



ISTITUTO AVVENTISTA DI CULTURA BIBLICA  
FACOLTÀ DI TEOLOGIA

Tesi di laurea specialistica in teologia  
Indirizzo "Pastorale della famiglia"  
Anno accademico 2007-2008

**Generati dall'amore, per amare...**  
Elementi di etica paolina nell'Epistola a Filemone

Ambito disciplinare:  
Teologia del Nuovo Testamento

Candidato:  
*Samuele Barletta*

Relatore:  
*Prof. Filippo Alma*

*Ringrazio il Signore  
per il suo sostegno attraverso  
la mia splendida Sally ed i miei genitori*

«Il Vangelo penetra  
i sistemi e le civiltà,  
senza essere racchiuso.  
Soprattutto è più realista  
di tutti gli idealismi politici:  
va al cuore dei problemi,  
al cuore dell'uomo  
e delle relazioni personali»  
T. PRESS

«Una pietra cade in acqua,  
segretamente, silenziosamente,  
ma per quanto piccola possa essere,  
provoca dei cerchi molto ampi.  
Quando l'amore di Dio cade  
nella vita di una persona  
essa comincia ad agire,  
nelle parole e nelle opere,  
per raggiungere il mondo»  
M. SIEBALD

«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»  
GALATI 3:28

# INDICE

Introduzione generale.....	p.1
<b>1. Questioni introduttive</b>	
1.1 Occasione, fine e significato .....	p.4
Ipotesi tradizionale e testimonianze critiche.....	p.4
Storia dell'interpretazione.....	p.5
Ipotesi diverse proposte da autori contemporanei .....	p.7
1.2 Autenticità, tempo e luogo di composizione.....	p.9
Una lettera di Paolo.....	p.9
La prigionia di Paolo.....	p.9
Nessi letterari con l'epistola ai Filippesi.....	p.11
Nessi letterari con l'epistola ai Colossesi.....	p.11
Roma.....	p.12
Efeso.....	p.14
Cesarea.....	p.16
Considerazioni conclusive sul luogo di composizione.....	p.17
1.3 I protagonisti della lettera.....	p.18
Filemone.....	p.18
Onesimo.....	p.19
La comunità.....	p.20
1.4 Genere letterario e struttura del testo .....	p.22
Lettera pubblica o privata?.....	p.22
Struttura.....	p.23
1.5 Conclusione.....	p.23

## 2. Commento

2.1 Intestazione o prescritto (vv.1-7).....	p.24
Mittenti, destinatari e saluti iniziali.....	p.24
Rendimento di grazie e preghiera.....	p.28
2.2 Corpo della lettera (vv.8-21).....	p.34
Preghiera, non ingiunzione.....	p.34
Paolo rivela finalmente l'identità del suo raccomandato.....	p.36
L'intervento della provvidenza divina.....	p.40
Il centro della richiesta di Paolo.....	p.44
Supplica finale.....	p.48
2.3 Poscritto o epilogo (vv.22-25).....	p.50
Richiesta di ospitalità.....	p.50
Saluti dei collaboratori e benedizione finale.....	p.52

## 3. Paolo a confronto con la prassi e la mentalità del tempo

3.1 La schiavitù nel contesto sociale del tempo.....	p.54
La schiavitù nel mondo greco.....	p.54
La schiavitù nel mondo romano.....	p.58
La schiavitù nel mondo giudaico.....	p.63
Il pensiero paolino sulla schiavitù.....	p.71
3.2 Confronto tra le lettere di Plinio il Giovane a Sabiniano e l'epistola di Paolo a Filemone.....	p.76
Due casi a confronto: il « <i>fuggitivus</i> » di Filemone ed il liberto di Sabiniano.....	p.76
Punti in comune.....	p.78
Differenze.....	p.81
L'esito delle due mediazioni.....	p.86

3.3 Conclusione .....	p.87
<b>4. Spunti di etica cristiana</b>	
4.1 La grazia: il fondamento dell'etica cristiana .....	p.89
Preghiera per una comunione di fede «effettiva» .....	p.89
4.2 Etica comunitaria.....	p.91
Etica della concretezza .....	p.95
Etica «del bene» .....	p.96
Etica dell'accoglienza.....	p.98
Etica della mediazione.....	p.100
L'amore: «fattore più» dell'etica cristiana.....	p.103
4.3 Etica sociale: l'orizzonte dell'etica cristiana.....	p.107
Una nuova relazione fraterna	
«sia nel Signore» che «nella carne» .....	p.108
Il pensiero di Paolo sull'istituto	
della schiavitù in Filemone.....	p.109
Critica all'etica paolina sulla schiavitù.....	p.111
Etica «provvisoria» e della «responsabilità» .....	p.112
I germi fecondi portati dall'epistola	
a Filemone nella società.....	p.114
4.4 Conclusione .....	p.115
Conclusione generale.....	p.118
Bibliografia.....	p.120

## Introduzione generale

L'epistola a *Filemone*<sup>1</sup> non è un'epistola come le altre. Già solo al primo sguardo, considerandone le dimensioni particolarmente ridotte, risalta subito all'occhio una prima differenza. L'epistola a *Filemone* «con le sue 335 parole – 143 vocaboli effettivi adoperati e 25 versetti nelle edizioni a stampa – è lo scritto più breve del *corpus* paolino<sup>2</sup>». Nulla da stupirsi, dunque, se c'è chi fa fatica a chiamarla epistola, o anche lettera, e preferisce definirla un «biglietto<sup>3</sup>». Una lettera molto breve, certo, ma che «rispetta nondimeno l'ordine seguito dalle grandi lettere: indirizzo, ringraziamento, corpo dell'argomento, parentesi, saluto, benedizione<sup>4</sup>».

Dopo un primo sguardo, quando si leggono le parole che racchiude, si capisce che siamo di fronte ad uno scritto davvero speciale. Non a caso questa lettera «ha saputo sempre suscitare, pur nella sua brevità, un interesse particolare<sup>5</sup>». Lo dimostra l'ampia bibliografia che la riguarda: «vi troviamo dei commentari veri e propri particolarmente ampi e dettagliati; vi troviamo anche una serie ampia e nutrita di studi riguardanti l'aspetto sociale, politico e quello teologico<sup>6</sup>». Per non parlare dell'interesse che ha sempre suscitato per la fecondità di spunti che offre a studi prettamente linguistici e di arte retorica.

Già E. Renan<sup>7</sup> aveva definito l'epistola a *Filemone* un «vero piccolo capolavoro dell'arte epistolare<sup>8</sup>». Per S. Cipriani questo scritto «è tutto sprizzante di vivacità, di cordialità, di calore umano e di fine umorismo<sup>9</sup>». Per B. Maggioni e F. Manzi il biglietto indirizzato a Filemone è «un piccolo gioiello, sia dal punto di vista della tecnica epistolare che per quanto riguarda l'arte retorica<sup>10</sup>». Un'opera di valore tale che «Erasmus sfiderà Cicerone a superarne l'eloquenza<sup>11</sup>».

---

<sup>1</sup> Con la scritta a *Filemone* in corsivo intendiamo l'epistola; con il nome Filemone senza corsivo intendiamo il personaggio storico.

<sup>2</sup> Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, EDB, 2001, p.275. R. Fabris cita R. Morgenthaler (*Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzen*, Zurigo, 1982, p.164) che registra le 335 parole in greco. Quanto a lunghezza l'epistola a Giuda ha 457 parole, 2 Giovanni ha 245 parole e 3 Giovanni 219.

<sup>3</sup> Genre, G., «Filemone: un biglietto di accompagnamento», in *Protestantesimo* n° 57/4, 2002, p.267.

<sup>4</sup> Lehmann, R., «Lettera a Filemone», in *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Borla Città Nuova, Roma, 1995, p.558.

<sup>5</sup> Vanni, U., «Filemone: un caso una lezione», in *Parola Spirito e Vita* n° 23 genn.-giu. 1991/1, p.225.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Filologo e storico della religione francese (Tréguier 1823 - Parigi 1892).

<sup>8</sup> Cit. da Cipriani, S., *Le lettere di Paolo*, Edizioni Pro Civitate Cristiana, Assisi, 1962, p.581.

<sup>9</sup> *Idem*, p.585.

<sup>10</sup> Maggioni, B., Manzi, F., *Lettere di Paolo*, Cittadella Editrice, Assisi, 2005, p.1431.

<sup>11</sup> Lehmann, R., «Lettera a Filemone», cit., p.558.

Una lettera nella quale, ancora più di altre, esce fuori tutto il tatto, l'abilità e «la finezza psicologica<sup>12</sup>» dell'apostolo nel fare breccia nel cuore delle persone. Attraverso essa scopriamo come Paolo inviti ad accogliere i suggerimenti da lui proposti, senza imposizioni, ma con un'opera di convincimento graduale che mira a far sì che chi legge «sia proprio lui a promuoverla, in piena consapevolezza<sup>13</sup>». Per G. Goguel questa è «la migliore delle lettere di Paolo, vero capolavoro di tatto e di cuore<sup>14</sup>». Forse perché riesce, più di altre lettere, a farci toccare con mano la grande delicatezza d'animo di Paolo, la sua umanità, il suo calore umano. Sentenza S. Zedda: «Non conosceremmo tutto Paolo se non avessimo questa letterina<sup>15</sup>». Dello stesso avviso è anche K. Staab: «ogni lettera, che abbia qualche valore, ci mostra il volto dell'autore; ma, se non possedessimo la lettera a Filemone, non avremmo dell'apostolo una conoscenza perfetta<sup>16</sup>».

Un'altra peculiarità di questo scritto è la sua struttura formale particolare, che la pone a metà strada tra uno scritto pubblico o privato. E' sia una lettera privata-personale, perché indirizzata a Filemone, sia pubblica-comunitaria, perché include come destinataria anche la chiesa. In essa un caso familiare diventa un caso di una chiesa intera. Da ciò intuiamo che questa lettera può dirci molte cose su come Paolo concepisse la vita comunitaria. Ed anche da questa prospettiva questo scritto eccelle dimostrandosi «un capolavoro di diplomazia pastorale<sup>17</sup>».

L'epistola a *Filemone* costituisce «un preziosissimo documento storico che ci fa conoscere dal vivo una precisa posizione del cristianesimo delle origini circa il problema della schiavitù<sup>18</sup>». Ci regala «un'affascinante veduta... su un angolo del mondo sociale del I sec., ma anche sui principi cristiani operanti in un particolare contesto all'interno della Chiesa primitiva<sup>19</sup>». Non si tratta di un documento che ci presenta queste tematiche attraverso una discussione teorica ma, e qui sta la sua eccezionalità, lo fa attraverso l'esame di un caso pratico. Certo, qui «il "Paolo,

---

<sup>12</sup> Aurelio, T., «Lettera a Filemone», in *La Bibbia, Parola di Dio scritta per noi*, Vol. III, AA.VV., Marietti, Torino, 1980, p.817.

<sup>13</sup> Maggioni, B., Manzi, F., *Lettere di Paolo*, cit., p.1431.

<sup>14</sup> *Introducion au Nouveau Testament*, t. IV, p.423, cit. da Barbaglio, G., *San Paolo. Le lettere autentiche*, Vol. 1, Biblioteca Universale Rizzoli (BUR), Milano, 1997, p.422. Cfr. anche George A., Grelot, P. (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol.3: le lettere apostoliche, Edizioni Borla, Roma, 1993, p.149.

<sup>15</sup> Zedda, S., *Prima lettura di S. Paolo*, (Biblioteca teologica, 10), Paideia, Brescia, 1972, p.639.

<sup>16</sup> Staab, K., Freundorfer, J., *Le lettere ai Tessalonicesi e dalla Cattività e Pastoralì*, Morcelliana, Brescia, 1990, p.144.

<sup>17</sup> Patzia, A., «Lettera a Filemone», in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, AA.VV., Cinisello Balsamo (MI), 1999, p.631. Cfr. anche Mussner, F., Stoger, A., *Lettera ai Colossesi e lettera a Filemone*, Città Nuova Editrice, Roma, 1966, p.114.

<sup>18</sup> Barbaglio, G., *San Paolo. Le lettere autentiche*, cit., p.422.

<sup>19</sup> Patzia, A., «Lettera a Filemone», cit., p. 626.



vecchio”, prigioniero di Cristo, non è affatto Spartacus. Non condanna la schiavitù. Non incita alla rivolta<sup>20</sup>», eppure la ricetta d’amore che propone di fronte al problema etico che la schiavitù sollevava, risulterà di gran lunga molto più potente ed efficace di qualunque rivolta armata. Non a caso l’epistola di Paolo a *Filemone* è stata definita «la *magna charta* della libertà cristiana<sup>21</sup>», ed anche «la prima dichiarazione cristiana dei diritti dell’uomo<sup>22</sup>». Affermazioni che possono apparire esagerate, ma che, in realtà, esaltano molto bene il suo contenuto rivoluzionario. Vera e propria «dinamite spirituale», con la sua enunciazione dei «principi di libertà e di uguaglianza<sup>23</sup>» di tutti gli uomini in Cristo Gesù. Germi fecondi che con il tempo avrebbero cambiato la vita di tanti uomini e donne, e non solo...

Dall’epistola a *Filemone* traspare tutta la bellezza della concretezza della fede cristiana che non consiste solo in ideali, parole, speranza, ma anche e soprattutto in azione. Per questi motivi vogliamo riproporre, con questo nostro piccolo contributo, l’epistola a *Filemone*, dalla prospettiva nuova ed attuale (più che mai nella nostra epoca) dell’etica. Proponiamo una rilettura ed un commento del biglietto, che venti secoli fa l’apostolo delle genti scrisse ad un facoltoso cristiano, con un’attenzione particolare per gli spunti etici in essa contenuti, per riflettere sui caratteri pragmatici e concreti propri del cristianesimo.

