale dell'Impero, tra i quali anche Aquila e Priscilla. La coppia missionaria si trasferì a Corinto dove incontrò per la prima volta l'apostolo Paolo, che venne ospitato in casa loro e aiutò i coniugi collaborando nella loro attività lavorativa («erano fabbricanti di tende», At 18:3): i tre, oltre a condividere il mestiere, condividevano la passione per la predicazione del Vangelo. Priscilla e Aquila, dopo

¹⁶⁸ Il termine *προστάτις* (*prostatis* – protettrice, patrona, soccorritrice), nelle versioni italiane non viene tradotto con un sostantivo, ma grazie all'uso di alcuni verbi i traduttori descrivono ciò che Febe faceva e che le fece guadagnare il titolo di *prostatis*.

¹⁶⁹ F.M. Gillman, «Phoebe (person)», in D.N. Freedman. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 voll., New York (NY), Doubleday, 1992, vol. V, pp. 348, 349.

Corinto, si trasferirono nella città di Efeso, dove ebbero modo di ospitare una chiesa domestica; dopo qualche anno furono in grado di fare ritorno a Roma (per questa ragione Paolo li menziona nella sezione dedicata ai saluti della lettera ai Romani) dove, oltre ad aiutare l’apostolo Paolo nel suo ministero, misero nuovamente a disposizione la propria casa per ospitare una comunità cristiana. Da notare che la maggior parte delle volte che la coppia viene menzionata (negli scritti lucani quanto in quelli paolini) il nome di Prisca compare prima di quello di Aquila: questo particolare indica probabilmente che all’interno della coppia, la persona maggiormente impegnata nell’attività missionaria fosse proprio Priscilla¹⁷⁰.

Paolo, dunque, sceglie di menzionare la terza diade (maschio-femmina) nella versione della formula contenuta in *Galati*, allo scopo di precisare che, anche quella tra maschi e femmine, è una distinzione che in Cristo non ha lo stesso valore che invece la società gli attribuisce, e l’esperienza delle sue collaboratrici lo dimostra.

Quest’ultima diade è molto particolare. Innanzitutto, abbiamo già notato che, nei testi in cui l’apostolo menziona queste diadi, la coppia “maschio-femmina” non compare; la ritroviamo solamente nella lettera ai Galati.

Inoltre, ad una prima lettura del testo greco, notiamo una differenza molto importante tra la terza diade e le due precedenti: la formula «οὐκ ἔνι – οὐδὲ» (*ouk éni – oude*), tradotta in italiano dalla Nuova Riveduta con la doppia negazione «non c’è né – né», viene interrotta con l’uso di un’altra congiunzione: «καὶ» (*kai – e*)¹⁷¹. La migliore traduzione di questo preciso passaggio, dunque, non è quella che ci viene offerta dalla Riveduta o dalla Diodati (sia le vecchie versioni che le nuove), ma quella che troviamo nella traduzione del Nuovo Testamento all’interno della Bibbia della Riforma¹⁷²: «Non c’è neppure maschio e femmina» (Ga 3:28, Bibbia della Riforma).

In questo caso, non ci sentiamo di condividere il pensiero di Vanhoye, il quale afferma che la terza coppia oppositiva di Paolo «va direttamente contro il testo della Genesi sulla creazione»¹⁷³; sembrerebbe invece che l’apostolo Paolo, nel parlare della distinzione tra maschio e femmina, faccia proprio riferimento al racconto della creazione, riportando la stessa espressione che compare nella versione dei LXX: «li credò *maschio e femmina* [ἄρσεν

¹⁷⁰ P. Lampe, «Prisca (person)», in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 voll., New York (NY), Doubleday, 1992, vol. V, pp. 467, 468.

¹⁷¹ A. Pitta, *op. cit.*, p. 229.

¹⁷² «Il Nuovo Testamento», in *Bibbia della Riforma*, Società Biblica Britannica & Forestiera – Società biblica in Italia, Roma, 2017.

¹⁷³ A. Vanhoye, *op. cit.*, p. 105.

καὶ θῆλυ]» (Ge 1:27). In questo modo, Paolo mette in parallelo la vecchia creazione (descritta in Genesi 1-2) con la nuova creazione, la rinascita in Cristo (cfr. Ga 6:15)¹⁷⁴.

Abbiamo già notato che Paolo omette questa terza diade in 1 Corinzi 12:13, pur alludendo alla stessa formula; probabilmente lo fa per via dei vari problemi e delle controversie che vi erano a Corinto in relazione a tematiche quali la condotta sessuale e il matrimonio¹⁷⁵.

Quanto espresso da Paolo, però, non indica una cessazione della sessualità a favore di una vita asessuata, infatti così come gli uomini circoncisi e quelli incirconcisi rimanevano fisicamente tali, chiunque entrava a far parte delle comunità cristiane non smetteva di essere maschio o femmina in un senso fisiologico e anatomico. L'apostolo Paolo, proponendo di andare oltre le distinzioni tra maschi e femmine, intende spiegare che tali distinzioni non costituiscono più il marchio identificativo dell'individuo¹⁷⁶, maschi e femmine, dunque, sono chiamati anch'essi a vivere un «rapporto riconciliato e rinnovato»¹⁷⁷. Ciò che identifica il cristiano non è l'essere maschio o femmina, non è l'essere schiavo o libero né tantomeno l'essere di una nazionalità o di un'altra: ciò che identifica il cristiano è la fede in Cristo, la quale è testimoniata attraverso il battesimo e comporta un forte senso di appartenenza.

2.2.6 Uno in Cristo

Dall'inclusione tra i vv. 26a e 28b, possiamo notare che la fede in Cristo costituisce quell'elemento capace di portare i «tutti» a essere «uno». I vv. 26-28 propongono una descrizione in *crescendo* della relazione fedele-Cristo: il v. 26 parla di coloro che hanno fede «in Cristo»; il v. 27 fa riferimento esplicito al battesimo «in Cristo», il segno di una scelta, che porta il credente a essere, in un certo senso, pervaso dalla presenza di Cristo; il v. 28 si chiude affermando che la totalità dei credenti viene unita «in Cristo». Lo stesso versetto, quindi, mette in evidenza il forte senso di appartenenza che permette al credente di andare oltre le diverse barriere trattate in precedenza e di considerare se stesso, la sorella o il fratello che gli sta accanto sullo stesso piano, a prescindere dalla nazionalità, dallo *status* sociale o dal genere¹⁷⁸. Non si tratta di una semplice equità sociale stabilita da Paolo, ma di un'unione creata proprio in Cristo¹⁷⁹: la figura del Messia costituisce il perno centrale per l'unione di

¹⁷⁴ J.L. Martyn, *op. cit.*, pp. 376, 377.

¹⁷⁵ R.B. Hays, *art. cit.*, p. 273.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ S. Segoloni Ruta, *art. cit.*, p. 5.

¹⁷⁸ K. Witt, «Between Text and Sermon: Galatians 3:23–29», in *Interpretation*, n. 71 (4), 2017, (pp. 428-430), p. 429.

¹⁷⁹ J.L. Martyn, *op. cit.*, p. 377.

tutti i cristiani¹⁸⁰. Ripetiamo per una maggiore chiarezza: il messaggio paolino non mira a un annullamento assoluto delle differenze, ma ridimensiona l'importanza di ogni forma di distinzione, dichiarando che queste non hanno più la possibilità di creare ostacoli e barriere nelle relazioni tra i credenti¹⁸¹; insieme a C. Cousar, possiamo affermare:

«l'unità da lui [Paolo] proclamata non è quella che – in prima istanza – vede svanire le differenze etniche, sociali e sessuali; piuttosto, è quella nella quale le barriere, l'ostilità, il nazionalismo esasperato e fanatico, il senso di superiorità e il senso di inferiorità fra le rispettive categorie vengono abbattuti. L'essere in Cristo non elimina le distinzioni fra giudei o greci, maschio o femmina, schiavo o libero, bensì le rende irrilevanti davanti a Dio»¹⁸².

Infine, dopo un elenco composto da negazioni, ecco che finalmente arriva, al v. 28b, la prima affermazione, il cui tema è proprio l'unità in Cristo; le divisioni del passato vengono rifiutate, a favore dell'appartenenza a Cristo, nel quale tutte quelle distinzioni perdono il proprio valore, aprendo la strada all'unità¹⁸³. L'apostolo Paolo presenta Gesù Cristo come colui che va oltre tutto ciò che, innalzando dei muri tra gli individui, divide l'umanità per categorie e allontana le persone le une dalle altre¹⁸⁴.