Questo lavoro si sviluppa in 4 livelli: 1) nel primo capitolo affronteremo le questioni introduttive dell’epistola; 2) poi passeremo al commento dell’epistola; 3) quindi faremo un confronto tra la prassi e la mentalità del tempo nell’ambito dei rapporti tra padroni e schiavi e la novità del messaggio cristiano a riguardo; 4) infine, nell’ultimo capitolo, esamineremo alcuni spunti di etica paolina che emergono dal testo.

---

<sup>20</sup> Breton, S., *San Paolo, un ritratto filosofico*, Morcelliana, Brescia, 1990, p.117.

<sup>21</sup> Re, G., *Le lettere di San Paolo*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1931, p.357.

<sup>22</sup> Cipriani, S., *Le lettere di Paolo*, cit., p.582.

<sup>23</sup> Re, G., *Le lettere di San Paolo*, cit., p.357.

# 1. Questioni introduttive

## 1.1 *Occasione, fine e significato*

Il piccolo scritto a *Filemone*, che chiude la raccolta dell'epistolario paolino secondo il canone del Nuovo Testamento, contrariamente a quanto si pensi ha due mittenti e non è indirizzata unicamente a Filemone. I mittenti sono Paolo e Timoteo ed i destinatari Filemone, Apfia, Archippo e la chiesa domestica di Filemone. Nei saluti finali appaiono i nomi di altri cinque collaboratori dell'apostolo: Epafra, Marco, Aristarco, Dema e Luca.

Paolo si dichiara detenuto. Non abbiamo informazioni precise sulla detenzione a cui si riferisce. Sappiamo dagli Atti degli Apostoli, e dalle sue epistole, che fu in prigione diverse volte. In questo caso, comunque, la sua condizione di detenuto non gli impedisce di mantenere contatti epistolari con le chiese, di comunicare con i suoi collaboratori, ed anche di ricevere visite.

Tra le visite ricevute, ci fu quella di Onesimo, uno schiavo probabilmente fuggito dal suo padrone. Non conosciamo come sia entrato in contatto con Paolo, ma, grazie a quell'incontro, sappiamo che egli ha accolto l'evangelo. Pare che l'apostolo conoscesse il suo padrone, Filemone, un ricco possidente convertito al cristianesimo, forse grazie alla sua predicazione durante uno dei viaggi missionari.

L'epistola nasce dall'iniziativa di Paolo di intercedere in favore di Onesimo presso Filemone affinché accolga il suo schiavo.

### **Ipotesi tradizionale e testimonianze critiche**

Il quadro appena descritto corrisponde all'ipotesi tradizionale, che si è imposta in modo particolare a partire dal IV e V sec. d.C. Secondo tale ipotesi Onesimo sarebbe nella condizione di «*servus fuggitivus*». Questo spiegherebbe tutta «la diplomazia di Paolo nell'affrontare un caso non solo delicato, ma pericoloso perché egli rischia di incorrere nelle severe sanzioni previste dalla legislazione romana per i ricettatori di schiavi fuggiti dai loro padroni<sup>24</sup>».

Eppure nell'epistola appaiono alcuni elementi che mal si conciliano con l'ipotesi di *servus fuggitivus*: 1) La lettera fa intendere che Paolo abbia incontrato

---

<sup>24</sup> Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.276.

Onesimo in carcere<sup>25</sup>, ma la situazione di Paolo in carcere non è adatta per incontrare fuggitivi. Lo schiavo era un ricercato. L'ipotesi che fossero compagni di prigionia appare inverosimile. I dubbi restano anche supponendo gli arresti domiciliari: l'apostolo era sorvegliato, ed era difficile per un evaso di venire in contatto con lui senza correre il rischio di essere catturato. 2) Se Onesimo è un *fuggitivus*, il suo ritorno non dipende da Paolo. «Secondo la legislazione romana lo schiavo appartiene come proprietà al padrone e ogni interferenza al riguardo è considerata una connivenza con l'atto criminale della fuga<sup>26</sup>». Queste difficoltà, come vedremo, hanno spinto molti autori contemporanei ad avanzare altre ipotesi.

### Storia dell'interpretazione

L'epistola a *Filemone* era già presente nel Canone stilato da Marcione<sup>27</sup> nel II sec. d.C. e nel Canone di Muratori. Una delle prime questioni sorte intorno all'epistola fu proprio il suo valore all'interno del canone biblico. Si dubitava sulla sua ispirazione divina, sul valore della sua presenza nel canone e sull'autenticità. Gerolamo<sup>28</sup> bocciò *Filemone* ritenendola priva di spunti edificanti, mentre Giovanni Crisostomo<sup>29</sup> e Teodoro di Mopsuestia<sup>30</sup> la usarono in chiave polemica, il primo per confermare 1 Corinzi 7:21 e invitare gli schiavi a restare tali, il secondo contro chi, in nome della fede cristiana, era pronto a sconvolgere l'ordine sociale.

Sin da subito apparve chiaro che nell'interpretazione di *Filemone* «il punto cruciale è la questione dei rapporti tra padroni e schiavi in una prospettiva di fede cristiana<sup>31</sup>». Fu questa una seconda preoccupazione dei primi commentari a *Filemone*: sottolineare che il cristianesimo non voleva destabilizzare l'ordine sociale. I primi cristiani non potevano permettersi di assumere degli atteggiamenti che potessero portarli ad una condizione sospetta o sovversiva di fronte alla

---

<sup>25</sup> Paolo afferma: «ti prego per il mio figlio Onesimo che ho generato nelle mie catene» (v.10).

<sup>26</sup> Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.278. Inoltre, se Paolo fa riferimento alla legislazione ebraica sulla schiavitù (Deuteronomio 23:16-17), che prevedeva il diritto di protezione e asilo ad un fuggitivo, l'invito ad Onesimo di ritornare dal suo padrone appare ancora più assurdo.

<sup>27</sup> La conferma della presenza di *Filemone* nel canone marcionita l'abbiamo indirettamente da Tertulliano che nel *Contro Marcione* 5,21 afferma: «A questa sola epistola giovò la sua brevità, così da scampare alle mani falsificatrici di Marcione». Cit. da Barbaglio, G., *San Paolo. Le lettere autentiche*, cit., p.431.

<sup>28</sup> Gerolamo (Stridone, Dalmazia 347 - Betlemme 420), padre della chiesa. E' conosciuto soprattutto per la sua opera più importante: la Vulgata, la traduzione della Bibbia in latino.

<sup>29</sup> Giovanni Crisostomo (Antiochia 349 ca. - Comana, Cappadocia 407) il cui nome deriva dal greco *Chrysóstomos*, «bocca d'oro», per la sua particolare capacità oratoria, è tra i padri della chiesa.

<sup>30</sup> Teodoro di Mopsuestia (Antiochia 350 ca. - Mopsuestia 428), teologo della scuola di Antiochia. Con il suo metodo esegetico, che rispettava la lettera della Scrittura piuttosto che valorizzare l'allegoria, anticipò la moderna critica biblica.

<sup>31</sup> Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.288.

società. Alcuni schiavi cristiani, trovando nelle epistole spunti sull'uguaglianza, facevano pressione per essere liberati. Ecco perché Ignazio di Antiochia<sup>32</sup> ammonì gli schiavi convertiti al cristianesimo affinché non chiedessero «di essere affrancati a spese della comunità, per non finire di essere schiavi della concupiscenza<sup>33</sup>».

Una terza problematica, affrontata da Tommaso d'Aquino<sup>34</sup>, riguardava la coerenza con la legislazione biblica. Deuteronomio 23:16 vietava di restituire lo schiavo evaso al suo padrone. Paolo rimandando Onesimo a Filemone aveva trasgredito questa legge? Per lui la risposta era negativa: quella legge tutelava gli schiavi condannati a morte, e questo non sembrava il caso di Onesimo.

Martin Lutero<sup>35</sup> mise in relazione Paolo e Gesù<sup>36</sup>. Come Paolo rinunciò alla sua autorità e si mise dalla parte di Onesimo per difenderlo, assumendosi anche il suo debito, allo stesso modo Cristo ha rinunciato alla sua gloria per farsi uomo, prendendo la nostra causa, pagando per noi per donarci la vita. Perché, come affermò Lutero, «noi tutti siamo suoi Onesimi, quando crediamo ciò<sup>37</sup>». Giovanni Calvino<sup>38</sup> evidenziò, invece, il rispetto di Paolo per il diritto di proprietà che il padrone aveva sullo schiavo<sup>39</sup>. Cornelio a Lapide nel suo commento a *Filemone*<sup>40</sup> raccolse tutti i dati dell'interpretazione tradizionale dai padri della chiesa fino al medioevo. Ugo Grozio<sup>41</sup> collocò il caso di Onesimo nel contesto giuridico romano.

In epoca moderna l'interpretazione si diresse sostanzialmente in due direzioni: a) c'era chi sosteneva che nel suo scritto Paolo chiedesse che allo schiavo fosse concesso lo status di «liberto<sup>42</sup>»; b) e chi, invece, che Paolo affermasse la libertà spirituale di Onesimo nella condizione sociale di schiavo<sup>43</sup>.

Sia i padri della chiesa che gli autori successivi, pur affrontando le diverse problematiche insite nel testo, non si discostarono dall'ipotesi tradizionale. Solo recentemente, a partire dal XX secolo, sono state avanzate nuove interpretazioni.

---

<sup>32</sup> Ignazio di Antiochia (Antiochia 35 ca. - Roma 107 d.C.), padre della chiesa, vescovo di Antiochia.

<sup>33</sup> Ignazio, *Ad Polycarpo* 4,3, cit. da Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.288.

<sup>34</sup> Tommaso d'Aquino (Roccasecca 1225 – Fossanova 1274), filosofo e dottore della Chiesa.

<sup>35</sup> Martin Lutero (Eisleben 1483-1546), teologo e riformatore, artefice della Riforma protestante.

<sup>36</sup> Vedi prefazione di Lutero alla *Septemberbibel* del 1522.

<sup>37</sup> Lutero cit. da Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.289.

<sup>38</sup> Giovanni Calvino (Noyon 1509 - Ginevra 1564) riformatore francese.

<sup>39</sup> Commento del 1551, cit. da da Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.289.

<sup>40</sup> Cornelio a Lapide, *Commentaria in omnes Divi Pauli epistolas, Antverpiae*, 1614, pp.931-936, cit. da Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.289.

<sup>41</sup> Ugo Grozio (Delft 1583 - Rostock 1645) giurista e teologo è considerato il fondatore della teoria del giusnaturalismo, del diritto pubblico moderno e del diritto internazionale.

<sup>42</sup> Alcuni esponenti di questa corrente sono stati: J.A. Bengel (1742), J.F. Flatt (1829), W.M. De Wette (1843), M. Rothe (1844), J.C.K. Hoffmann (1870), H. Oltramare (1891), A. Schlatter (1909).

<sup>43</sup> Alcuni esponenti di questa corrente sono stati: H.A.W. Meyer (1874), L.B. Lightfoot (1868), M.R. Vincent (1879), E. Haupt (1897), P. Ewald (1905).

### **Ipotesi diverse proposte da autori contemporanei<sup>44</sup>**

John Knox nel 1935 propose un'ipotesi originale<sup>45</sup>. La lettera sarebbe inviata da Paolo ad Archippo, vero padrone di Onesimo. Egli ricorda che Archippo è citato anche nell'epistola ai Colossesi<sup>46</sup>, dove la comunità è invitata a sollecitarlo affinché compia la sua *diakònia*, cioè liberi Onesimo. Filemone, invece, cittadino di Laodicea, sarebbe il responsabile delle chiese della Valle del Lico. Paolo lo invita a vigilare sul reale adempimento dell'incarico affidato ad Archippo. Knox conclude che l'epistola a *Filemone* sia la misteriosa lettera ai Laodicesi menzionata in Colossesi 4:16. L'ipotesi non ha trovato molti consensi e, ai più, non sembra risolvere tutte le questioni quanto, piuttosto, complicarle.

Peter Lampe, in una breve nota del 1985<sup>47</sup>, ripresa ed ampliata nel 1998<sup>48</sup>, offre una nuova lettura del caso. Nel *Digestio*, la famosa raccolta di sentenze di alcuni giuristi romani voluta da Giustiniano, trovò un elemento in grado di gettare nuova luce sul caso. Una sentenza dice che non è *fuggitivus* «lo schiavo che per sfuggire alle percosse del padrone si rifugia presso un amico del padrone e lo induce a intercedere a suo favore<sup>49</sup>». Per Lampe questa è la situazione di Onesimo che si rivolge a Paolo, amico del padrone Filemone, per intercedere a suo favore. La lettera, dunque, avrebbe lo scopo di risolvere il conflitto tra schiavo e padrone.

Sara C. Winter<sup>50</sup> nel 1987 affermò che Onesimo non era un *servus fuggitivus*: era un delegato della chiesa di Colossi che viene inviato per assistere Paolo in prigione. In questa circostanza Paolo chiederebbe espressamente nella sua lettera che Onesimo fosse liberato dalla condizione di schiavo per dedicarsi a tempo pieno al servizio dell'evangelo nella chiesa di Efeso.

Michael Wolter<sup>51</sup> nel 1993 si collocò tra Lampe e Winter. Onesimo non è uno schiavo *fuggitivus*, ma semplicemente uno schiavo che chiede la mediazione di Paolo presso il suo padrone, affinché venga perdonato per il grave danno da lui

---

<sup>44</sup> Per la raccolta di ipotesi contenute in questo paragrafo abbiamo usato Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, Città Nuova Editrice, Roma, 2002, pp.162,163 e Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., pp.278-280.

<sup>45</sup> Knox, J., *Philemon among the Letters of Paul. A New View of its Place and Importance*, Chicago, 1935, cit. da Lohse, E., *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, cit., p.331.

<sup>46</sup> Cfr. Colossesi 4:17.

<sup>47</sup> Lampe, P., «Keine "Sklavenflucht" des Onesimus», in *ZNW* 76 (1985), pp.135-137, cit. da Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.278.