2.2.7 Sillogismo conclusivo

L'apostolo chiude la sua argomentazione in modo magistrale. Il testo di Ga 3:29 conclude tutta una sezione cominciata già in Ga 3:6. In questo versetto conclusivo vengono ripresi alcuni termini chiave un po' da tutto il capitolo: ritornano i temi della promessa (Ga 3:2, 5, 14)¹⁸⁵ e della progenie di Abraamo (Ga 3:16). In modo particolare, la conclusione di Paolo si ricollega molto ai vv. 15-18, all'interno dei quali l'autore aveva già identificato, in Cristo, l'unica progenie di Abraamo; tale affermazione, però, costituisce solamente la prima parte di un'argomentazione ben più complessa. L'autore porta i suoi lettori a rileggere quanto affermato al v. 16 alla luce di ciò che è stato spiegato nei vv. 27, 28: è vero che la

¹⁸⁰ Questo concetto forse si può comprendere meglio leggendo quando Paolo scrive in 1 Co 12:13-27 alla comunità di Corinto. La metafora del corpo, che è unico ma allo stesso tempo composta da tante membra, rende bene l'idea di ciò che è, ed era all'epoca, il mondo cristiano: un'unica comunità che al suo interno comprende una vasta varietà.

¹⁸¹ G.R. Knight, *op. cit.*, 101.

¹⁸² C. Cousar, *op. cit.*, p. 111.

¹⁸³ A. Vanhoye, *op. cit.*, pp. 106, 107.

¹⁸⁴ A. Péry, *op. cit.*, p. 51.

¹⁸⁵ S.K. Williams, *op. cit.*, p. 107.

progenie di Abraamo è una ed è Cristo, ma tramite il battesimo, i credenti galati sono diventati uno *in e con* Cristo, pertanto, partecipano in modo equo alla promessa divina¹⁸⁶.

«La discendenza di Abraamo è allo stesso tempo unica e numerosissima. È unica perché è solo Cristo. È numerosissima perché tutti i credenti sono “di Cristo”, fanno parte di Cristo. E questa discendenza innumerevole rimane unica perché tutti i battezzati sono “uno solo in Cristo” (3,28)»¹⁸⁷

Già ai vv. 14-22 l’apostolo Paolo utilizza il termine «promessa» facendo riferimento all’alleanza veterotestamentaria, che per i galati indica da un lato lo *status* immediato che permette loro di entrare a far parte del popolo di Dio, dall’altro l’espressione divina relativa alla discesa dello Spirito¹⁸⁸. I credenti della Galazia, quindi, possono considerarsi eredi della promessa se sono discendenti d’Abraamo, e possono considerarsi discendenti d’Abraamo in virtù del proprio essere in Cristo. Tale considerazione viene ampliata con la riflessione che lo stesso Paolo offre, a pochi versetti di distanza, in Ga 4:7. Il cristiano ha accesso alla promessa in quanto erede, e si può considerare erede in quanto dichiarato «figlio di Dio». Il testo dice che si è eredi «per grazia di Dio», una grazia che è stata dimostrata in Gesù. Così, essendo figli per grazia divina e discendenza d’Abraamo solo se si sceglie di appartenere a Cristo, notiamo che la ragione che permette al credente di partecipare alla promessa è in realtà una sola: Gesù Cristo (cfr. Ga 3:16, 29; 4:7)¹⁸⁹.

Dall’enfasi che l’apostolo Paolo pone nel trattare il tema del «seme di Abraamo», si comprende che, molto probabilmente, l’interrogativo principale posto dagli agitatori delle comunità galate era proprio relativo a chi fossero i «veri discendenti di Abraamo»¹⁹⁰. Ecco, quindi, la risposta che Paolo espone ai propri avversari giudaizzanti. Se questi richiedevano a tutti i cristiani di entrar a far parte del patto, l’apostolo Paolo, in *Galati* 3 scrive che tutti i cristiani ereditano la promessa e, per la fede, sono considerati già figli d’Abraamo. La potenza della fede va ben oltre il significato di un segno fisico come quello che poteva essere la circoncisione¹⁹¹. Solamente in un modo ci si poteva considerare realmente «progenie di Abraamo»: attraverso l’unione in Cristo, l’unico vero seme d’Abraamo¹⁹². Notiamo così che viene invertito il “senso di marcia” teologico: non si è figli

¹⁸⁶ R.B. Hays, *op. cit.*, p. 273.

¹⁸⁷ A. Vanhoye, *op. cit.*, p. 108.

¹⁸⁸ J.L. Martyn, *op. cit.*, p. 378.

¹⁸⁹ D. Hunn, *art. cit.*, p. 375.

¹⁹⁰ S.K. Williams, *op. cit.*, p. 107.

¹⁹¹ A. Vanhoye, *op. cit.*, p. 108.

¹⁹² S.K. Williams, *op. cit.*, p. 107.

di Dio attraverso l'appartenenza alla stirpe d'Abraamo, ma si è collegati al patriarca Abraamo attraverso la fede e l'unione *in e con* Cristo¹⁹³.

Come spesso capita, l'ultimo versetto di una pericope ha un duplice ruolo: da un lato tira le somme di quanto è stato detto in precedenza, sintetizzando le argomentazioni principali; dall'altro lancia nuovi spunti e nuove tematiche che verranno affrontate nei capitoli successivi. Così, il v. 29 da un lato espone le conclusioni di Paolo sul tema della «promessa» e dall'altro porta l'attenzione del lettore sul nuovo argomento che verrà trattato in Ga 4: il significato dell'«essere eredi»¹⁹⁴. Gesù Cristo è il Figlio di Dio, pertanto è erede del sovrano dell'universo; in quanto *uno in Cristo* – Paolo spiega – tutti i cristiani diventano eredi di tale gloria eterna¹⁹⁵.

¹⁹³ J.L. Martyn, *op. cit.*, p. 377.

¹⁹⁴ S.K. Williams, *op. cit.*, p. 107.

¹⁹⁵ F.D. Nichol, (ed.), *op. cit.*, p. 963.

Capitolo 3

Il Vangelo secondo Paolo in Ga 3:26-29

Dopo aver parlato del contesto in cui si colloca la lettera ai Galati e dopo aver letto e investigato la pericope di Ga 3:26-29, vogliamo coronare questo lavoro di studio e di ricerca riflettendo su quei temi teologici, tipici della predicazione paolina, che vengono messi in evidenza nella pericope in questione. È doveroso specificare che i versetti studiati non costituiscono il centro del messaggio paolino né tantomeno una sintesi di tutta la teologia paolina; tuttavia, abbiamo motivo di credere che la nostra pericope contenga diversi spunti di riflessione molto interessanti, validi per le comunità cristiane del I secolo e molto utili anche per le chiese dei nostri giorni¹⁹⁶.

Con il presente capitolo, dunque, ci proponiamo di estrapolare dal testo di Ga 3:26-29 i principali temi teologici trattati dall'apostolo e di analizzarli singolarmente. Come abbiamo già affermato nei capitoli precedenti, la lettera ai Galati è solo uno dei diversi scritti dell'apostolo Paolo, e inoltre la pericope analizzata nella nostra tesi costituisce la conclusione di una sezione più ampia, che comincia già con Ga 3:6. Pertanto, durante lo studio teologico della nostra pericope dovremo necessariamente fare riferimento ad altri versetti all'interno di Ga 3:6-29, ad altre sezioni della lettera ai Galati e ad altri testi tratti dall'epistolario paolino nella sua interezza.

3.1 LA FEDE NELLA PREDICAZIONE DI PAOLO

La *pistis* è un elemento molto importante all'interno della teologia paolina e gioca un ruolo molto importante anche all'interno della sezione in analisi. È grazie alla fede che i galati possono considerarsi figli d'Abraamo (Ga 3:7), e in virtù della fede gli stessi destinatari sono chiamati «figli di Dio» (Ga 3:26). Il dibattito più grande su questo tema riguarda proprio il soggetto cui è collegata la fede. Le ipotesi sono due: la fede del credente *in* Gesù Cristo e la fede *del* Cristo stesso, o meglio la fedeltà di Gesù al piano divino di salvezza il cui segno più grande è la «morte fedele di Gesù»¹⁹⁷. La costruzione ἐκ/διὰ πίστεως Χριστοῦ (*ek/dia pisteōs Christou*), presente in Ga 2:16 e in Ga 3:22 (vedi anche Ro 3:22, 26 e Fl 3:9) e tradotta comunemente con «fede in Cristo», lascerebbe in realtà spazio

¹⁹⁶ K. Witt, *art. cit.*, p. 428.