<sup>48</sup> Lampe, P., Reinmuth, E., Walter, N., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, (NTD 8/2), Göttingen, 1998, pp.206,207, cit. da Fabris, R., *Lettera ai Filippesi...*, p.278.

<sup>49</sup> Dig. 21,1,17,4; cf. 21,1,17,12. Cit. da Fabris, R., *Lettera ai Filippesi...*, cit., p.278.

<sup>50</sup> Winter, S.C., «Paul's letter to Philemon», in *NTS* 33, 1987, pp.1-15, cit. da Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.279.

<sup>51</sup> Wolter, M., *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*, (OTKNT 12), Gutersloh Wurzburg, 1993, pp.229-235, cit. da Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.279.

procuratogli. Paolo allora scriverebbe questa lettera in cui inviterebbe Filemone a perdonare il suo schiavo, e in cui si accollerebbe ogni suo debito.

Per Allen Dwight Callahan<sup>52</sup> (1997) in *Filemone* non si parla di schiavi, se non in senso metaforico. Paolo cerca di far riconciliare due fratelli di sangue, perciò invia questa lettera tramite Onesimo, suo delegato. Egli fonda la sua ipotesi sul fatto che il vocabolo *dou̓los*, «schiavo, servo», ricorre due volte di seguito in antitesi con *adelphòs*, «fratello», termine usato più volte nell'epistolario paolino con valenza metaforica per indicare la dedizione o la radicale appartenenza a qualcosa o a qualcuno. In più nell'epistola non è mai detto in maniera esplicita che Filemone fosse il padrone di Onesimo o che Paolo lo inviti a perdonarlo.

Rinaldo Fabris, variando leggermente la posizione precedente, constatò che «l'ipotesi più rispettosa del tenore del testo paolino è quello di uno "schiavo" della "famiglia" di Filemone che ha occasione di incontrare Paolo in carcere dove... arriva per avere informazioni o provvedere alle sue necessità materiali<sup>53</sup>». Fabris sfuma il concetto di schiavo, intendendolo non in senso sociale ma come sinonimo di «membro» della *familia* di Filemone. Paolo voleva trattenerlo presso di sé Onesimo, ma non senza il consenso di Filemone. Per questo glielo rimanda invitandolo ad accoglierlo nella sua nuova identità di «fratello» in Cristo.

A nostro avviso l'ipotesi tradizionale resta la migliore. L'avverbio al v.16, *ouchéti* («non più») fa riferimento ad un cambiamento di condizione nella vita di Onesimo. Non doveva essere più considerato come prima, cioè «schiavo».

«E' impossibile che Filemone non debba più considerare schiavo uno che era stato considerato tale pur essendo un uomo libero; infatti, delle due l'una: (1) o un tale appellativo, che in quanto dato a un libero valeva inevitabilmente come un insulto, apparteneva al registro delle ingiurie, ma ciò non risulta, (2) oppure esso valeva come un riconoscimento consueto all'interno della comunità cristiana per indicare il servizio vicendevole, ma allora né esso era un insulto né d'altronde poteva riguardare Onesimo che non era ancora cristiano essendolo diventato solo ad opera di Paolo<sup>54</sup>».

Da queste indicazioni testuali a nostro avviso pare chiaro che: 1) Onesimo fosse uno schiavo, nel senso sociale del termine; 2) lo schiavo dopo aver recato un danno al suo padrone trova rifugio da Paolo; 3) l'apostolo prima lo genera alla

---

<sup>52</sup> Callahan, A.D., *Embassy of Onesimus. The Letter of Paul to Philemon*, (The New Testament in Context), Valley Forge, 1997, cit. da Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.279.

<sup>53</sup> Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.280.

<sup>54</sup> Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., pp.163,164.

fede cristiana e poi lo rimanda al suo legittimo padrone; 4) ma Paolo invita Filemone ad accogliere Onesimo «non più come schiavo ma come fratello». «Solo il termine “fratello” dunque ha una valenza metaforica, com'è costante in Paolo per designare i cristiani in quanto condividono la stessa fede<sup>55</sup>».

## **1.2 Autenticità, tempo e luogo di composizione**

### **Una lettera di Paolo**

«Oggi l'autenticità della lettera a Filemone è riconosciuta quasi unanimemente<sup>56</sup>». Solo la scuola di Tubinga, con in testa F. C. Baur<sup>57</sup>, mise in seria discussione la sua autenticità. Baur considerò l'epistola «un romanzo fittizio<sup>58</sup>». La tesi sostenuta era che il suo autore non sarebbe stato l'apostolo Paolo, ma un autore a noi sconosciuto. Egli avrebbe, in maniera romanzata, esposto il modo in cui la chiesa post-paolina aveva affrontato il problema della schiavitù. Questa ipotesi «non ha trovato, e con ragione, alcun assenso e oggi giorno nessuno più la difende<sup>59</sup>». Nella lettera non troviamo né la presentazione in forma drammatica di un'idea, né la formulazione di una regolamentazione ufficiale, ma bensì l'intercessione dell'apostolo per un caso pratico. Sull'autenticità dell'epistola a *Filemone* «nessuno ormai solleva dubbi<sup>60</sup>».

### **La prigionia di Paolo**

L'epistola a *Filemone* rientra, tra le lettere che nel Nuovo Testamento compongono il *corpus paolinum*, nella categoria delle cosiddette «lettere della (o dalla) prigionia». Lettere in cui l'apostolo si dichiara «in catene<sup>61</sup>» per l'evangelo. Un'espressione che non ha solo una valenza metaforica, per indicare una totale appartenenza al Signore<sup>62</sup>, ma soprattutto un senso reale, in quanto Paolo è stato

---

<sup>55</sup> Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.164.

<sup>56</sup> Fitzmyer, J. A., *The Letter to Philemon: a new translation with introduction and commentary*, Doubleday, New York, 2000, p.8.

<sup>57</sup> Ferdinand Christian Baur (Schmiedlen 1792 - Tubinga 1860) teologo protestante tedesco fondò nel 1817 la scuola di studi sul Nuovo Testamento di Tubinga.

<sup>58</sup> Baur, F.C., cit. da Patzia, A., «Lettera a Filemone», in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, AA.VV., Cinisello Balsamo (MI), 1999, p. 626.

<sup>59</sup> Lohse, E., *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, (Commentario Teologico del Nuovo Testamento), Paideia Editrice, Brescia, 1979, p.336.

<sup>60</sup> Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, (Università Cattolica di Milano, Ricerche Istituto Storia Antica), Jaca Book, Milano, 1987, p.20.

<sup>61</sup> Cfr. Efesini 6:20, Filippesi 1:7,17; Colossesi 4:3,18, Filemone 13.

<sup>62</sup> Paolo afferma di essere «prigioniero di Cristo». Cfr. Efesini 3:1.

effettivamente più di una volta in carcere a motivo della sua fede. Fanno parte delle lettere della prigionia, oltre a *Filemone*, le epistole indirizzate ai Filippesi, ai Colossesi e agli Efesini. A queste quattro lettere della prigionia se ne potrebbe aggiungere una quinta, la seconda epistola a Timoteo, in cui Paolo si presenta in catene e dichiara di essere «prigioniero<sup>63</sup>» del Signore. Ma, per il suo carattere proprio, viene inserita nella categoria delle lettere «pastorali<sup>64</sup>». Stabilire quante volte Paolo sia stato in carcere e, in maniera specifica, a quale di queste prigionie faccia riferimento in *Filemone*, è difficile. Le fonti a riguardo sono gli Atti degli Apostoli e le epistole paoline. Il problema è che «spesso... le loro informazioni non collimano; inoltre, nel loro sviluppo, la prospettiva teologica si sovrappone a quella storica, per cui non è più possibile desumere con certezza i dati cronologici<sup>65</sup>».

Dagli Atti risultano tre prigionie di Paolo: 1) un giorno di carcere a Filippi (49-50 ca d.C.)<sup>66</sup>; 2) una lunga detenzione iniziata nel 58 a Gerusalemme, proseguita poi a Cesarea fino al 60<sup>67</sup>; 3) la prigionia a Roma, proseguimento del lungo periodo di detenzione iniziato nel 58, che dura dal 61 al 63<sup>68</sup>. Leggendo le lettere paoline emergono altre probabili prigionie. Una di esse, in particolare, oggi sostenuta sempre da più studiosi, riguarda un periodo di detenzione subito durante il soggiorno ad Efeso<sup>69</sup>. Un'ulteriore prigionia, la più severa di tutte che si concluda con la morte dell'apostolo, è ipotizzata nel secondo periodo romano<sup>70</sup>.

Prima di vedere le principali ipotesi proposte come luoghi di composizione dell'epistola, esamineremo alcuni nessi letterari esistenti con Filippesi e Colossesi. Alcuni elementi comuni lasciano dedurre che queste lettere possano essere state scritte durante la stessa detenzione in cui è stata redatta *Filemone*.

---

<sup>63</sup> 2 Timoteo 1:8.

<sup>64</sup> Ne fanno parte 1 e 2 Timoteo e Tito.

<sup>65</sup> Maggioni, B., Manzi, F., *Lettere di Paolo*, cit., p.1434.

<sup>66</sup> Atti 16:23-40.

<sup>67</sup> Cfr. Atti 21:27-26:32.

<sup>68</sup> Eccetto nel viaggio per Roma, dove comunque non era un uomo libero. Cfr. Atti 27:1-28:16.

<sup>69</sup> In 1 Corinzi 15:22 Paolo dichiara di aver combattuto nella città di Efeso «contro le belve», (Sanchez Bosch traduce con «tortura») alludendo ad un fatto noto accaduto. Non sappiamo cosa sia successo ma, sulla base di 2 Corinzi 6:5 e 11:23, sappiamo che Paolo fu detenuto e torturato più volte a causa dell'evangelo, e può darsi che un'affermazione così forte come quella di 1 Corinzi 15:22 possa riferirsi proprio ad un arresto avvenuto ad Efeso. Alcuni trovano una conferma in 2 Corinzi 1:8-10. Cfr. Sanchez Bosch, J., *Scritti Paolini*, (Introduzione allo studio della Bibbia, 7), Paideia, Brescia, 1994, p.315.

<sup>70</sup> La prigionia romana di Paolo è attestata in Atti 28:30 e in 2 Timoteo 1:17. Ma mentre in Atti si allude ad una detenzione durata due anni in cui Paolo ha goduto di una relativa libertà disponendo degli arresti domiciliari (secondo Luca prese una casa in affitto), in 2 Timoteo il tono è molto più drammatico (cfr. 4:6) in quanto Paolo vede la sua morte ormai vicina. Queste differenze hanno fatto supporre che a Roma Paolo abbia subito due differenti periodi di detenzione: il primo più leggero (Atti), ed il secondo più duro conclusosi con la sua esecuzione (2 Timoteo). Alcuni autori ritengono le fonti di Atti e 2 Timoteo poco affidabili, per cui accolgono la teoria secondo la quale Paolo sarebbe morto appena giunto a Roma. Cfr. Sanchez Bosch, J., *Scritti Paolini*, cit., p.315.



### Nessi letterari con l'epistola ai Filippesi

Ci sono diverse affinità tra l'epistola a *Filemone* e l'epistola ai Filippesi: a) in entrambi le intestazioni delle lettere troviamo Timoteo co-mittente<sup>71</sup>; b) in entrambi Paolo afferma di essere in catene per l'evangelo, ma nutre la speranza di poter essere presto liberato<sup>72</sup>; c) terminano con la stessa formula di benedizione<sup>73</sup>. Ipotizzando per la lettera ai Filippesi come data di stesura la metà degli anni '50, per alcuni *Filemone* è stata redatta intorno a quegli anni ('53-'56 d.C.).

### Nessi letterari con l'epistola ai Colossesi

Ancora più interessante è la connessione letteraria esistente con l'epistola ai Colossesi. Un primo nesso letterario riguarda la menzione in entrambi le lettere di alcuni personaggi. Su dieci nomi propri (tranne Paolo) contenuti nell'epistola a *Filemone* otto<sup>74</sup> si ritrovano in Colossesi, ad eccezione di Filemone e Apfia (Fig.1).

**Fig. 1 – Nomi in comune tra le epistole di Paolo ai Colossesi e a Filemone**

n°	Colossesi	Filemone
1	Timoteo (Col. 1:1)	Timoteo (Flm. 1)
2	Tichico (Col. 4:7)	-
3	Onesimo (Col. 4:9a)	Onesimo (Flm. 10)
4	Aristarco (Col. 4:10a)	Aristarco (Flm. 24a)
5	Marco (Col.4:10b)	Marco (Flm. 24a)
6	Gesù, detto Giusto (Col. 4:11)	-
7	Epafra (Col. 1:7; 4:12a)	Epafra (Flm. 23)
8	Luca (Col.4:14)	Luca (Flm. 24b)
9	Dema (Col.4:14b)	Dema (Flm 24b)
10	Archippo (Col. 4:17a)	Archippo (Flm. 2)
11	-	Filemone (Flm. 1)
12	-	Apfia (Flm. 2)

Dato che l'autore di Colossesi ricopia la lista dei saluti dell'epistola a *Filemone* si può dedurre che quest'ultima sia indirizzata a dei cristiani che abitavano in quella città o, comunque, nella regione vicina. Tradizionalmente si attribuisce la nascita di chiese a Colosse e nella regione della Valle del Lico (Laodicea e Gerapoli) all'attività evangelistica di Epafra, magari aiutato da

<sup>71</sup> Filippesi 1:1, 2:20-23; Filemone 1:1.

<sup>72</sup> Filippesi 1:26, 2:24; Filemone 22.

<sup>73</sup> Filippesi 4:23, Filemone 25.

<sup>74</sup> Colossesi 1:1,2.

Filemone<sup>75</sup>. Pare, infatti, che quelle comunità non avevano avuto modo di conoscere Paolo di persona<sup>76</sup>.