¹⁹⁷ J.L. Martyn, *op. cit.*, p. 259, vedi anche R.E. Brown, *op. cit.*, p. 639.

a entrambe le interpretazioni¹⁹⁸. In base a quanto detto, è possibile anche che Paolo parli di *pistis* intendendo talvolta la fedeltà di Gesù alla sua missione, altre volte la fede del singolo credente¹⁹⁹.

Tale dibattito viene alimentato anche dalla duplice interpretazione dell'ultima parte del testo di Abacuc 2:4 «... ma il giusto per la sua fede vivrà». Quest'espressione, per come compare all'interno del Testo Masoretico e nella LXX, può essere letta in due modi diversi:

- il Testo Masoretico riporta quanto segue «וְיִחַיֶּה הַיָּשָׁר בְּאֱמוּנָתוֹ» (*wəṣadîq be 'ēmūnātô Yihāyeh*), e la traduzione da noi utilizzata, «ma il giusto per la sua fede vivrà», è abbastanza affidabile;
- la LXX, invece, traduce il testo ebraico in questo modo: «ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται» (*o de dikaios ek pisteōs mou zēsetai*) offrendo una diversa sfumatura legata all'aggettivo possessivo: «... il giusto per la mia fede vivrà». In questo caso, il possessivo si riferisce al «Signore» che aveva cominciato a parlare al profeta qualche versetto prima.

Dopo secoli dalla redazione del testo di *Abacuc*, l'apostolo Paolo, riflettendo sul tema della salvezza per fede, cita proprio il testo di Ab 2:4. Ipotizzando che Paolo conoscesse sia il testo in lingua ebraica che la LXX, notiamo che, tra le due versioni, l'apostolo sceglie di non scegliere, omettendo l'aggettivo possessivo legato al termine *pistis*, e scrive «Ὁ [δὲ] δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται» (*o [de] dikaios ek pisteōs zēsetai*), tradotto nella Nuova Riveduta con «... il giusto per fede vivrà» (Ga 3:11; Ro 1:17). Tra il testo ebraico che sottolinea la dimensione antropologica e quello greco che, invece, si focalizza sulla dimensione divina, Paolo trova una sintesi più adatta al suo messaggio. Non scegliendo, l'apostolo Paolo accoglie entrambe le interpretazioni e le ripropone tramite la sua predicazione epistolare.

È ancora possibile che l'apostolo Paolo avesse a disposizione proprio un'altra versione delle scritture ebraiche che non proponeva l'aggettivo possessivo in quel versetto; in questo caso l'apostolo non avrebbe fatto nessuna scelta di senso, ma si sarebbe semplicemente limitato a citare Ab 2:4 testualmente, secondo la versione da lui utilizzata. Non indagheremo oltre su questo tema, poiché non è questo il tema del paragrafo, piuttosto, ciò che vogliamo evidenziare è il senso che l'apostolo Paolo, citando da una antica versione

¹⁹⁸ J.D.G. Dunn, «Faith, Faithfulness», in *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, 5 voll., Nashville, Abingdon Press, 2007, vol. II, pp. 407-423, p. 418.

¹⁹⁹ R.E. Brown, *op. cit.*, pp. 638, 639.

o proponendo una sua sintesi tra il testo masoretico e la LXX, vuole comunicare ai suoi lettori.

Scrivendo «... il giusto per fede vivrà», Paolo offre una visione sulla fede che vede come protagonisti sia Dio che il credente. Cristo ha già dimostrato la sua fede durante il suo ministero terreno; una fede alla quale l'essere umano è chiamato a rispondere con un atteggiamento di fiducia nei suoi confronti.

3.1.1 La fede in Ga 3:26-29

Consapevoli dunque del duplice senso che l'apostolo Paolo lega al tema della fede, la domanda sorge spontanea: a quale fede si riferisce Paolo all'interno della nostra pericope? La fede del credente o la fede di Cristo?

È interessante il modo in cui la nostra domanda viene in un certo senso superata da A. Pitta e da F. Mussner, secondo i quali, infatti, l'espressione «in Cristo», al v. 26, non va letta in relazione alla fede, ma in relazione alla dichiarazione paolina per la quale i galati sarebbero «figli di Dio». Secondo l'ipotesi sostenuta da questi autori, l'espressione «ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (*in Christō Iēsou* – in Cristo Gesù) indica la situazione in cui si trova il cristiano²⁰⁰, pertanto, una traduzione più adatta a tale interpretazione potrebbe essere la seguente: «quindi, in Cristo Gesù, voi siete tutti figli di Dio, per mezzo della fede»²⁰¹. Tale posizione è avvalorata dall'inclusione con il v. 28, dove ritroviamo la stessa espressione che indica, questa volta chiaramente, «quella “sfera”, in cui si realizza la figliolanza dei credenti»²⁰². Tuttavia, è sempre probabile che Paolo abbia utilizzato due volte la stessa costruzione per indicare due concetti diversi e allo stesso tempo legati tra loro; dopotutto, non sarebbe l'unica volta che Paolo indica, tramite la preposizione *en*, la figura di Gesù Cristo come oggetto della fede (vedi Cl 1:14; Ef 1:15; 1 Tm 3:13; 2 Tm 3:16)²⁰³. Inoltre, le due interpretazioni non si escludono a vicenda, ma potrebbero anche essere sintetizzate, come ci suggerisce A. Vanhoye, il quale scrive che «per mezzo della fede in Cristo i credenti sono figli di Dio in Cristo»²⁰⁴; si tratta di una formula ridondante che propone però una duplice lettura della figura di Cristo, sia come oggetto della fede sia come nuova condizione in cui il credente si trova.

²⁰⁰ A. Pitta, *op. cit.*, p. 222.

²⁰¹ Così come traduce, in lingua inglese, la versione New International Version: «So in Christ Jesus you are all children of God through faith» (Ga 3:26 NIV).

²⁰² F. Mussner, *op. cit.*, p. 406.

²⁰³ A. Pitta, *op. cit.*, p. 222.

²⁰⁴ A. Vanhoye, *op. cit.*, p. 98.

Tornando al quesito iniziale (quale fede?), crediamo che in Ga 3:26-29 l'apostolo Paolo stia parlando di una fede umana, la fede che il credente ripone in Gesù Cristo. In relazione a questo tema, ci troviamo in disaccordo con due autori che sono stati molto importanti per il nostro lavoro di ricerca, R.B. Hays e C.P. Cosaert, i quali sostengono che, nella pericope in analisi, Paolo stia facendo riferimento alla fede di Cristo, la fedeltà di un Gesù che è rimasto fedele alla sua missione fino al punto di dare se stesso sulla croce. Parlare della fede del credente, per Hays, non sarebbe altro che un ulteriore tentativo per affermare il ruolo dell'essere umano all'interno del piano della salvezza. In un certo senso, secondo quanto sostenuto da Hays, il semplice fatto di avere fede si trasformerebbe quasi in un'opera meritoria, che l'individuo compirebbe allo scopo di raggiungere la salvezza²⁰⁵, e dato che non c'è nulla che questi possa fare per meritarsi la salvezza, l'autore conclude che Ga 3:26 non può parlare d'altro che della fede di Gesù Cristo. Cosaert, ancora, scrive che i galati vengono definiti figli di Dio non in virtù di opere da loro compiute «ma solo grazie all'opera che Cristo ha già realizzato», in altre parole, «grazie alla sua fedeltà»²⁰⁶. Nelle loro interpretazioni, Hays e Cosaert sottolineano giustamente il ruolo fondamentale di Gesù Cristo in relazione alla salvezza dell'umanità, tuttavia queste argomentazioni non ci appaiono sufficienti per sostenere che in Ga 3:26 Paolo stia trattando il tema della fedeltà di Gesù.

Riteniamo, infatti, più opportuna l'interpretazione di R.N. Longenecker, secondo cui il testo di Ga 3:26 presenta Gesù Cristo come l'oggetto della fede e mette in risalto proprio la fede personale del credente. Tale fede, però, non è da intendere come un atto meritorio, piuttosto come una risposta umana di fiducia e impegno nell'assoluta assenza di azioni meritorie²⁰⁷.

In risposta alle preoccupazioni e alle argomentazioni di Hays, non riteniamo che la fede del credente sia qualcosa che lo possa portare alla salvezza: quest'ultima è offerta solo e soltanto da Gesù Cristo. Tuttavia la fede per ogni credente continua ad avere un ruolo di grande importanza. La fede, infatti, implica proprio l'accettazione del fatto che non c'è nulla che l'individuo possa fare allo scopo di conquistare o acquistare la salvezza. Per questo si arriva alla fede, a una totale fiducia in un Dio d'amore che, come ha promesso, ci ha salvati. Il credente è consapevole che, di fronte al peccato che ha invaso questo mondo, non c'è niente che lui, da solo, possa fare; pertanto, lascia il controllo della propria vita al Signore.

²⁰⁵ R.B. Hays, *art. cit.*, pp. 275, 276.

²⁰⁶ C.P. Cosaert, *op. cit.*, p. 96.

²⁰⁷ R.N. Longenecker, *op. cit.*, p. 152.

Più che un *atto*, dunque, la fede è per noi un *atteggiamento* di fiducia totale nei confronti di Cristo e di Dio.

Sosteniamo infine che, sebbene non sia l'unico significato che l'apostolo Paolo attribuisce alla relazione «fede – Cristo», i versetti di Ga 3:26-29 parlano proprio della fede del credente in Cristo²⁰⁸.

Principalmente, sono due le ragioni che ci spingono ad abbracciare questa posizione:

- Leggendo i versetti in questione all'interno del loro contesto, ritroviamo il termine *pistis* già in Ga 3:6-9, dove l'autore descrive Abraamo come modello di fede, una sorta di paradigma per ogni credente. L'apostolo Paolo presenta la fede di Abraamo come esempio affinché anche i cristiani della Galazia possano credere allo stesso modo del patriarca d'Israele. Già all'interno di questa pericope, dunque, l'autore si concentra sulla fede del credente, una fede umana²⁰⁹.
- Inoltre, concentrandoci proprio sulla nostra pericope (Ga 3:26-29), vediamo che l'apostolo Paolo fa riferimento a due elementi che ci rimandano alla fede del credente: il battesimo (v. 27) e l'appartenenza a Cristo (l'uso del genitivo al v. 29). L'esperienza del battesimo, infatti, è proprio il segno tramite il quale il credente manifesta la propria fede; inoltre, al v. 29, Paolo parla dei cristiani galati come di un gruppo che *appartiene* a Cristo. Notiamo, dunque, che l'attenzione è rivolta tutta ai credenti e a come la loro fede abbia trasformato le loro vite.

3.2 IL CRISTO PREDICATO DA PAOLO

Quello della fede, però, non è il tema principale della pericope. Al centro della predicazione paolina, infatti, si colloca giustamente la figura del Cristo²¹⁰; la vita, la morte e la resurrezione di Gesù costituiscono quegli elementi che hanno rivoluzionato la vita dell'apostolo Paolo e sui quali lo stesso apostolo incentra il suo messaggio.

La centralità della figura di Gesù Cristo appare in modo evidente anche all'interno della pericope di Ga 3:26-29. In quattro versetti, il termine *Χριστός* (*Christos* – Cristo) appare ben cinque volte (vv. 26b, 27a, 27b, 28b, 29a), seppur declinato in diversi modi²¹¹. Solamente due volte il titolo “Cristo” viene accompagnato dal nome proprio di Gesù (vv. 26, 28b); sembrerebbe infatti che, in questo testo, il termine *Christos* venga utilizzato anche

²⁰⁸ J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Edimburg, T&T Clark, 1998, trad. it. *La teologia dell'apostolo Paolo*, (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 5), Brescia, Paideia, 1999, p. 383.

²⁰⁹ J.D.G. Dunn, *art. cit.*, p. 418.

²¹⁰ J.D.G. Dunn, *op. cit.*, p. 693.

²¹¹ C. Cousar, *op. cit.*, pp. 109, 110.

come nome proprio. In fondo, da una prospettiva cristiana, dire Gesù o dire Cristo è la stessa cosa; dopotutto, non c'è altro Messia oltre Gesù. Paolo conserva anche il valore di titolo per il termine in questione, attribuendolo a Gesù sia in relazione al suo ministero precedente al Golgota, sia rispetto all'episodio della sua morte, proprio a specificare che su quella croce non è morto uno dei tanti prigionieri dell'Impero romano, ma Gesù, il Cristo, il Figlio di Dio (Ro 15:3, 7; 1 Co 1:17-25)²¹².

I temi trattati precedentemente all'interno del capitolo di Ga 3 (il ruolo della legge, la promessa, la progenie di Abraamo) sono fondamentali per comprendere come l'apostolo Paolo, nel comporre questa pericope conclusiva, stabilisca le basi per un cambiamento radicale nella vita del credente: una rivoluzione che parte da una vita «Torah-centrica» e si muove verso una vita «Cristocentrica»²¹³.

Abbiamo ritenuto doveroso, dunque, dedicare il presente paragrafo proprio ai diversi significati che in Paolo si collegano alla figura di Gesù Cristo.

3.2.1 Oggetto della fede (v. 26b)

Come abbiamo già anticipato, Ga 3:26 menziona Cristo come l'oggetto della fede: Gesù Cristo è la persona nella quale il credente ripone la propria fiducia. Tale atto di fiducia nasce in risposta a ciò che il Cristo rappresenta nelle vite dei credenti e a ciò che ha fatto durante il suo ministero terreno. In Paolo, infatti, è chiaro che la morte e la risurrezione di Gesù costituiscono l'«espressione definitiva della giustizia di Dio» e allo stesso tempo del suo amore: l'esperienza della morte e della risurrezione di Gesù non può essere spiegata in termini umani, ma può essere compresa da ogni essere umano solamente accettandola, credendo in ciò che Cristo ha fatto per l'umanità intera. In altri termini avendo fede in Gesù Cristo²¹⁴ (vedi 3.1.1).

3.2.2 Una nuova realtà (v. 27a, 28b)

L'apostolo Paolo utilizza una terminologia cristologica anche per parlare del Messia come di una nuova realtà in cui il credente vive. La formula neotestamentaria «in Cristo» compare anche in altri testi (cfr. Ga 1:22; Ro 8:1; 1 Co 4:15; Ef 2:13; Fl 3:14; 2 Ti 3:12) e indicherebbe l'appartenenza a una «realtà d'esperienza» tutta nuova²¹⁵, che incide sia sul

²¹² J.D.G. Dunn, *op. cit.*, pp. 211-213.

²¹³ R.N. Longenecker, *op. cit.*, p. 151.

²¹⁴ J.D.G. Dunn, *op. cit.*, p. 386.

²¹⁵ J. Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1994, trad. it. *Teologia del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 16), Brescia, Paideia, 2004, p. 94.

rapporto personale tra l'individuo e il suo Salvatore, sia sulla situazione universale dell'essere umano.

Sul rinnovamento del rapporto credente – Cristo, essere «in Cristo» significa vivere un'unione intima e personale che, tuttavia, non distrugge né minimizza la personalità del cristiano, tantomeno quella del Cristo stesso, ma le unisce nel più alto livello di comunione che si possa immaginare²¹⁶.

Per quanto riguarda, invece, la dimensione universale dell'umanità, dobbiamo considerare brevemente la situazione del genere umano a prescindere dalla presenza di Cristo: il *non – essere* in Cristo. L'umanità è tale in quanto partecipa all'umanità di Adamo, una situazione inevitabilmente corrotta dal peccato: tale realtà è insita nell'essere umano²¹⁷. In Gesù Cristo, cioè nell'ultimo Adamo (1 Co 15:45), l'umanità intera ha la possibilità di lasciarsi riscattare ed essere, in tal modo, parte di un'«umanità risorta». Ciò non avviene automaticamente, ma esige una scelta consapevole da parte di ogni singolo individuo²¹⁸. Questo nuovo tipo di umanità è ciò che Gesù è venuto a offrirci sulla Terra, e tutto ciò ha avuto un costo esorbitante.