Un secondo nesso letterario lo troviamo nella ricorrenza di alcune tematiche: 1) la *èpignosis*, il centro della breve preghiera di *Filemone* v.6 che ritorna ripetutamente nell'epistola ai Colossesi<sup>77</sup>; 2) Il tema della rinascita spirituale presente in *Filemone* vv. 10 e 16 con il riferimento al «figlio generato nelle catene», ampiamente sviluppato in Colossesi 2 trattando della morte e della resurrezione dei cristiani nel battesimo, e nel concetto di «uomo nuovo<sup>78</sup>» di fronte al quale non c'è più giudeo, né greco, né scita, né schiavo, né libero; 3) Il rapporto tra schiavi e padroni viene affrontato in Colossesi 3:22 e ss. in maniera teorica, mentre è ripreso in *Filemone* con un caso concreto.

Un terzo nesso letterario è dato dal fatto che entrambi le lettere hanno come co-mittente Timoteo (Colossesi 1:1 e *Filemone* 1).

Un quarto elemento comune è il contesto storico in cui Paolo ha scritto. In entrambi Paolo risulta prigioniero<sup>79</sup>, e sofferente per la chiesa<sup>80</sup>. In entrambi Paolo si separa da Onesimo. In Colossesi 4:9 Onesimo è definito uno «dei vostri», cioè appartenente alla comunità di Colosse, ed è inviato proprio lì con Tichico<sup>81</sup> per portare notizie sulle condizioni di Paolo. In *Filemone* Paolo si separa da Onesimo per inviarlo al suo padrone («te l'ho rimandato» v.12). Sembra difficile che l'invio di Tichico e Onesimo a Colosse, non coincida con l'invio di Onesimo a Filemone.

Tutte queste considerazioni, che appaiono più di semplici indizi, ci fanno propendere per una contemporaneità delle due epistole. Ora bisogna capire da dove ha scritto l'apostolo ed in quale data.

## Roma

Quella di Roma è l'ipotesi tradizionale. Si fonda in particolare su due indizi testuali: al v.9 Paolo si definisce 1) «vecchio» e 2) «in catene». E' chiaro qui che ci troviamo nell'ultimo periodo della sua vita. Questa indicazione, unita alla relativa libertà che Paolo dovette godere per poter ricevere la visita di Onesimo, combacia con i caratteri degli arresti domiciliari a cui Paolo fu sottoposto a Roma secondo

---

<sup>75</sup> Colossesi 1:7-8, 4:12-13.

<sup>76</sup> Colossesi 2:1.

<sup>77</sup> Colossesi 1:9,10, 2:2, 3:10.

<sup>78</sup> Colossesi 3:9 e ss.

<sup>79</sup> Colossesi 4:3 e 18.

<sup>80</sup> Colossesi 1:24 e 2:1.

<sup>81</sup> Colossesi 4:7.

l'ultimo capitolo degli Atti degli Apostoli<sup>82</sup>. M. Sordi esclude il periodo della seconda detenzione romana come momento della redazione della lettera a *Filemone*, perché in 2 Timoteo, l'ultima lettera del canone biblico scritta da Paolo, egli «sente la fine vicina e non si illude sull'assoluzione<sup>83</sup>», mentre nei confronti di Filemone esprime ottimismo. Dunque sarebbe Roma il luogo di composizione, nel periodo della prima prigionia, tra il 61 ed il 63 d.C. Tale ipotesi trova un altro riscontro testuale al v.24: pare che i quattro collaboratori menzionati da Paolo siano stati tutti e quattro a Roma.

Una prima obiezione contro questa ipotesi è che Roma non era un luogo di rifugio adatto per un fuggitivo. Nella capitale, infatti, vi erano rigorosi controlli di polizia. Addirittura pare che «a causa dei numerosi schiavi che vi si trovavano, a Roma v'era un particolare corpo di guardie impegnate nella ricerca degli schiavi fuggiti<sup>84</sup>». Ma tali obiezioni sono confutabili. In fondo le grandi città, offrivano un anonimato che la campagna o i piccoli centri non davano. Specialmente «Roma, ritenuta il ricettacolo di tutti i transfughi, perché – secondo il severo giudizio di Tacito – “vi confluiscono da ogni parte tutte le atrocità e le vergogne”<sup>85</sup>».

Un'altra obiezione riguarda l'eccessiva distanza tra Colosse e Roma. Può davvero uno schiavo fuggitivo percorrere tanta strada? Probabilmente sì, perché, al contrario di quanto si pensi, all'epoca la distanza tra Colosse e Roma non era così insuperabile. Ai tempi dell'impero romano le comunicazioni all'interno del Mediterraneo erano ampiamente sviluppate e «gli scrittori del I e del II secolo d.C. esaltano nei loro scritti la facilità degli scambi e dei viaggi<sup>86</sup>». Senza ricorrere a particolari testimonianze, basterebbe citare Paolo e i suoi viaggi apostolici per dimostrare come le grandi distanze nell'impero romano venissero annullate da una fitta rete di collegamenti assicurati da navi e da strade romane.

Una terza obiezione riguarda Timoteo. Se Paolo da Roma invia la seconda epistola a Timoteo<sup>87</sup> ciò significa che egli non era con l'apostolo. Invece in *Filemone* appare come co-mittente. Nasce allora la domanda: Timoteo era a Roma? Non abbiamo nessuna certezza a riguardo. I difensori dell'ipotesi tradizionale, come abbiamo visto sopra, dividono il periodo romano di Paolo in due

---

<sup>82</sup> Atti 28:30-31.

<sup>83</sup> Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.18.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Masini, M., *Filippesi, Colossesi, Efesini, Filemone. Le lettere della prigionia*, Queriniana, Brescia, 1987, p.149.

<sup>86</sup> Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.15.

<sup>87</sup> Cfr. 2 Timoteo 1:17.

parti. Quindi Timoteo sarebbe stato inizialmente a Roma, per poi essere inviato altrove da Paolo. S. Bosch esclude un lungo soggiorno di Paolo a Roma. Egli ricorda come le fonti di Atti e 2 Timoteo sul suo soggiorno romano siano ormai «considerate meno affidabili<sup>88</sup>». In tal senso «ha avuto buona accoglienza la teoria secondo la quale Paolo fu giustiziato nel momento stesso in cui giunse a Roma: ciò escluderebbe la possibilità che possa aver scritto lettere da questa località<sup>89</sup>».

Più difficile, invece, sostenere l'ipotesi romana di fronte a quanto contenuto al v.22: Paolo ordina a Filemone di preparargli un alloggio, perché aveva previsto un suo imminente rilascio e voleva visitarlo. La detenzione romana non fu così breve (durò due anni) e non siamo a conoscenza di un seguente viaggio di Paolo in Asia Minore, mentre sappiamo della sua intenzione di proseguire ad ovest verso la Spagna. In ogni caso Roma era troppo distante da Colosse perché Paolo potesse lasciare intendere una sua imminente visita a Filemone.

«Fino a qualche decennio fa, questa prima fase del soggiorno romano era quella considerata il contesto ideale nel quale collocare la stesura delle lettere della prigionia<sup>90</sup>». Oggi, invece, l'ipotesi romana trova sempre meno sostenitori.

## Efeso

L'ipotesi sul luogo di composizione dell'epistola *a Filemone* che attualmente va per la maggiore è quella di Efeso<sup>91</sup>, città in cui l'apostolo soggiornò per più di tre anni<sup>92</sup> dal 54 al 57 d.C. Sono diversi gli argomenti usati a sostegno:

1) Come abbiamo visto, anche se non riportato esplicitamente dagli Atti degli Apostoli o dall'epistolario paolino, i dati contenuti nelle lettere della prigionia lasciano intendere che Paolo abbia subito un periodo di detenzione ad Efeso.

2) Appare difficile ipotizzare che un schiavo *fuggitivus* come Onesimo dopo essere scappato da Colosse si sia diretto a Roma, o addirittura a Cesarea. Come nota E. Lohse: «difficilmente ci si può immaginare come uno schiavo fuggitivo abbia potuto fare tanta strada indisturbato<sup>93</sup>». E' senz'altro più verosimile che lo

---

<sup>88</sup> Sanchez Bosch, J., *Scritti Paolini*, cit., p.315.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> Maggioni, B., Manzi, F., *Lettere di Paolo*, cit., p.1435.

<sup>91</sup> Tra gli autori che sostengono questa tesi ricordiamo: M. Conzelmann, G. Danieli, R. Fabris, J. Ernst, E. Lohse, B. Maggioni, F. Manzi, E. Peretto, R. Penna, F. Vouga.

<sup>92</sup> In Atti 19:10 si fa riferimento ad un soggiorno di Paolo ad Efeso di due anni. Ma in Atti 20:31 nel discorso che Paolo rivolge agli anziani di Efeso risulta un periodo di «tre anni»..

<sup>93</sup> Lohse, E., *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, cit., p.335.

schiaivo in fuga possa essersi rifugiato in un luogo più vicino. Ed Efeso, in effetti, distava circa 150 km da Colosse (contro i 2.000 km di distanza da Roma!).

3) La soluzione di Efeso pare confermata anche «dallo stesso Paolo, il quale, nel momento in cui decide di rimandarlo indietro, dal suo padrone, lascia intendere che il tragitto che questi dovrà compiere non sia particolarmente lungo e complicato<sup>94</sup>». Questo elemento testuale contenuto al v.12 mal si concilia con le ipotesi di Cesarea e Roma, troppo distanti da Colosse.

4) Inoltre Paolo stesso, al v.22, prevedendo un suo imminente rilascio, ordina a Filemone di preparargli un alloggio. L'uso dell'imperativo in questo brano denota una certa sicurezza dell'apostolo di essere liberato e di potersi recare a Colosse molto presto. Anche quest'altro riscontro testuale contrasta con le ipotesi di Cesarea e Roma, dove le prigionie di Paolo sono durate anni, e dove pare che l'apostolo non prospettasse viaggi in Asia Minore, ma piuttosto verso occidente.

5) Secondo l'autore degli Atti degli Apostoli «Paolo, dopo il suo viaggio a Roma, non ha più visto le chiese dell'Asia<sup>95</sup>». In Atti 20:25,38 è riportato l'ultimo discorso di Paolo agli anziani della città di Efeso che erano consapevoli che quella era l'ultima volta che avrebbero visto l'apostolo. Questo testo degli Atti trova riscontro nell'epistolario paolino in Romani 15:23,24 dove Paolo afferma che ormai non c'erano più luoghi da evangelizzare «in queste contrade», per cui vuole recarsi a occidente: a Roma e in Spagna. Sembra dunque che, con il termine del terzo viaggio missionario, l'apostolo non abbia in programma di ritornare di nuovo in Asia Minore e di fatto non vi fa più ritorno.

6) «Tra l'altro, il santuario di Artemide a Efeso era un luogo di rifugio per gli schiavi fuggiaschi<sup>96</sup>», quindi c'era più di una ragione per uno schiavo come Onesimo di recarsi in questa città durante la sua fuga.

7) «La prigionia a cui si allude nella lettera a *Filemone*, diversamente da quella subita da Roma, sembra sopravvenuta da poco (cf. v.9: "e ora anche prigioniero")<sup>97</sup>». Quando Paolo arriva a Roma era ormai prigioniero da due anni. Lo stesso vale per Cesarea, dove Paolo arriva già prigioniero da Gerusalemme.

L'ipotesi di Efeso sembra la più convincente perché più coerente con gli elementi testuali. Contro questa ipotesi si può obiettare: 1) Che Paolo al v.5 si

---

<sup>94</sup> Maggioni, B., Manzi, F., *Lettere di Paolo*, cit., p.1435. Cfr. Filemone 12.

<sup>95</sup> Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.280.

<sup>96</sup> Corsani, B., *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol.2: Epistole ed Apocalisse, Claudiana, Torino, 1975, p.156.

<sup>97</sup> Sacchi, A., e collab., *Lettere Paoline e altre lettere*, (Logos. Corso di studi biblici, 6), Elle Di Ci, Leumann, 1995, p.153.

definisce «vecchio», e tale indicazione combacia meglio con l'ipotesi di Roma (61-63 d.C.), dove Paolo trascorrerà gli ultimi anni della sua vita, che non con Efeso, il cui soggiorno è databile (55-57) tra i 6 e i 9 anni di distanza dal soggiorno romano.

2) Per l'apparente inconciliabilità con il v.24, di cui tratteremo qui di seguito.

### **Cesarea**

S. Bosch, tra i sostenitori di Cesarea come luogo di composizione, presenta un ragionamento articolato a dimostrazione della bontà di questa ipotesi<sup>98</sup>. Egli si basa sulla presenza dei compagni di Paolo durante la sua detenzione (v.24):

1) Marco. Se è lo stesso Giovanni Marco menzionato negli Atti degli Apostoli<sup>99</sup>, descritto in Colossesi 4:10 come cugino di Barnaba, «difficilmente Filemone potrà essere stata scritta da Efeso, perché Marco, la cui madre dimorava a Gerusalemme (12,12), resta nella cerchia di Barnaba e non partecipa né al secondo né al terzo viaggio di Paolo<sup>100</sup>».

2) Aristarco. Se è il tessalonicense degli Atti<sup>101</sup> è probabile che abbia accompagnato Paolo fino alla fine del suo terzo viaggio missionario, quindi, anche se non menzionata esplicitamente, è ipotizzabile una sua presenza a Cesarea. Tanto più che in seguito accompagnerà Paolo nell'avventuroso viaggio per Roma.

3) Dema. Lo stesso ragionamento vale per lui. Anche se non è mai menzionato negli Atti degli Apostoli, visto che è citato in Colossesi e *Filemone* come compagno di Paolo, è ipotizzabile che abbia comunque partecipato al suo terzo viaggio missionario. Un testo che rafforza questa ipotesi è senza dubbio 2 Timoteo 4:10: nella sua ultima lettera Paolo con dispiacere riporta come, in quel momento difficile, Dema lo abbia abbandonato per ritornarsene a Tessalonica, lasciando intendere di averlo avuto come compagno fino a quel momento.