3.2.3 Cristo: un modello di vita (v. 27b)

La relazione spirituale che si viene a creare tra il Cristo e il credente porta con sé degli effetti che riguardano tutti gli ambiti della vita di quest'ultimo²¹⁹. R.N. Longenecker, descrivendo la nuova dimensione costituita da Cristo, afferma che in Cristo Gesù ci viene presentato un nuovo modo di approcciarsi all'umanità che è fondato sull'unità, e un nuovo modello di relazione con il prossimo, legato allo *status* che Paolo attribuisce ai suoi lettori in Ga 3:26, cioè quello di «figli di Dio»²²⁰. Vediamo, dunque, che la relazione spirituale tra il credente e Dio (nella persona di Gesù) si traduce in cambiamenti anche di tipo etico-sociale.

Questo era, probabilmente, il senso che voleva trasmettere l'apostolo Paolo nello scrivere «...vi siete rivestiti di Cristo» (Ga 3:27b). Abbiamo già parlato nel capitolo precedente dell'immagine del vestito e di ciò che significava, specialmente all'epoca di Paolo. Essere cristiani implicava, e implica tutt'ora, una conversione sincera, totale ed evidente: l'essere

²¹⁶ R.N. Longenecker, *op. cit.*, p. 152, 154.

²¹⁷ Sottolineiamo che, parlando del peccato di Adamo, non ci riferiamo al «peccato originale», come a una macchia che, provocata da Adamo ed Eva, ricade su tutto il genere umano da una generazione all'altra. Piuttosto, intendiamo la situazione di corruzione che ha avuto origine a causa di quel primo peccato umano e che ha influenzato e influenza tutt'ora la storia dell'umanità intera.

²¹⁸ J.D.G. Dunn, *op. cit.*, pp. 328, 329.

²¹⁹ J. Gniska, *op. cit.*, p. 94.

²²⁰ R.N. Longenecker, *op. cit.*, p. 152.

cristiano, per il convertito, è un vero e proprio stile di vita, basato su quel modello che Gesù stesso è venuto a mostrare.

Certamente, il «rivestirsi di Cristo», ha uno stretto legame con l'esperienza del battesimo: non a caso il tema del battesimo e l'immagine del vestito sono collocati nello stesso versetto e compongono un'unica frase. Il battesimo ci introduce in una realtà rinnovata che è in Cristo; il credente fa propria tale realtà facendo della stessa il proprio stile di vita²²¹.

Si tratterebbe, in fondo, di quello stile di vita che, a circa cinquant'anni di distanza, Plinio il Giovane, governatore della Bitinia²²², descriveva in uno scambio epistolare con l'imperatore Traiano:

«...tutta la loro colpa ed il loro errore erano consistiti nell'abitudine di riunirsi in un giorno stabilito, prima dell'alba, e di cantare alternatamente un inno a Cristo come a un dio e di obbligarsi con giuramento non a perpetrare qualche delitto, ma a non commettere furti o brigantaggi o adulteri, a non mancare alla parola data, né a negare, se invitati, di effettuare un deposito. Compiuti questi riti, avevano l'abitudine di separarsi e di riunirsi ancora per prendere cibo, ma comune e innocente. Perfino da questa pratica avevano desistito, dopo il mio decreto, con il quale avevo vietato le associazioni, secondo i tuoi ordini»²²³.

In quell'occasione, il governatore, non avendo riscontrato nelle riunioni cristiane nessun reato, era indeciso sui provvedimenti da prendere nei confronti di queste persone. Se le azioni di questi nostri fratelli e sorelle vissuti quasi 2000 anni fa non avessero testimoniato in loro favore, il governatore non avrebbe avuto alcun ostacolo né alcun rimorso nel sentenziare la pena di morte per tutti i seguaci di Cristo che erano sotto la sua giurisdizione²²⁴.

²²¹ E. Ferguson, *Baptism in the Early Church*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2009, trad. it. *Il battesimo nella chiesa antica – I primi due secoli*, (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 62/1) Brescia, Paideia, 2014, p. 177.

²²² Regione non troppo lontana dalla Galazia.

²²³ Plinio il Giovane, *Epist. X, 96*, in R. Penna, *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, Bologna, EDB, 1991, p. 273.

²²⁴ Purtroppo, questa vicenda, che ci offre una meravigliosa testimonianza delle comunità cristiane dei primi anni del II secolo, non ha un lieto fine. Infatti, leggendo anche la risposta di Traiano (*Epist. X, 97*), scopriamo che i cristiani vennero forzati a rinnegare la propria fede, e coloro che si rifiutavano venivano condannati: nella risposta imperiale non vi sono dettagli sulla condanna, probabilmente ci si riferisce al supplizio già presentato dal governatore Plinio nella lettera precedente. Plinio il Giovane, *Epist. X, 97*, in *idem*, p. 274.

3.2.4 L'appartenenza del credente al Cristo (v. 29a)

Ci rimane da investigare ancora un ultimo significato legato al termine *Christos* presentato Ga 3:26-29: il concetto di *appartenenza* a Cristo. L'espressione al genitivo «di Cristo», più rara ma anch'essa ricca di significato, è strettamente collegata a quella «nuova realtà» già trattata in precedenza (vedi 3.2.2). Essere «in Cristo» significa anche esserne parte, o addirittura appartenergli. In *Galati*, il tema dell'appartenenza a Cristo viene poi ripreso sottolineando che «quelli che sono di Cristo hanno crocifisso la carne con le sue passioni e i suoi desideri» (Ga 5:24), ancora un'immagine cruda, che rimanda alla morte sulla croce, e che descrive in modo davvero suggestivo quello che è il cambiamento che idealmente vive colui che si converte a Cristo.

Tale appartenenza, resa evidente nel rito del battesimo (Ga 3:27)²²⁵, non può che fondarsi sugli eventi salvifici che hanno caratterizzato il ministero di Gesù Cristo. Come il Cristo è morto ed è risorto per portare a compimento la sua missione, il cristiano – colui che ha scelto di appartenere a Cristo – sperimenta una morte del proprio «Io» in favore di una rinascita spirituale (cfr. Ga 2:20)²²⁶.

3.3 TRATTI D'ECCLESIOLOGIA IN GA 3:26-29

Riteniamo che vi sia ancora un altro tema da trattare in relazione alla pericope di Ga 3:26-29; una tematica che ha a che fare con la cura della vita comunitaria all'interno di ambienti cristiani. Oltre la famiglia e il contesto sociale più prossimo, infatti, il primo luogo in cui i destinatari potevano mettere in pratica quanto predicato da Paolo era appunto la comunità di credenti, che si riuniva sulla base di un elemento in comune: la fede in Gesù.

Nel testo di *Galati*, Paolo utilizza la parola ἐκκλησία (*ekklēsia* – assemblea), debitamente declinata in base alla costruzione della frase, solamente tre volte: Ga 1:2, 13, 22. Molto probabilmente, il termine «chiesa» indica proprio una «concreta assemblea di battezzati [che si riunisce] in un luogo determinato», non la totalità dei cristiani²²⁷.

Tra i tre versetti in cui compare il termine *ekklēsia*, l'espressione ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ (*ekklēsian tou theou* – chiesa di Dio), riportata al v.13, è molto particolare. Paolo utilizza una formula che trova le sue origini nel mondo ebraico; יהוה? ליהוה? (*qəhal Yəhwāh* – assemblea del Signore) era, infatti, un'espressione utilizzata già nell'Antico Testamento per parlare del

²²⁵ E. Ferguson, *op. cit.*, p. 176.

²²⁶ J.D.G. Dunn, *op. cit.*, pp. 408-410.

²²⁷ J. Roloff, «ἐκκλησία, ας, ἡ», in H. Balz, e G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1990, trad. it., *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, coll. 1092-1106.

popolo dell'alleanza²²⁸. Notiamo, quindi, che Paolo fa uso di categorie utilizzate in passato solo in relazione al popolo d'Israele, per riferirsi però a un gruppo più ampio di persone, composto sia da giudei che da gentili; ancora una volta, dunque, l'apostolo sottolinea che il popolo di Dio non può essere contenuto da confini umani. Un pensiero che viene espresso in maniera straordinaria proprio nella pericope da noi scelta, in particolar modo in Ga 3:28.

Nonostante Ga 3 non parli in modo diretto di *ekklēsia*, al suo interno possiamo trovare degli interessanti suggerimenti sul «fare comunità». Dopo tutto, il motivo principale per il quale Paolo scrive ai galati riguarda proprio una frattura che si era venuta a creare all'interno delle comunità presenti nella regione della Galazia. Da questa pericope non scopriamo direttamente come la situazione sia stata affrontata dall'apostolo Paolo, tuttavia troviamo degli spunti e dei principi che possono aiutarci ancora oggi nella cura e nella guida delle nostre comunità.

3.3.1 Essere *uno*

L'unità dei cristiani sembra essere un'utopia, una realtà irraggiungibile, una situazione che, a quanto pare, rappresentava un'ambiziosa aspirazione anche per i primi cristiani. L'idea che nella chiesa i *tutti* siano *uno* non implica l'annullamento individuale a favore di un universalismo piatto, ma mira piuttosto a un'unità più forte e più importante, capace di andare oltre ogni genere di differenza e distinzione.

Tale unità dovrebbe essere un risultato dell'accettazione del Vangelo; la nascita delle comunità cristiane, infatti, non è dovuta a semplici ragioni di praticità organizzativa, ma è una «necessità teologica»: avendo accettato il Vangelo, si viene accolti nel corpo di Cristo che, scrive ancora Paolo, pur avendo molte membra, è uno soltanto (1 Co 12:12)²²⁹. Questo particolare movimento dalla pluralità dei *tutti* all'unità dell'*uno* (Ga 3:28b) potrebbe essere spiegato anche alla luce di Ga 3:16: l'erede della promessa – quell'unica prole della quale, sottolinea Paolo, si parla al singolare – sarebbe proprio la comunità che, in Cristo Gesù, è un'unica realtà. Tale interpretazione, d'altronde, è in linea con la conclusione paolina riportata in Ga 3:29, secondo la quale anche i cristiani galati, essendo tutti parte di Cristo, sono εἷς (*heis* – uno)²³⁰, e proprio perché parte di quest'*uno*, tutti sono eredi secondo la promessa fatta ad Abraamo.

²²⁸ A. Pitta, *op. cit.*, p. 93. F. Mussner, *op. cit.*, p. 149.

²²⁹ J. Gnilka, *op. cit.*, pp. 105, 109.

²³⁰ F. Mussner, *op. cit.*, p. 411.

In Ga 3:28, Paolo elenca in tre punti le principali differenze che, creando divisione all'interno della comunità, avrebbero potuto minacciare tale unità: come abbiamo già precisato, solo il primo dei tre punti è strettamente legato agli argomenti trattati in precedenza, ossia la partecipazione alle promesse divine anche da parte dei gentili convertiti alla fede cristiana²³¹; tuttavia, anche gli altri due punti toccano dei tasti molto sensibili e probabilmente, a differenza del primo punto, hanno una più evidente validità per le comunità di ogni epoca. In un certo senso, Paolo presenta ai galati il principio universale dell'unità, seguito dall'esempio pratico che riguarda la loro situazione più nello specifico e, infine, una serie di altri ambiti in cui è applicabile lo stesso principio. Di fronte a distinzioni di questo tipo, i cristiani di ogni epoca sono chiamati a guardare oltre, oltre i muri posti dall'umanità stessa, e vedere in Cristo un modello di universalità; come abbiamo già detto, uniti in Gesù Cristo, è possibile andare oltre ogni tipo di distinzione umana.

3.3.2 Il battesimo come segno di unione

Come si può, dunque, entrare a far parte di tale unità? Il testo di Ga 3:27, 28 presenta il battesimo come quell'atto pubblico, evidente, che manifesta la scelta del credente di seguire il modello offerto da Cristo ed essere finalmente «uno in Cristo» in quanto nuova realtà (vedi 3.2.2). Una volta accettata la *buona notizia* di Gesù, i credenti sono accolti dal Cristo, prendendo finalmente parte a quell'unità suprema. Specifichiamo, quindi, che questo paragrafo non tratta il tema dell'ingresso nella comunità da un punto di vista meramente amministrativo, piuttosto si pone l'obiettivo di spiegare il battesimo come quel rito tramite il quale il credente, spiritualmente e fisicamente, prende parte all'*heis* in Cristo, in modo tale da essere, insieme a Cristo, discendenza d'Abraamo e quindi eredi di tutto ciò che Dio ha in serbo per l'umanità.

È interessante, a tal proposito, notare la differenza tra il battesimo cristiano e la circoncisione: mentre quest'ultima costituiva un segno di separazione fra i giudei e il resto dell'umanità, il battesimo in Cristo mira e conduce ad unità di stampo universale²³². Nella sua universalità, infatti, il battesimo accoglie chiunque accetti Gesù e il suo Vangelo, a prescindere da sesso, condizione sociale, cittadinanza o altro.

Proprio in tal senso, noi cristiani dovremmo stare bene all'erta a non creare, a partire dal concetto di Chiesa, un ulteriore ostacolo che ci impedisca di sperimentare in modo più ampio quell'ideale di uguaglianza proposto da Paolo nella lettera ai Galati. Dopotutto, le diverse

²³¹ R.N. Longenecker, *op. cit.*, p. 157.

²³² C. Cousar, *op. cit.*, p. 111.

confessioni di fede o religioni non sono dei percorsi che ci conducono alla salvezza o ci permettono di ottenerla²³³; piuttosto possono essere degli strumenti per portare l'individuo a conoscenza di questo Dio che salva e, ancora, propongono dei modi – per certi versi differenti per altri molto simili – di vivere tale esperienza di salvezza.

La necessità del battesimo, inteso come immersione del corpo del credente nelle acque battesimali, mostra che la fede cristiana non si riferisce semplicemente a qualcosa di astratto o mistico ma riguarda anche la realtà fisica e tangibile del credente²³⁴. L'immersione ha sicuramente anche un significato teologico, forse meno evidente in *Galati*, ma che Paolo spiega nella sua lettera ai Romani; secondo la spiegazione paolina, nel battesimo, il credente viene sepolto insieme a Cristo, per dare inizio a una vita rinnovata (Ro 6:3-4)²³⁵; ancora una volta troviamo un richiamo all'esperienza di Gesù, il modello di ogni cristiano: come Gesù è morto, è stato sepolto e poi è risorto, così il battezzando si lascia *seppellire* dalle acque battesimali per poi vivere l'esperienza della rinascita.

3.3.3 Unità in Cristo, oltre i confini umani

Quanto descritto finora non è destinato a rimanere un pensiero astratto, solamente un bel ideale. Il cristiano ha il bisogno, e allo stesso tempo il dovere, di vivere in modo pratico e concreto i principi fondamentali della propria fede. Così, in questo caso, l'unità non riguarda solamente la relazione individuale con Cristo, ma anche, necessariamente, la relazione con il prossimo²³⁶. Per questo, sebbene la fede sia qualcosa di propriamente intimo e personale, l'aspetto comunitario è molto importante in ambito cristiano: chi si battezza in Cristo, scegliendo di essere *uno* con il proprio Salvatore, sceglie anche di essere *uno* con chi ha già lasciato entrare Gesù nella propria vita e con chi lo farà in futuro.

La pericope di Ga 3:26-29 esprime al meglio questo concetto tramite la descrizione di quell'abbattimento delle barriere umane in favore di una più forte unità spirituale, resa evidente soprattutto al v. 28. Un'unità profonda e sincera con il Cristo, colui che ci apre le porte alla vita eterna, non tiene conto se chi vi partecipa sia giudeo o greco, schiavo o libero, né tantomeno se questi sia maschio o femmina. Le differenze rimangono, e proprio tali differenze possono addirittura arricchire l'unità, rendendola sempre più unica e speciale; tuttavia, nonostante le differenze umane, agli occhi di Cristo siamo tutti uguali: tutti

²³³ L'abbiamo già affermato, ma non è mai troppo: solamente Dio salva.

²³⁴ A. Vanohye, *op. cit.*, p. 103. Vedi anche D. Hunn, *art. cit.*, pp. 373, 374.

²³⁵ E. Ferguson, *op. cit.*, p. 185.

²³⁶ C. Cousar, *op. cit.*, p. 112.

mancanti e bisognosi di redenzione. E Dio, in Gesù Cristo, offre proprio all'umanità intera quella redenzione di cui ha bisogno.

Per tale ragione, ogni cristiano è chiamato ad andare oltre le differenze umane e a vedere nel prossimo un fratello o una sorella che vive nella sua stessa condizione. Questa visione dell'umanità ci aiuterà sicuramente ad empatizzare con il nostro prossimo, prima di giudicarlo o evitarlo.