4) Luca. Il suo nome è menzionato in Colossesi 4:12 e in 2 Timoteo 4:11. Resta il dubbio se sia lo stesso Luca che ha scritto gli Atti degli Apostoli. Se fosse il «noi» narratore degli Atti, «non si unisce a Paolo fino al viaggio a Gerusalemme (Atti 20,16). Dunque nemmeno lui poteva essere a Efeso<sup>102</sup>».

Secondo S. Bosch queste prove testuali escludono Efeso come luogo di composizione di *Filemone*, perché, mentre è probabile che Aristarco e Dema

---

<sup>98</sup> Sanchez Bosch, J., *Scritti Paolini*, cit., pp.314-317.

<sup>99</sup> Atti 12:12,25 e 15:37-39.

<sup>100</sup> Sanchez Bosch, J., *Scritti Paolini*, cit., p.317.

<sup>101</sup> Atti 19:29, 20:4, 27:2.

<sup>102</sup> Sanchez Bosch, J., *Scritti Paolini*, cit., p.317.

siano stati ad Efeso con Paolo, è da escludere la presenza in quella città di Marco e Luca. Invece si intuisce che tutti e quattro furono a Cesarea, e non è improbabile che accompagnarono Paolo anche a Roma (di sicuro Aristarco, Dema e Luca, forse anche Marco sulla base di 2 Timoteo 4:10 e 2 Pietro 5:13).

Dunque la discussione si limiterebbe solamente tra queste due detenzioni: Cesarea e Roma. La «prova» per stabilire il luogo di composizione di *Filemone*, a questo punto, si troverebbe in *Filemone* 22. Se Paolo aveva in progetto, dopo aver raggiunto Roma, di andare in Spagna<sup>103</sup> è improbabile che scriva a Filemone di volersi recare presto in Oriente. Tutto coinciderebbe, invece, ipotizzando Cesarea come luogo di composizione: Paolo fu detenuto in questa città due anni<sup>104</sup> (58-60 d.C.), aspettando il suo rilascio. Evidentemente una volta uscito dal carcere pensava di raggiungere Roma passando dalle città dov'era stato per confermare le comunità. Una sorta di IV viaggio missionario che aveva come mèta finali Roma e la Spagna. Tutto cambiò quando fu costretto ad appellarsi a Cesare<sup>105</sup>, decisione che gli impedì di realizzare il desiderio di passare da Filemone.

Contro l'ipotesi di Cesarea ci sono alcune difficoltà oggettive: 1) L'ipotesi di Cesarea ruota tutta intorno ai nomi dei quattro compagni di Paolo. Ma come non si può escludere la presenza di Aristarco e Dema a Cesarea, nonostante l'essenza di testi a conferma, così non è da escludere a priori la presenza ad Efeso di Marco e Luca. Sono due supposizioni, per cui vanno considerate allo stesso modo. 2) Cesarea è molto distante da Colosse, e comunque quest'ultima non è città di mare, dunque, non facile da raggiungere come scalo per Roma. Ciò mal si concilia con la richiesta di Paolo di farsi preparare un alloggio da Filemone in vista di un suo imminente rilascio. 3) Come fa notare G. Friedrich: «abbiamo l'affermazione che Paolo intende visitare presto Filemone, mentre a Cesarea i pensieri dell'Apostolo erano continuamente indirizzati a Roma e alla Spagna<sup>106</sup>».

Queste considerazioni pesano a sfavore di questa ipotesi.

### **Considerazioni conclusive sul luogo di composizione**

Tutte e tre le ipotesi presentano dei punti di forza e dei punti deboli: 1) l'ipotesi tradizionale di Roma si poggia sul v.9, ma pare comunque la più debole;

---

<sup>103</sup> Cfr. Romani 15:24,28.

<sup>104</sup> Atti 24:27.

<sup>105</sup> Atti 25:10-15.

<sup>106</sup> Friedrich, G., «La lettera a Filemone», in *Lettere minori di Paolo*, (Nuovo Testamento), Paideia, Brescia, 1980, p.356.

2) l'ipotesi di Efeso, di maggior successo, pare la più coerente con il testo (specie con il v.22), ma presenta comunque elementi di dubbio; 3) l'ipotesi di Cesarea, minoritaria tra le tre, si basa tutta sul v.24, ma non è del tutto convincente.

In fondo siamo nell'ambito delle supposizioni, per cui difficilmente potremo avere la certezza della validità di una ipotesi rispetto alle altre. Conveniamo con S. Legasse situando «l'origine della lettera a Filemone in Asia Minore o in Grecia, senza poter meglio precisare<sup>107</sup>», in quanto è probabile che Paolo abbia subito altre detenzioni (forse qualcuna anche molto breve) di cui non siamo informati. In ogni caso «la comprensione della lettera dipende solo marginalmente dalle conclusioni riguardo il luogo di composizione<sup>108</sup>», per cui lasciamo aperta la questione. Vale la pena solo aggiungere un'ultima interessante considerazione sull'ipotesi efesina, suggerita da B. B. Thurston:

«Eppure è particolarmente interessante e perfino ironico riguardo a Filemone il fatto che mentre scrive in Efeso, che in quel tempo era la capitale del commercio di schiavi nell'impero romano, Paolo produce una lettera che di fatto elimina la distinzione tra padroni e schiavi riunendoli come fratelli “tanto nella carne che nel Signore”(v.16)<sup>109</sup>».

### **1.3 I protagonisti della lettera**

#### **Filemone**

Il nome Filemone, che appare solo al v.1, deriva dalla parola greca *phileō* (amore) e significa «l'amabile», «l'affettuoso». Di lui non abbiamo più notizia nel resto del Nuovo Testamento. Dal biglietto di Paolo possiamo dedurre che fosse un cristiano benestante, perché era il padrone almeno di uno schiavo (vv.15,16), perché possedeva una casa particolarmente ampia che gli permetteva di essere sede della comunità locale (v.2) e di poter anche offrire alloggio all'apostolo (v.22). Alcuni ipotizzano che Apfia (il cui nome significa «la graziosa») possa essere sua moglie<sup>110</sup>, ed Archippo (v.2) suo figlio<sup>111</sup>. Paolo lo definisce «amato / carissimo» (*agapêtós*), segno di un rapporto profondo esistente tra i due segnato dall'amicizia in Cristo Gesù (v.1). Paolo gli dà il titolo di «collaboratore» (*synergós*) e gli mostra

<sup>107</sup> Legasse, S., *Paolo apostolo. Saggio di bibliografia critica*, Città Nuova, Roma, 1994, p.280.

<sup>108</sup> Fitzmyer, J. A., *The Letter to Philemon: a new traslation with introduction and commentary*, cit., p.11.

<sup>109</sup> Thurston, B. B., Ryan J.M., *Philippians and Philemon*, The liturgical press, Collegeville, 2005, p.180.

<sup>110</sup> Sandri, G., *I messaggi di S. Paolo*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1985, p.161.

<sup>111</sup> Teodoro di Mopsuestia, *In Philemon 2*, cit. da Ernst, J., *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini*, Morcelliana, 1985, p.170.



gratitudine per il servizio svolto per la causa dell'evangelo (vv.4-7). Non è specificato in cosa si fosse distinto. Il fatto che fosse facoltoso fa supporre che possa aver provveduto generosamente al sostentamento della comunità.

Alcuni autori, come H. Conzelmann e A. Lindemann<sup>112</sup>, sostengono che l'apostolo non conoscesse Filemone di persona. Questa affermazione si basa su due indizi: 1) nel v.5 Paolo dice di aver «sentito parlare» di Filemone<sup>113</sup>; 2) Non risulta, come abbiamo detto, che Paolo sia mai stato a Colosse. A nostro parere tale supposizione è in contraddizione con il v.19 in cui si intuisce che Paolo abbia avuto un ruolo determinante per la conversione di Filemone. Forse è stato Paolo stesso a battezzarlo. Il fatto che non risulta che l'apostolo Paolo abbia fondato personalmente la comunità di Colosse, non prova che non conoscesse Filemone. Può darsi che il loro incontro sia avvenuto altrove<sup>114</sup>. Inoltre, il tono confidenziale dello scritto scoraggia una simile interpretazione.

### **Onesimo**

Il nome Onesimo (che appare una sola volta al v.10) era un tipico nome da schiavo, il cui significato è «l'utile». E' probabile, dunque, che Onesimo fosse lo schiavo di Filemone. Ciò pare confermato dal v.16 in cui Paolo invita Filemone ad accogliere Onesimo «non più come schiavo». Dal fatto che avesse un tipico nome da schiavo si deduce che fosse tale dalla nascita.

Un presunto furto con conseguente fuga di Onesimo lo si può dedurre dal v.11 («il quale un tempo ti è stato inutile», lasciando supporre che lo schiavo che notoriamente è considerato utile quando compie il proprio dovere, sia venuto meno ai suoi obblighi), dal v.15 («è stato separato da te per breve tempo») e soprattutto dal v. 18 (in cui si fa riferimento a «qualche torto» e ad un «debito»).

Dai vv.10-14 scopriamo che la separazione di Onesimo lo ha condotto ad incontrare Paolo. Quasi sicuramente a casa di Filemone aveva già sentito parlare dell'apostolo, dal suo padrone o dai cristiani che si riunivano per l'adunanza comune. Forse aveva sentito parlare bene di lui e sapeva che aveva un forte ascendente sul suo padrone. Ciò lo rendeva un aiuto ideale in quel momento di difficoltà per poter risanare il rapporto con Filemone. Forse addirittura Onesimo

---

<sup>112</sup> Conzelmann, H., Lindemann, A., *Guida allo studio del Nuovo Testamento*, Marietti, Casale Monferrato, 1986, p.211.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> Ad Efeso, per esempio, durante il triennio in cui Paolo vi soggiornò nel III viaggio missionario.

aveva già conosciuto l'apostolo. Ma sono tutte ipotesi. Quello che è certo è che Paolo fu determinante per la sua conversione (v.10), ed il suo ritorno (v.12).

L'unico riferimento ad Onesimo al di fuori di questa epistola si trova in Colossesi 4:9, dov'è definito «uno dei vostri», cioè della comunità di Colosse, e dove è inviato, insieme a Tichico, da Paolo per dare notizie sulle sue condizioni.

Secondo alcuni l'Onesimo di questa epistola, sarebbe lo stesso citato da Ignazio di Antiochia mezzo secolo dopo come vescovo di Efeso. Ignazio si rivolse alla comunità cristiana di Efeso «nella persona di Onesimo, uomo di immensa carità e vostro vescovo<sup>115</sup>». Se fosse davvero lui avremmo la prova del successo della mediazione di Paolo. Onesimo, ricevuta la libertà, si mise al servizio dell'evangelo di Cristo, diventando una figura eminente nella chiesa. E' probabile che sia stato lui stesso a conservare il prezioso biglietto che gli è valso la libertà e che poi fu inserito nel canone del Nuovo Testamento. Va detto comunque che, seppur suggestiva, questa resta solo un'ipotesi. Non ci sono prove a riguardo. Lo stesso vale per la tradizione che lo vorrebbe martire a Roma o a Pozzuoli.

### **La comunità**

Protagonista «nascosto» dell'epistola è, senza dubbio, la comunità. Tutti i personaggi citati, e che appaiono come comparse accanto a Filemone e Onesimo, sono interpellati anch'essi dallo scritto. Ma di quale comunità si tratta? C'è un consenso quasi unanime nell'indicare Colosse. La prova testuale si troverebbe nell'epistola ai Colossesi (4:9) dove Paolo definisce Onesimo «uno dei vostri», cioè membro della chiesa di Colosse. Inoltre Archippo, citato nell'epistola a *Filemone* (v.2), risulta ricoprire un incarico proprio nella chiesa di Colosse (4:17). Se fosse questa la chiesa, è improbabile che sia stata fondata da Paolo. Non risulta negli Atti degli Apostoli il suo passaggio in questa città. Ma in ogni caso può essere il frutto indiretto della predicazione dell'apostolo. Durante il suo triennio efesino è probabile che svolse un'opera di annuncio dell'evangelo che favorì la sua diffusione anche nell'area circostante il capoluogo asiatico, penetrando nell'entroterra. E' possibile che questa comunità sia il risultato dell'opera dei suoi collaboratori, insieme alle chiese sorte nelle vicinanze, come Gerapoli e

---

<sup>115</sup> Ep. 1,3. Cit. da Brown, R., «Lettera a Filemone», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia, 2001, p.677.

Laodicea<sup>116</sup>. Quest'opera la si attribuisce ad Epafrà<sup>117</sup>, probabilmente affiancato da altri responsabili della missione in Asia, come Tichico<sup>118</sup>.

Altri autori, invece, identificano la comunità di Filemone con quella di Laodicea. G. Sandri<sup>119</sup> avanza addirittura l'ipotesi che a Laodicea ci fossero due comunità: una a casa di Filemone (*Filemone 2*) ed un'altra a casa di Ninfa (Colossesi 4:15). Ma le argomentazioni proposte a sostegno non convincono.

L'ipotesi di Colosse appare plausibile, anche se rimangono alcuni dubbi: 1) perché Filemone e Apfia (forse marito e moglie) non sono citati nell'epistola ai Colossesi se è la stessa chiesa che si riunisce nella loro casa? 2) Se fosse vera l'ipotesi che Onesimo abbia portato la missiva di Paolo al suo padrone nella stessa occasione in cui ha consegnato la lettera ai Colossesi, perché Paolo scrive in una sola occasione due lettere alla stessa chiesa, salutando in entrambi? Non poteva scriverne una sola in cui incorporava anche la richiesta a Filemone?