In conclusione, il Vangelo proclamato da Paolo è una buona notizia che supera ogni barriera, che va oltre ogni confine umano, è l'annuncio di una notizia che spinge a lasciarci indietro le differenze, a vedere nella diversità una grande opportunità piuttosto che un problema e, soprattutto, a curare le divisioni all'interno della comunità, secondo il ministero riconciliante di Dio²³⁷. Tutte quelle fazioni e quei gruppi che da sempre hanno diviso l'umanità, vengono superati nell'universalità di Gesù, il quale è diventato *Emmanuele* – Dio con noi – non solamente per *alcuni* di noi, ma per l'umanità intera.

Paolo, che si autodefinisce l'apostolo degli stranieri (Ro 11:13), ha ben compreso la portata universale di Gesù, per questo non predica un Cristo elitario ed esclusivo, bensì un Messia che, nonostante le difficoltà e le sofferenze provate durante il ministero terreno, è felice di offrire salvezza e vita eterna a ogni singola persona, a prescindere dalle varie categorizzazioni umane.

Tale movimento di apertura verso l'universale, in fondo, fu proposto proprio da Gesù stesso. I racconti biblici ci raccontano di questo Gesù che si fermava a parlare del Regno dei cieli con ogni tipo di persona; parlava con gli scribi e con i pubblicani, si rivelò a uomini di rilievo e a donne che non godevano di un'ottima reputazione, salvò miracolosamente la vita di ricchi, poveri, adulti, bambini, e infine morì e risuscitò per l'umanità intera. Il Salvatore non ha posto limiti né al dono della salvezza né al suo annuncio, perché dovrebbe farlo qualcun altro?

²³⁷ K. Witt, *art. cit.*, p. 430.

Conclusione

«Voi tutti siete *uno in Cristo Gesù*» (Ga 3:28). Ecco il principio che abbiamo cercato di evidenziare all'interno della nostra tesi. Come cristiani, dobbiamo sempre tenere bene in mente che la nostra appartenenza a Cristo va oltre la nazionalità o chissà quale altro elemento di divisione. Se siamo «uno in Cristo Gesù», siamo in un'unione di carattere universale. Non importa allora il colore della pelle, il proprio background, il proprio ceto sociale o il genere; ciò che realmente conta è la relazione che costruiamo e che viviamo con il Cristo che ci ha salvati.

Tale relazione, inoltre, non potrà non influenzare la nostra relazione con il prossimo. L'unità descritta da Paolo, infatti, non riguarda solamente una relazione individuale «io-Dio», ma qualcosa di comunitario che include noi stessi, il nostro prossimo e Dio stesso. L'*essere in Cristo* sta alla base della relazione rinnovata che possiamo costruire con Dio e del modo nuovo che abbiamo di relazionarci con il mondo intorno a noi.

In fondo, l'ideale comunitario descritto nelle tre diadi di Ga 3:28, che prevede il superamento di ogni barriera socio-culturale in favore della ricerca di unità, indica anche la strada verso un'etica sociale e personale di stampo cristiano²³⁸. Pure nel relazionarsi con l'altro, quindi, il cristiano non deve tener conto di quelle che sono differenze superficiali, dettate dalla società, dal contesto in cui viviamo o dalle nostre abitudini; l'amore per il prossimo proposto dalla fede cristiana non ha limiti. Il Cristo predicato da Paolo ha dimostrato in modo sempre più tangibile l'universalità dell'amore di Dio, in una sorta di democratizzazione di tale sentimento. Dio ama ogni essere umano e, soprattutto nella figura di Gesù Cristo, lo ha dimostrando insegnando all'umanità intera ad amare secondo i principi di quell'amore divino che per primo si è dimostrato al mondo intero.

Seguendo l'esempio che Gesù è venuto a offrire durante il suo ministero, quindi, possiamo imparare ad amare sia i ricchi che i poveri, interessarci di chi ricopre un incarico sociale prestigioso e anche di chi invece è ai limiti della società, ricevere con il sorriso i nostri connazionali e allo stesso modo gli stranieri. Anche in questo caso, dunque, possiamo affermare che, in Cristo Gesù, non c'è «né Giudeo né Greco, non c'è né schiavo né libero, non c'è né maschio né femmina» (Ga 3:28). L'elenco, al giorno d'oggi, potrebbe essere ancora ampliato affermando che, per chi è in Cristo, quando si tratta di individuare quel *prossimo* da amare come se stesso (cfr. Mt 22:39), non c'è più differenza tra l'Avventista o

²³⁸ R.N., Longenecker, *op. cit.*, p. 157.

il Cattolico, né tra Cristiano e Musulmano, non c'è né ricco né povero, né italiano né straniero, né comunista né capitalista, non c'è destra né sinistra (intesi come orientamenti politici), né carnivoro né vegano, né eterosessuale né omosessuale²³⁹. Ogni essere umano va apprezzato e amato, a prescindere dalle più varie idee che caratterizzano la sua vita.

Si possono non condividere le tendenze altrui; a volte, addirittura, si *devono* non condividere le idee che caratterizzano la vita del nostro prossimo. Quando ci rendiamo conto che i nostri fratelli o le nostre sorelle hanno uno stile di vita non in linea con i principi biblici, dobbiamo stare molto attenti a saper denunciare l'errore e il peccato ma, allo stesso tempo, a non demonizzare l'individuo in sé, il quale magari agisce in buona fede. Dimostrando amore e sincero interesse nei confronti dell'essere umano che c'è dietro quel velo di abitudini poco corrette, con il tempo necessario, potremmo riuscire a riportare il nostro prossimo alla scoperta (o riscoperta) della Parola di Dio.

Anche quando coloro che abbiamo di fronte non condividono il nostro pensiero e il nostro stile di vita cristiano, non dobbiamo alzare dei muri che ci separino da tali persone. Piuttosto, quello è il momento più adatto per testimoniare, in primo luogo con il nostro atteggiamento, della infinita bontà di quel Gesù che ha trasformato le nostre vite. Così, attraverso il sostegno dello Spirito Santo, sempre più persone avranno modo di prendere parte al meraviglioso *unico* corpo spirituale di Cristo.

È altrettanto importante, ancora, ricordare che l'*uno* di cui abbiamo parlato all'interno della nostra tesi non riguarda solamente i cristiani avventisti del settimo giorno, come non riguardava, al tempo di Paolo, solamente i cristiani di origine giudaica o i cristiani di origine pagana: tutti coloro che hanno accettato Cristo e il suo messaggio di salvezza prendono parte a tale unità.

Focalizzandoci su ciò che come cristiani tutti abbiamo in comune, ogni altra distinzione ci apparirà, dunque, superflua: se nella stessa chiesa, ad esempio, tre persone lodano Cristo, una in giacca e cravatta e suonando il pianoforte, un'altra con una lunga tunica ricca di colori suonando un ukulele e un'altra ancora in jeans e t-shirt tiene il tempo con la batteria, chi sta facendo la cosa giusta? Tutte e tre, perché ognuno di loro sta lodando il Signore. Non è possibile, e neanche utile, stilare una graduatoria che esprima chi è *più* cristiano o chi lo è *meno*. Lo stesso Paolo, scrivendo riguardo alla grande varietà riscontrabile tra i seguaci di Gesù, afferma che «c'è un unico corpo» (1 Co 12:20).

Non sta a noi, quindi, sentenziare e condannare chi vive la propria relazione con Dio diversamente da noi; ciò che il cristiano è chiamato a fare, invece, è scoprire, all'interno

²³⁹ K. Witt, *art. cit.*, p. 430.

delle Sacre Scritture, il modo più consono e più adatto per crescere personalmente all'interno di tale relazione con Dio e offrirne testimonianza, innanzi tutto con il proprio stile di vita.

La Chiesa cristiana avventista del settimo giorno propone dei sani principi biblici e non solo, fornisce anche gli strumenti adatti per continuare a meditare, a studiare e a ricercare all'interno della Parola di Dio. In tal modo, ciascun credente può accettare, condividere e sperimentare in prima persona uno stile di vita cristiano, ispirato alle linee guide che si trovano all'interno della Bibbia e, soprattutto, al modello presentato da Gesù.

Infine, ecco perché abbiamo ritenuto utile scrivere la presente tesi. Perché all'interno di questa Chiesa – una Chiesa che è in grado di offrire tanto – è particolarmente triste notare degli atteggiamenti di giudizio e di chiusura che, seppur perpetrati a volte in buona fede, rischiano di allontanarci dall'ideale che Dio ha per i propri figli.