Si può ipotizzare che la comunità che si riuniva a casa di Filemone fosse diversa da quella di Colosse, magari sorta nella stessa città o nella zona limitrofe. In fondo, essendo consolidato l'uso delle abitazioni private come luoghi di incontri comunitari, non è pensabile che le case potessero disporre di locali tanto ampi per poter contenere grandi assemblee. Magari la comunità di Filemone può essere una «costola» staccatasi dalla comunità di Colosse, per mancanza di spazio sufficiente per contenere tutti i membri. Un po' come accade anche oggi. Questa spiegazione non contraddirebbe l'affermazione di Paolo in Colossesi dove considera Onesimo «uno dei vostri» perché, in fondo, si tratta di un membro di una chiesa «sorella».

Ma siamo nell'ambito delle ipotesi. Anche in questo caso non abbiamo prove a riguardo. Per comodità, come già fatto fino adesso, per dare delle coordinate geografiche, almeno approssimative, faremo riferimento a Colosse come città di Filemone e della comunità riunita nella sua casa.

---

<sup>116</sup> Colossesi 2:1, 4:13,15,16.

<sup>117</sup> Colossesi 1:7 e 4:12.

<sup>118</sup> Colossesi 4:7,8, Efesini 6:21.

<sup>119</sup> Cfr. Sandri, G., *I messaggi di S. Paolo*, cit., p.161.

## 1.4 Genere letterario e struttura del testo

### Lettera pubblica o privata?

Questa lettera divide gli studiosi che cercano di stabilire se si tratta di uno scritto pubblico o privato. La sua composizione particolare si presta a tali dubbi.

Da un lato, coloro che sostengono il carattere privato dello scritto si rifanno alle seguenti caratteristiche: a) la brevità dell'epistola, la più piccola del *corpus paolinum* nello specifico e del Nuovo Testamento in generale; b) il forte appello personale che l'apostolo Paolo muove attraverso questa lettera; c) la delicatezza e il tatto utilizzati dall'apostolo nel trattare la sua richiesta. Tutti elementi che depongono a favore della natura privata di questa lettera.

Dall'altro lato, però, una serie di elementi denotano un carattere pubblico: a) nei saluti c'è un elenco di persone a cui Paolo si rivolge, e che fanno parte evidentemente di una «comunità domestica»; b) abitualmente tutte le lettere scritte da Paolo erano lette pubblicamente nella chiesa, durante le celebrazioni cultuali, ed erano poi fatte circolare anche nelle comunità vicine; c) la lettera, pur nella sua brevità, rispetta la struttura tipica delle epistole paoline: mittente, ringraziamento, corpo, parentesi, saluto, benedizione; d) alcune designazioni contenute nello scritto fanno riferimento a titoli riguardanti membri di chiesa (*synergos*, «collaboratore», *adelphè*, «sorella», *synstratiòtes*, «commilitone»); e) «il linguaggio legale e tecnico sono caratteristiche più di un documento pubblico che di una lettera privata<sup>120</sup>».

Appare evidente che l'epistola a *Filemone* si presenta come un documento al tempo stesso pubblico e privato. In fondo questo caso implica le relazioni sociali che coinvolgono l'intera comunità e non solo singole persone. R. Fabris conclude salomonicamente: «Dunque non si tratta di una lettera del tutto privata, ma neppure di uno scritto espressamente pubblico o apostolico. La lettera a *Filemone* sta a metà strada tra queste due forme epistolari<sup>121</sup>. In ogni caso la natura pubblica della lettera «può spiegare anche il suo valore nella raccolta e nel canone delle lettere di Paolo<sup>122</sup>».

---

<sup>120</sup> Patzia, A., «Lettera a Filemone», in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, cit., p.630.

<sup>121</sup> Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.282.

<sup>122</sup> Patzia, A., «Lettera a Filemone», cit., p.631.

## Struttura

Analizzando le caratteristiche letterarie, stilistiche e semantiche possiamo individuare la seguente struttura epistolare:

Fig. 2 – Struttura dell’epistola

Filemone		
<b>vv.1-3</b>	<b>Prae-scriptum</b> (costituisce l’esordio o l’apertura dell’epistola).	
	<b>v.1</b>	a) La <i>titulatio</i> (titolo o sovrascritta) che contiene i nomi dei mittenti: Paolo e Timoteo
	<b>vv.1,2</b>	b) L’ <i>ab scriptio</i> , che indica i destinatari della epistola: Filemone, Apfia, Archippo, la chiesa.
	<b>v.3</b>	c) La <i>salutatio</i> , nella formulazione tipica paolina
	<b>vv.4-7</b>	d) <i>Proemio</i> (introduzione o prefazione) che contiene una invocazione solenne con ringraziamento che funge da <i>captatio benevolentiae</i>
<b>vv.8-21</b>	<b>Corpus</b> (parte centrale dell’epistola)	
	<b>vv.8,9</b>	a) La <i>praeteritio</i> , premessa: la richiesta non costituisce una ingiunzione ma una preghiera
	<b>vv.10-21</b>	b) La <i>propositio</i> il motivo della lettera: richiesta di accoglienza fraterna per Onesimo
<b>vv.22-25</b>	<b>Post-scriptum</b> (la sezione finale dell’epistola).	
	<b>v.22</b>	a) Nota aggiuntiva: notizie sull’imminente scarcerazione e richiesta di ospitalità
	<b>vv.23,24</b>	b) Saluti finali: da 5 collaboratori di Paolo.
	<b>v.25</b>	c) Formula di benedizione finale

## 1.5 Conclusione

In conclusione di questa prima parte, possiamo così riassumere i dati fin qui emersi: 1) non ci sono dubbi sull’autenticità di questa epistola; 2) essa è stata redatta dall’apostolo durante una delle sue numerose detenzioni; 3) almeno per quanto riguarda l’epistola ai Colossesi sembra accertato un nesso letterario con *Filemone*; 4) i protagonisti di questa lettera sono: Filemone, il padrone, ed Onesimo, suo schiavo, quindi concordiamo con l’ipotesi tradizionale, mentre un terzo protagonista è la comunità di Filemone anch’essa destinataria dell’epistola.

Dopo questo sguardo generale sugli aspetti introduttivi, siamo ora pronti per accostarci al testo della lettera.

## 2. Commento

### 2.1 Intestazione o prescritto (vv.1-3)

#### Mittenti, destinatari e saluti iniziali

«<sup>1</sup>Paolo prigioniero di Cristo Gesù e il fratello Timoteo, a Filemone, il nostro amato collaboratore, <sup>2</sup>alla sorella Apfia, ad Archippo, nostro commilitone, e alla chiesa che è in casa tua: <sup>3</sup>grazia a voi e pace da Dio nostro Padre e dal Signor Gesù Cristo».

L'intestazione della lettera ricalca l'usuale schema dell'epistolografia antica: mittente, destinatario e saluto. Il nome *Paûlos*, che apre lo scritto, su un totale di 29 volte in cui appare nell'epistolario paolino, è presente ben 3 volte all'interno del piccolo biglietto (vv.1,9,19). Questa frequenza, unita al fatto che dal v.4 l'autore parla con la prima persona singolare nonostante la menzione di un co-mittente, «è un indizio di forte personalizzazione del dialogo epistolare in questo scritto<sup>123</sup>».

Un elemento curioso è il fatto che, in una lettera in cui si tratta del caso di uno schiavo, Paolo non si presenta con il titolo di *dōulos* («schiavo»), come fa altrove<sup>124</sup>, ma con il titolo di *désmios Christoû Iesoû* («prigioniero di Cristo Gesù<sup>125</sup>»). «Paolo tratta di uno schiavo, una persona ridotta alla mancanza di libertà per tutta la vita. E identifica se stesso con questa caratteristica: anche lui è un prigioniero, di Cristo Gesù. Non è l'unica lettera che scrive da una prigione, ma l'unica che intesta in questo modo<sup>126</sup>». In uno scritto molto breve come *Filemone*, composto di soli 25 versetti, Paolo insiste molto sulla sua detenzione, ricordandola ben 5 volte: 2 volte con il termine *désmios* («prigioniero») nei vv. 1 e 9; 2 volte con la parola *désmios* («catena») nei vv.10 e 13; ed 1 volta nel v.23 dove parla di Epafra «prigioniero come me» (*synaichmâlotos*). Questa ripetizione «risulta molto significativa, in quanto denota già lo spirito che anima questo scritto<sup>127</sup>». Paolo vuole far capire sin da subito a Filemone che non vuole rivolgersi nei suoi confronti con autorità, ma piuttosto con amore<sup>128</sup>. La qualifica di «prigioniero di Cristo

<sup>123</sup> Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.292.

<sup>124</sup> Romani 1:1, Galati 1:10, Tito 1:1.

<sup>125</sup> L'espressione si ritrova anche in Efesini 3:1 e 2 Timoteo 1:8.

<sup>126</sup> Néstor, O. M., «Lettera a Filemone», in A.A.V.V., *Nuovo Commentario Biblico*, Atti degli Apostoli, Lettere, Apocalisse, Borla / Città Nuova, Roma, 2006, p.573.

<sup>127</sup> Maggioni, B., Manzi, F., *Lettere di Paolo*, cit., p.1447.

<sup>128</sup> Ciò sarà confermato esplicitamente al v.9.

Gesù» implica, a livello metaforico, il fatto che l'apostolo sia stato veramente conquistato dal Signore, e che ora la sua vita sia interamente nelle Sue mani, e, a livello concreto, la sua condizione effettiva di prigioniero in catene a motivo dell'evangelo<sup>129</sup>. «Le sofferenze dell'apostolo sono al servizio del vangelo, non sono intese come una sventura personale, bensì come una maniera particolarmente intensiva ed efficace dell'attività apostolica<sup>130</sup>». Paolo esibisce la sua situazione come titolo di autopresentazione sottolineando come ciò avviene «per Cristo». E' per amore di Cristo che è incarcerato. «E' proprio la portata di questo suo amore per Cristo, che ora sta testimoniando in tutta la sua forza nella condizione di prigionia, l'elemento di fondo con il quale Paolo vuole presentarsi a Filemone e che vuole far risplendere sullo sfondo di tutta la lettera<sup>131</sup>».

Accanto a se, come di consueto<sup>132</sup>, Paolo accosta un co-mittente: Timoteo. «Ma nella stesura della lettera il secondo mittente non partecipa<sup>133</sup>». E' Paolo a parlare in prima persona nel biglietto, dandogli quel carattere molto confidenziale che ha spinto alcuni a considerarla uno scritto privato. Timoteo appare, dunque, «co-mittente, ma non co-autore<sup>134</sup>». Anche la sua menzione, come quella di altri destinatari oltre a Filemone, amplia l'orizzonte della comunicazione epistolare. Questo aspetto è interessante. Paolo «ormai, non concepisce più alcun intervento o alcuna sua presa di posizione, per quanto personale possa essere, se non in una prospettiva ecclesiale<sup>135</sup>». In tale prospettiva le esperienze di ogni singolo membro si ripercuotono sull'intero tessuto della comunità, come se fosse un solo corpo. La dimensione comunitaria–ecclesiale, unitariamente al concetto dell'amore cristiano, costituiscono due elementi chiave di questa lettera, e due fili conduttori dell'epistola che appaiono sin dal primo versetto.

Timoteo è chiamato *adelphós* («fratello»), un appellativo che denota la condivisione della stessa fede e la sua appartenenza alla comunità di credenti. Egli era nato a Listra o a Derba da padre greco e madre giudea<sup>136</sup>. Fu istruito nelle Sacre Scritture dell'Antico Testamento fin da fanciullo da sua nonna Loide e da

---

<sup>129</sup> Cfr. Filemone 13.

<sup>130</sup> Ernst, J., *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini*, Morcelliana, Brescia, 1985, p.174. Cfr. 1 Corinzi 4:11 e ss., 2 Corinzi 6:5, 11:23, Colossesi 1:24.

<sup>131</sup> Maggioni, B., Manzi, F., *Lettere di Paolo*, cit., p.1447.

<sup>132</sup> E' una prassi quella di Paolo di associarsi qualcuno come mittente.

<sup>133</sup> Lohse, E., *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, cit., p.340.

<sup>134</sup> Barbaglio, G., «Al carissimo Filemone», in *Le lettere di Paolo*, vol.II, Barbaglio, G., Fabris, R., Borla, Roma, 1980, pp.632-634, pp.639.

<sup>135</sup> Maggioni, B., Manzi, F., *Lettere di Paolo*, cit., p.1447.

<sup>136</sup> Atti 16:1-3, 2 Timoteo 1:5.

sua madre Eunice<sup>137</sup>. Si suppone che si sia convertito alla fede cristiana proprio grazie a Paolo<sup>138</sup> quando evangelizzò la sua città<sup>139</sup>. Nel suo secondo viaggio missionario l'apostolo, informato sulla buona reputazione di cui Timoteo godeva tra i cristiani, lo prese con sé come collaboratore, dopo averlo circonciso per evitare ai giudei occasione di polemica<sup>140</sup>. A Timoteo vennero affidate molte missioni: Berea<sup>141</sup>, Atene, Salonicco<sup>142</sup>, Corinto<sup>143</sup>, Macedonia<sup>144</sup>. Accompagnò Paolo a Gerusalemme<sup>145</sup>, ma era probabilmente impegnato altrove quando questi si imbarcò per Roma. Ancora giovanissimo<sup>146</sup>, ricevette un incarico importante nella comunità di Efeso<sup>147</sup>. Forse si trovava proprio là quando Paolo dal carcere scrisse l'epistola a *Filemone*.

La novità più importante che troviamo al v.1 è che, principalmente, Paolo non scrive ad una comunità cristiana, ma ad un individuo. Infatti il primo destinatario è Filemone, il cui nome significa «amabile». «E' curioso il fatto che già nel suo nome si trovi implicito il filo conduttore di questa Lettera dal momento che la radice greca *phil* suggerisce l'idea dell'amicizia<sup>148</sup>». Oltre al riferimento all'impegno attivo di quest'uomo per l'evangelizzazione («compagno d'opera») è importante notare l'aggettivo usato da Paolo per esprimere il suo affetto nei suoi confronti: *agapetós* («amato»). Questa espressione assume un particolare significato accostato al nome di Filemone che significa «amabile» nel contesto della lettera «in cui il motivo dell'amore (*agápē*) appare centrale<sup>149</sup>».

Nel v.2 Paolo allarga l'orizzonte della comunicazione epistolare ad un ventaglio di altri interlocutori fino ad arrivare a comprendere la stessa comunità domestica che si riunisce a casa di Filemone. «Benché la tradizione chiami questo biglietto *Lettera a Filemone*, è necessario soffermarsi sui vari "e" che includono Appia, Archippo e "la comunità che si raduna in casa tua"<sup>150</sup>». Per Paolo, dunque, «il caso investe gli stessi rapporti ecclesiali. E' di fatto in gioco la fraternità dei

---

<sup>137</sup> 2 Timoteo 3:15.

<sup>138</sup> Ciò si può dedurre da 1 Corinzi 4:17 dove Paolo chiama Timoteo «mio figlio diletto».

<sup>139</sup> Atti 14:6,7: Paolo evangelizzò le città di Listra e Derbe nel corso del primo viaggio missionario.

<sup>140</sup> Atti 16:1-3.

<sup>141</sup> Atti 17:13-14.

<sup>142</sup> Tessalonicesi 1 3:1-6.

<sup>143</sup> Corinzi 1 4:17, 16:10.

<sup>144</sup> Atti 19:21-22.

<sup>145</sup> Atti 20:4.

<sup>146</sup> 1 Timoteo 4:12.

<sup>147</sup> 1 Timoteo 1:3.

<sup>148</sup> Maggioni, B., Manzi, F., *Lettere di Paolo*, cit., p.1437.

<sup>149</sup> Barbaglio, G., «Al carissimo Filemone», in *Lettere di Paolo*, cit., p.639.

<sup>150</sup> Néstor, O. M., «Lettera a Filemone», in A.A.V.V., *Nuovo Commentario Biblico*, cit., p.574.



credenti uniti nella stessa fede e impegnati in una esistenza di amore vicendevole<sup>151</sup>».

Apfia<sup>152</sup> è presentata solamente come «sorella», senza ulteriori informazioni. Questo lascia aperta la discussione su chi sia effettivamente e che relazione abbia con Filemone. C'è chi ipotizza sia sua moglie<sup>153</sup>, chi sua figlia<sup>154</sup>, chi una donna che riveste al suo fianco un incarico importante nella comunità<sup>155</sup>.

E' interessante notare come la dimensione dell'amore fraterno, come filo conduttore dell'epistola, traspaia anche dalle espressioni che Paolo usa per definire le persone che menziona nello scritto: Timoteo è *adelphós* («fratello», v.2), così come è chiamato due volte Filemone (vv. 7 e 20), e come pure deve essere considerato Onesimo (v.16), mentre Apfia è *adelphê* («sorella», v.2).

Archippo, il cui nome è riportato anche nella lettera ai Colossesi<sup>156</sup>, viene descritto attraverso, l'uso di una immagine militare, come *systratiônes* («compagno di lotta»). Questa descrizione probabilmente esprime la combattività da lui dimostrata in un contesto ostile all'evangelo. Un collaboratore coraggioso, dunque, degno di essere citato. Appartiene all'epoca patristica l'ipotesi che Archippo fosse il figlio di Filemone e Apfia<sup>157</sup>.

«La menzione di queste persone costituisce una conferma di quanto sia radicata la prospettiva ecclesiale in Paolo: anche la posizione e l'atteggiamento nuovo che Filemone sarà invitato ad assumere non conserva soltanto una valenza personale, ma si riflette su tutta la comunità, andando ad incidere profondamente nelle relazioni fra i cristiani<sup>158</sup>».

L'ultima menzionata, a cui appartengono anche gli altri destinatari già nominati, è la chiesa domestica che si riunisce a casa di Filemone. Il termine *ekklesia*, appare 112 volte nel Nuovo Testamento<sup>159</sup>, di cui 62 volte nell'epistolario paolino<sup>160</sup>, ricorre al v.2 per l'unica volta nell'epistola a *Filemone*. Il termine *ekklesia* significa chiesa, assemblea, o comunità. «Fondamentalmente per Paolo

<sup>151</sup> Barbaglio, G., «Al carissimo Filemone», in *Lettere di Paolo*, cit., pp.639,640.

<sup>152</sup> O anche Appia, come spesso riportato. Il nome significa «fruttifera».

<sup>153</sup> Giovanni Crisostomo, Teodoreto da Ciro. Cfr. Barbaglio, G., «Al carissimo Filemone», in *Lettere di Paolo*, cit., p.640.

<sup>154</sup> P. Lampe. Cfr. Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.294.

<sup>155</sup> A.D. Callahan. Cfr. Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.294.

<sup>156</sup> Colossesi 4:17.

<sup>157</sup> Teodoro di Mopsuestia. Cfr. Lohse, E., *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, cit., p.268.

<sup>158</sup> Maggioni, B., Manzi, F., *Lettere di Paolo*, cit., pp.1448,1449.

<sup>159</sup> Roloff, J., «ἐκκλησία», in Balz, H., Schneider, G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol.I, Paideia, Brescia, 2004, col.1096.

<sup>160</sup> Cfr. Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.173.

ogni assemblea locale di cristiani al centro del quale stia il culto, è comunità<sup>161</sup>». La sua menzione fa capire che la lettera non è poi tanto privata, perché tutta la comunità è coinvolta nell'opera di mediazione di Paolo in questo conflitto padrone-schiavo. Per cui la lettera andava letta pubblicamente durante l'adunanza comune<sup>162</sup>. Il fatto che la comunità di fedeli avesse come luogo di raduno liturgico un'abitazione è uno dei tratti distintivi del cristianesimo delle origini. Tale consuetudine risale già ai primi cristiani di Gerusalemme<sup>163</sup>, ed è attestata anche nelle lettere di Paolo<sup>164</sup>.

L'intestazione della lettera si chiude con i saluti. La formula usata da Paolo al v.3 rilegge in chiave cristiana sia il formulario greco *cháris* («grazia»), che quello ebraico *eirêne* («pace» - in ebraico *shalôm*). Grazia e pace sono due beni essenziali che Paolo invoca come doni di Dio.

«Il saluto corrisponde alla formula che Paolo usa anche nelle lettere alle comunità di Roma, di Corinto e di Filippi. Se si tratta di qualcosa di più che una semplice formula, allora riveste un enorme significato concreto proprio nella Lettera a Filemone. Senza la grazia che Dio Padre comunica agli uomini mediante Cristo, essi non possono sussistere davanti a Lui. Dove la grazia di Dio è una realtà, esiste anche la pace di Dio. E se nella casa di Filemone vi sono questi due doni e queste due potenze è già risolto il problema di cui tratta questa lettera: regna l'amore disposto ad accogliere nella comunità un colpevole<sup>165</sup>».

### **Rendimento di grazie e preghiera**

«<sup>4</sup>Rendo grazie al mio a Dio, ricordandomi sempre di te nelle mie preghiere, <sup>5</sup>sentendo parlare del tuo amore e della fede che hai nel Signore Gesù verso tutti i santi, <sup>6</sup>affinché la comunione della tua fede sia efficace, nella conoscenza di ogni bene tra noi in Cristo. <sup>7</sup>Abbiamo provato una grande gioia e consolazione a motivo del tuo amore, poiché per mezzo tuo, fratello, le viscere dei santi hanno ricevuto sollievo».

Dopo l'intestazione, a partire dal v.4, inizia una nuova sezione che svolge il ruolo di «proemio» (introduzione o prefazione). In questa sezione sono anticipati i temi della parte centrale dell'epistola. I toni caldi contenuti in questa preghiera di

---

<sup>161</sup> Roloff, J., «ἐχχλειῶν», in Balz, H., Schneider, G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, cit., col.1099.

<sup>162</sup> Il saluto finale formulato con la seconda persona plurale pare suggerire proprio questo (v.25).

<sup>163</sup> Atti 2:46, 5:42, 12:12.

<sup>164</sup> A Corinto (1 Corinzi 16:9) vi erano le case di Aquila e Priscilla e di Gaio (Romani 16:23), a Roma la casa di Aquila e Priscilla (Romani 16:5), a Laodicea la casa di Ninfa (Colossesi 4:15).

<sup>165</sup> Friedrich, G., «La lettera a Filemone», in *Lettere minori di Paolo*, cit., pp.362,363.

invocazione e di solenne ringraziamento<sup>166</sup> favoriscono la creazione di una sintonia con il destinatario che favorisce l'ascolto e soprattutto l'adesione alla richiesta successiva. Questo modo di fare nella retorica classica prende il nome di *captatio benevolentiae*<sup>167</sup>.

Dall'uso frequente di pronomi di prima e di seconda persona singolare («mio Dio», «mie preghiere», «mi ha procurato», «di te», «il tuo amore», «la tua fede», «l'opera tua»), riscontriamo un tono spiccatamente confidenziale.

L'espressione «rendo grazie al mio Dio», con cui inizia al v.4, ricorda molto la tradizione biblica dei Salmi di ringraziamento individuale e di lode<sup>168</sup>. L'apostolo ringrazia Dio, sottolineandone il rapporto personale attraverso l'uso del pronome personale *mou*, «mio». L'espressione iniziale di ringraziamento è legata fortemente con il ricordo che Paolo fa di Filemone: «ricordandomi sempre di te nelle mie preghiere». Nota R. Fabris:

«L'avverbio temporale *pántote*, abbastanza frequente in questi formulari paolini, grammaticalmente può riferirsi sia al ringraziamento di Paolo, sia al suo ricordo. Il confronto con il modello epistolare – soprattutto con le lettere di amicizia – favorisce questa seconda opzione. Infatti il ricordarsi – più che fare ricordo o menzione dei nomi delle persone nelle preghiere – fa parte del *topos* dell'amicizia. Mediante il ricordo le persone separate o lontane si ricongiungono<sup>169</sup>».

E' bello sottolineare la sincera e profonda amicizia espressa da Paolo per Filemone in una epistola comunque destinata ad essere letta pubblicamente. Paolo ci tiene a far sentire tutto l'affetto ed il calore che prova l'amico.

Filemone era la prova vivente della grazia di Dio che opera nella vita degli uomini e nella storia dell'umanità. Per questo Paolo ringrazia non il destinatario, ma il Signore, a cui si deve la nuova qualità di vita di Filemone.

Al v.5 viene sviluppato il motivo del ringraziamento: «sentendo (parlare) del tuo amore e della tua fede». Interessante notare che la detenzione non impedisce a Paolo di mantenersi informato su Filemone. Probabilmente è Onesimo la sua

---

<sup>166</sup> Questa formula di ringraziamento è attestata sia nelle lettere antiche profane, sia nelle lettere paoline. Cfr. Romani 1:8, 1 Corinzi 1:4-8, Filippesi 1:3-11, 1 Tessalonicesi 1:2-5, Colossesi 1:3-8.

<sup>167</sup> Cfr. Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.292 e Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.174. Nel genere epistolare profano, dopo l'intestazione (prescritto iniziale), era d'uso invocare le divinità perché concedessero prosperità e salute al destinatario e alla sua famiglia. Paolo riproduce lo stesso schema nelle sue epistole, ma ispirandosi per il tono, per la forma ed il linguaggio, ai Salmi.

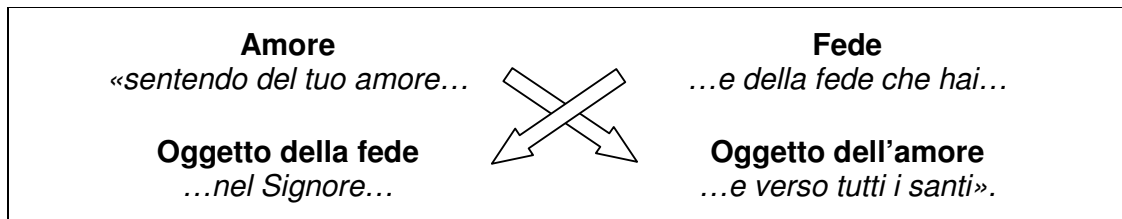
<sup>168</sup> Cfr. Salmo 5:3, 7:2,4, 18:29, 22:2.

<sup>169</sup> Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.296.

fonte di informazione. Il fatto, poi, che Paolo riceva delle informazioni indirette sul conto di Filemone, non significa necessariamente che non conosca quest'ultimo, come concludono H. Conzelmann e A. Lindemann<sup>170</sup>.

Troviamo qui un'interessante costruzione chiasmica. Paolo cita due delle tre virtù teologali<sup>171</sup>, fede e amore, mentre il terzo membro, la speranza, è assente. In questo caso Paolo ribalta il loro ordine consueto mettendo l'amore al primo posto.

**Fig.3 – Chiasmo contenuto al v.5.**



L'amore è messo in primo piano per una chiara ragione: «in pratica, Paolo, fa presagire come deve essere accolto Onesimo. Filemone ha dato prova di amore fattivo per i credenti (= 'i santi'); da lui il mittente si aspetta una nuova dimostrazione<sup>172</sup>». Anche il riferimento alla fede in Cristo ha lo scopo di stimolare Filemone «alla ricerca e scoperta di quel potenziale attivo di bene che i credenti sono chiamati a sviluppare nella loro vita<sup>173</sup>».

«Di nuovo, quindi, Paolo mette in evidenza come la componente principale che già anima la vita di questo suo collaboratore e che continua a risuonare, coma nota di fondo di questa Lettera, sia l'amore, un amore che scaturisce dalla fede in Cristo Gesù e che è chiamato a riversarsi direttamente sui fratelli della comunità<sup>174</sup>».