«Il mondo è bello perché è vario», alla fine del nostro studio possiamo confermarlo; e in tanta varietà, cercare di essere tutti uguali, come dei cristiani omologati, è uno sforzo sovrumano oltre che inutile. Speriamo, quindi, e preghiamo che la nostra Chiesa, fuggendo da un'omogeneità superficiale, possa impegnarsi a ricercare una profonda unità fondata sull'essenza del Vangelo stesso: Gesù Cristo.

Bibliografia

COMMENTARI, MONOGRAFIE E ALTRI STRUMENTI

Barbaglio G., *Le lettere di Paolo*, 3 voll., Roma, Borla, 1980.

Boer de M.C., *Galatians*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 2011.

Brown R.E., *An Introduction to the New Testament*, New York (NY), Doubleday, 1997, trad. it. *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia, Queriniana, 2001.

Cole R.A., *The Epistle of Paul to the Galatians*, (Tyndale New Testament Commentaries, 9) Londra, Tyndale, 1965, trad. it. *L'epistola di Paolo ai Galati*, Roma, GBU, 1999².

Corsani B., *Introduzione al Nuovo Testamento/2 (epistole e apocalisse)*, Torino, Claudiana, 1998².

Cosaert C.P., *Galatians: A Fiery Response to A Struggling Church*, Hagerstown (MD), Review and Herald, 1994, trad. it. *Lettera di Paolo ai Galati*, Impruneta, ADV, 2011.

Cousar C.B., *Galatians*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 1982, trad. it. *Galati*, (Strumenti, 12), Torino, Claudiana, 2003.

Diogene Laerzio, *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων*, III secolo ca., ed. it. M. Gigante (a cura di), *Vita dei filosofi*, Laterza, Bari, 1962.

Dunn J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Edimburgh, T&T Clark, 1998, trad. it. *La teologia dell'apostolo Paolo*, (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 5), Brescia, Paideia, 1999.

Fabris R., *Paolo, l'apostolo delle genti*, (Donne e uomini nella storia, 6), Milano, Paoline, 1997.

- Fantoni V., *Un abbraccio inatteso*, Firenze, ADV, 2016.
- Ferguson E., *Baptism in the Early Church*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2009, trad. it. *Il battesimo nella chiesa antica – I primi due secoli*, (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 62/1), Brescia, Paideia, 2014.
- Fitzmyer J.A., *The Act of the Apostles*, New York (NY), Doubleday, 1998, trad. it. *Gli atti degli apostoli*, (Commentari biblici), Brescia, Queriniana, 2003.
- Gerolamo, *De Viris Illustribus*, ed. it. A.C. Gastaldo (a cura di), *Gli uomini illustri*, Bologna, EDB, 2014.
- Gnilka J., *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1994, trad. it. *Teologia del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 16), Brescia, Paideia, 2004.
- Jeffers J.S., *The Greco-Roman World of the New Testament Era*, Downers Grove (IL) Intervarsity Press, 1999, trad. it. *Il mondo greco-romano all'epoca del Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2004.
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, trad. it. *Critica della ragion pratica*, (Classici della filosofia moderna, IX), Bari, Laterza, 1955.
- Knight G.R., *Exploring Galatians & Ephesians*, Hagerstown (MD), Review and Herald, 2005.
- Lémonon J., Cousin H., et al., *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, trad. it. *Il mondo dove visse Gesù*, 6 voll., Bologna, Studio Domenicano, 2005-2006.
- Longenecker R.N., *Galatians*, (World Biblical Commentary, 41), Grand Rapids (MI), Zondervan, 1990.

- Marguerat D., *Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, Poliez-le-Grand, Editions du Moulin, 1999, trad. it. *Paolo di Tarso. Un uomo alle prese con Dio*, (Piccola collana moderna, 101), Torino, Claudiana, 2008.
- Martyn J.L., *Galatians*, New Haven (CT) – London, Yale University Press, 2010.
- Migliore F., *Introduzione al Nuovo Testamento*, (Armarium, 3), Soveria Mannelli, Rubbettino, 1992.
- Mussner F., *Der Galaterbrief*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1974, trad. it. *La lettera ai Galati*, (Commentario teologico del Nuovo Testamento, IX), Brescia, Paideia, 1987.
- Nichol F.D. (ed.), *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 7 vols., Washington D.C., Review and Herald, 1980, vol. VI.
- Penna R., *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, Bologna, EDB, 1991.
- Péry A., *L'épître aux Galates*, Neuchâtel – Paris, Delachaux et Niestlé, 1959.
- Pitta A., *Lettera ai Galati*, (Scritti delle origini cristiane, 9), Bologna, EDB, 1996.
- Pitta A., *Sinossi paolina*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1994.
- Pitta A. et al., *Sinossi paolina bilingue*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2013.
- Sacchi A., et. al., *Lettere Paoline e altre lettere*, (Logos, corso di studi biblici, 6), Leumann – Torino, Elledici, 1996.
- Sanchez Bosch J., *Escritos paulinos*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1998, trad. it. *Scritti paolini*, (Introduzione allo studio della Bibbia, 7), Brescia, Paideia, 2001.
- Segalla G., *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, (Logos, corso di studi biblici, 8/2), Leumann – Torino, Elledici, 2006.

Stendahl K., *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia (PA), Fortress Press, 1994¹¹, trad. it. *Paolo tra ebrei e pagani*, (Piccola collana moderna, 74), Claudiana, Torino, 1995.

Tertulliano, *De praescriptione Haereticorum*, III secolo ca., ed. it. C. Moreschini (a cura di), *Contro gli eretici*, (Testi Patristici), Roma, Città Nuova, 2002.

Vanhoye A., *Lettera ai Galati*, (Libri biblici, Nuovo Testamento, 8), Milano, Paoline, 2009³.

Williams S.K., *Galatians*, (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville (TN), Abingdon Press, 1997.

ARTICOLI E CONTRIBUTI IN OPERE COLLETTIVE

Dunn J.D.G., «Faith, Faithfulness», in *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, 5 voll., Nashville (TN), Abingdon Press, 2007, vol. II, pp. 407-423.

Esler P.F., «Paul's Contestation of Israel's (Ethnic) Memory of Abraham in Galatians 3», in *Biblical Theology Bulletin*, n. 36 (1), February, 2006, pp. 23-34.

Gillman F. M., «Phoebe (person)», in Freedman D.N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols., New York (NY), Doubleday, 1992, vol. V, pp. 348, 349.

Hays R.B., «The Letter to the Galatians», in *The New Interpreters Bible*, 12 vols., Nashville (TN), Abingdon Press, 2000, vol. XI, pp. 181-348.

Hunn D., «The Baptism of Galatians 3:27: A Contextual Approach», in *The Expository Times*, n. 115 (11), August, 2004, pp. 372-375.

Lampe P., «Prisca (person)», in Freedman D.N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols., New York (NY), Doubleday, 1992, vol. V, pp. 467, 468.

- Lincoln A.T., «The Letter to the Colossians», in *The New Interpreters Bible*, 12 vols., Nashville (TN), Abingdon Press, 2000, vol. XI, pp. 551-669.
- Marguerat D., «Il problema sinottico», in Marguerat D. (a cura di), *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2000, trad. it. *Introduzione al Nuovo Testamento*, (Strumenti, 14), Torino, Claudiana, 2004, pp. 13-37.
- Roloff J., «ἐκκλησία, ας, ἡ», in Balz H., Schneider G., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1990, trad. it., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, coll. 1092-1106.
- Segoloni Ruta S., «“Non c’è giudeo né greco, non c’è schiavo né libero, non c’è maschio e femmina” (Gal 3,28). La chiesa come umanità integrata ed inclusiva».
articolo non pubblicato (riferimento WEB <http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/02/S.-Segoloni-Ruta-La-Chiesa-come-umanita-integrata-ed-inclusiva.pdf>).
- Vouga F., «L’Epistola ai Galati», in D. Marguerat (a cura di), *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2000, trad. it. *Introduzione al Nuovo Testamento*, (Strumenti, 14), Torino, Claudiana, 2004, pp. 231-246.
- Witherington B., «Lydia (person)», in Freedman D.N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols., New York (NY), Doubleday, 1992, vol. IV, pp. 422, 423.
- Witt K., «Between Text and Sermon: Galatians 3:23–29», in *Interpretation*, n. 71 (4), 2017, pp. 428-430.