Il v.6 è introdotto dalla congiunzione finale *hópos* («affinché»), che pare collegarsi con il cenno che fa Paolo al v.4 alle sue preghiere in favore di Filemone. Il soggetto è la *koinonía*, un sostantivo molto impiegato da Paolo che lo usa ben 13 volte su 19 ricorrenze nel Nuovo Testamento. *koinonía* indica la partecipazione, la comunanza, soprattutto quando riguarda l'intimo legame e la relazione fraterna degli uomini tra di loro. La *koinonía* poteva essere usata per riferirsi anche alla

<sup>170</sup> Conzelmann, H., Lindemann, A., *Guida allo studio del Nuovo Testamento*, cit., p.211.

<sup>171</sup> Le tre virtù teologali: fede, speranza e amore. Cfr. 1 Corinzi 13:13, 1 Timoteo 1:3, 5:8.

<sup>172</sup> Barbaglio, G., «Al carissimo Filemone», in *Lettere di Paolo*, cit., p.641.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> Maggioni, B., Manzi, F., *Lettere di Paolo*, cit., p.1450.

relazione tra l'uomo e la divinità. «Paolo usa *κοινωνία* per esprimere la partecipazione del fedele al Cristo e ai beni cristiani, e la comunanza dei fedeli tra loro... Ma poiché non si tratta di un annullamento mistico in Cristo, la comunione con Cristo avviene mediante la fede, che significa unione di vita con lui<sup>175</sup>».

Nella nostra epistola questo sostantivo denota una «comunanza trasmessa dall'apostolo che si fonda nella comune partecipazione al vangelo e si esprime nel servizio al vangelo (o a Paolo come suo intermediario)<sup>176</sup>». Filemone, e tutti coloro per che avevano conosciuto l'evangelo, entrano in un rapporto di comunanza, cioè diventano «compagni» (cfr. v.17). E' interessante ciò che scrive J. Hainz nel commentare questo termine:

«Paolo può sperare che questa comunanza con lui, l'apostolo, sorta con la sua "partecipazione alla fede" (*Film.* 6), divenga efficace nell'esaudimento della sua preghiera. In connessione con *Film.* 17 ("Se tu dunque mi hai per compagno", cioè se tu stai con me in questo rapporto di comunanza) il gruppo semantico di *κοινωνία* risulta addirittura la chiave per la comprensione globale di *Film.* o di *Film.* come concrezione di ciò che Paolo intende con *κοινωνία*<sup>177</sup>».

Paolo si augura che la comunione di Filemone, che si esprime nella fede, diventi efficace, operante, effettiva (*energês*). La parola usata qui è la stessa da cui deriva il sostantivo «energia». Paolo si augura che la comunione di fede di Onesimo sia «energetica», sia potente. Tale efficacia può essere possibile solo nella *epignosis* («conoscenza») «di ogni bene tra di noi». *Epignosis* ricorre 20 volte nel Nuovo Testamento, di cui 15 volte in scritti di Paolo. Questo termine (una parola composta) indica sia una dimensione personale che una dimensione pubblica. Una dimensione personale, individuale, in quanto a conoscenza a livello intellettuale. Una dimensione pubblica, comunitaria e sociale, relativa ad una conoscenza di carattere esperienziale, che si può acquisire solamente attraverso l'azione concreta, e che trova riscontro nel riconoscimento generale. La vita cristiana si apre così ad una duplice prospettiva: Paolo auspica una crescita del singolo credente nell'amore e nella fede in Dio (senso verticale) che però deve

---

<sup>175</sup> Hauck, F., «*κοινωνία* nel Nuovo Testamento», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di P. Montanini, G. Scarpato, G. Soffritti, vol. V, Paideia, Brescia, 1969, coll. 710-726, col.712.

<sup>176</sup> Hainz, J., «*κοινωνία* », in Balz, H., Schneider, G., *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, vol.II, Paideia, Brescia, 2004, col.66.

<sup>177</sup> *Idem*, col.67.

necessariamente scaturire nella realizzazione della comunione del bene (senso orizzontale). «Una fede vera è sempre “contagiosa” e si attiva nella carità<sup>178</sup>».

Qui troviamo un forte richiamo etico. La fede e l'amore per Dio sono davvero «effettivi» quando si concretizzano in una comunione con il prossimo caratterizzata dalla ricerca del suo bene. Fede per Dio e amore per i santi non sono scindibili. «*Agàpe* e fede si richiamano vicendevolmente perché la fede cristiana suscita l'*agàpe*; l'*agàpe* cristiana concretizza la fede<sup>179</sup>». La fede per Dio diventa «operante» solo nell'amore per l'altro. Per quel «noi<sup>180</sup>», che qui sottintende la rete di fratellanza e solidarietà che costituisce la comunità di fedeli. Bisogna che il cristiano cresca nella conoscenza di ogni bene per la comunità: qui c'è una visione dinamica della comunione fraterna. Essa non può rimanere ferma, statica, piatta. L'impegno nella ricerca del bene dell'altro deve comprendere un costante miglioramento, una crescita continua, il raggiungimento di livelli superiori d'amore e altruismo, affinché la comunione della fede possa divenire sempre più «efficace». Un tendere costantemente ad «un di più», nell'amore, nella fratellanza, nell'altruismo, che costituisce l'ideale cristiano, ed anche il suo traguardo etico. L'etica cristiana si fonda proprio su tale amore.

Questo testo presenta forti richiami intertestuali. «Filemone 6 richiama, per contenuto, Gal. 5,6<sup>181</sup>» dove Paolo parla di «fede operante mediante l'amore». In Filippesi 1:9 Paolo prega affinché l'amore abbondi sempre più «nella conoscenza e in ogni genere di discernimento». Giacomo insiste (2:14-26) sul collegamento tra fede e opere ammonendo: «la fede senza le opere è morta<sup>182</sup>». In Luca 10:25-37 Gesù unisce l'amore per Dio all'amore per il prossimo e, illustrando questo concetto con la parabola del «buon samaritano», denuncia l'ipocrisia di chi, come il sacerdote ed il levita del racconto, dichiarano a parole di amare Dio, mentre nei fatti disprezzano la sua legge e la sua volontà venendo meno ai loro doveri verso il prossimo.

In *Filemone* 6 anche la stessa parola *agathón* («bene») assume una forte connotazione etica. Un bene che corrisponde alla volontà di Dio, realizzazione del suo amore nell'amore reciproco delle sue creature.

---

<sup>178</sup> Cipriani, S., *Le lettere di Paolo*, cit., p.589.

<sup>179</sup> Masini, M., *Filippesi, Colossesi, Efesini, Filemone. Le lettere della prigionia*, cit., p.152.

<sup>180</sup> In alcuni codici il pronome cambia dalla prima alla seconda persona plurale.

<sup>181</sup> Paulsen, H., «ἐνεργῆς», in Balz, H., Schneider, G., *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 2004, col.1210.

<sup>182</sup> Giacomo 2:26.

«Per Cristo». Così termina il versetto 6. Questo riferimento per alcuni autori, come R. Penna<sup>183</sup>, è la conferma che Paolo non stava portando avanti un discorso prettamente etico, ma superava la dimensione etica per aprirsi ad una più ampia prospettiva escatologica: Cristo come traguardo di un orientamento di vita.

Questa sezione dell'epistola si conclude al v.7 con Paolo che dichiara di essere pervaso da grande *chará* «gioia» e *paráklesis* «consolazione» a motivo delle belle notizie che gli sono arrivate sul conto di Filemone, che hanno portato un raggio di luce nella sua cella del carcere. Tutta la comunità («i santi») è confortata da queste notizie. «L'associazione dell'amore ai concetti di gioia e di conforto dice da sola quanto l'amore in generale, e l'*agápê* cristiana in particolare, siano in grado di contribuire al benessere di coloro ai quali esso è destinato<sup>184</sup>».

Troviamo il verbo *anapauō* all'indicativo, che ritornerà al v.20 nella forma imperativa, che rafforza questa idea di benessere prodotto dall'amore: il suo significato è concedere riposo, ristoro, dare sollievo. «In Paolo si tratta della tranquillità o pace interiore<sup>185</sup>».

E' importante evidenziare il termine *splágchna* «viscere» (dei santi), il più delle volte tradotta con «cuore». Dare «sollievo alle viscere» è una metafora biblica. L'espressione corrisponde alla parola ebraica *rehem*, «utero», usato a volte al plurale per alludere alla profonda commozione della madre<sup>186</sup>. «E' curioso che la breve lettera a Filemone è paradossalmente lo scritto del Nuovo Testamento dove più viene impiegato il termine greco *tà splágchna*<sup>187</sup>». In *Filemone* ricorre in tutto tre volte: 1) la prima volta al v.7; 2) poi al v.12 dove Paolo chiama Onesimo «le mie viscere»; 3) infine, al v.20 dove Paolo chiede a Filemone di dare sollievo alle sue «viscere in Cristo». Questo sostantivo è usato da Paolo per «indicare tutta la personalità toccata e afferrata nella sua intimità più profonda<sup>188</sup>». Nel v.7 come nel v.20 è usata per indicare la persona che viene consolata e confortata dall'amore. «Come nel caso di altri concetti antropologici di

---

<sup>183</sup> Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.177.

<sup>184</sup> *Idem*, p.178.

<sup>185</sup> Fiedler, P., «ἀναπαύω», in Balz, H., Schneider, G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol.I, Paideia, Brescia, 2004, col.229.

<sup>186</sup> In Osea 11:8 si trova una «finestra», unica in tutta la Bibbia, che ci fa intravedere i sentimenti di Dio. Dio dichiara il suo amore per Israele affermando: «Le mie viscere (*rehem*) si infiammano tutte dentro di me». Qui c'è un'allusione all'amore materno: un amore che non è relazionale, ma viscerale. Un amore che nasce dentro la madre, nella sua stessa pancia. Paolo riprende la stessa espressione per rafforzare il concetto: ama Onesimo di un amore viscerale, profondo e vitale.

<sup>187</sup> Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.183.

<sup>188</sup> Köster, H., «σπλάγχνα in Paolo», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di P. Montanini, G. Scarpato, G. Soffritti, vol. XII, Paideia, Brescia, 1981, col.923.

Paolo (χαρδία, νοῦς) il vocabolo indica tutto l'uomo, nella misura in cui, in quanto cristiano, risulta capace di un interscambio personale di simpatia e di amore<sup>189</sup>». Qui al v.7 assume anche la funzione di anticipare il tema centrale della lettera. Anche l'appellativo *adelphós* («fratello»), che chiude il proemio, ha lo stesso scopo. Paolo chiama in causa Filemone, in quanto fratello in Cristo, affinché possa dargli ulteriore sollievo, oltre quello già ricevuto con le belle notizie a suo riguardo, attraverso l'esaudimento della sua richiesta.

Con il v.7 termina il proemio. La frequente ricorrenza, in questa sezione introduttiva, di espressioni e concetti che fanno riferimento all'amore, alla fede e alla fratellanza, sono segnali molto chiari che ci fanno capire su quale piano Paolo muove la sua mediazione. Pur essendo un caso di natura giuridica e sociale, che andrebbe affrontato secondo i parametri del diritto e della legge, Paolo sposta il caso nel contesto dei rapporti fraterni all'interno della comunità cristiana. Tanto più che la stessa casa di Filemone, luogo dove Onesimo viveva e prestava il suo servizio, era anche il luogo dove si incontrava la chiesa locale e di cui adesso, dopo la sua conversione, entrava a far parte. Così Onesimo da un lato è inviato da Paolo a Filemone, in qualità di suo padrone; dall'altro lato è inviato allo stesso in qualità di fratello della comunità che ospitava nella sua casa. In questo modo «il problema della schiavitù non è toccato nei suoi risvolti politici e strutturali, ma portato al cuore dei rapporti fraterni che caratterizzano l'esistenza dei credenti<sup>190</sup>».

## **2.2 Corpo della lettera (vv.8-22)**

Dopo l'intestazione ed una parte introduttiva, Paolo finalmente prende di petto il problema ed inizia in maniera diretta la sua intercessione. Il passaggio dal proemio alla nuova sezione è segnalata dall'uso della preposizione *dió* («perciò»). Vediamo in che modo Paolo snoda la sua perorazione.

### **Pregiera, non ingiunzione (vv.8-9)**

«<sup>8</sup>Perciò, pur avendo in Cristo piena libertà di ordinarti quello che è opportuno fare, <sup>9</sup>preferisco pregarti per amore, così come io sono, Paolo, vecchio ed ora anche prigioniero di Cristo Gesù».

---

<sup>189</sup> Köster, H., «σπλάγχνα in Paolo», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, cit., col.923.

<sup>190</sup> Barbaglio, G., «Al carissimo Filemone», cit., p.642.



Paolo inizia facendo un'osservazione preliminare. Egli precisa che la sua non è un'ingiunzione. Paolo non vuole porsi nei confronti di Filemone nella condizione di chi comanda e dà ordini. «La “libertà di comandare” (*parrhêsía epitássein*) è un'espressione unica nell'epistolario paolino: questa è anche l'unica volta che l'Apostolo impiega il verbo “comandare” e, come si vede, è solo per rinunciare al suo esercizio<sup>191</sup>». Preferisce esortare e sollecitare con la preghiera.

L'apostolo qui fa uso di una figura retorica simile alla *praeteritio*. Paolo dichiara di non voler far pesare la sua autorità di apostolo di Cristo, eppure la menziona. Il termine *parrhesía* («libertà / franchezza»), che compare 31 volte nel Nuovo Testamento, di cui 8 nell'epistolario paolino, secondo R. Fabris in questo caso può essere tradotto direttamente con «autorità<sup>192</sup>». Paolo ricorda che ha la piena autorità in Cristo di indicare a Filemone qual'è il suo dovere di cristiano. Ma non la usa. Piuttosto preferisce deporla per domandare a Filemone unicamente «in nome dell'amore». Ritorna ancora l'espressione *agápe* («amore») già vista nei vv.5 e 7, come filo conduttore di questa intercessione. Paolo e Filemone sono accomunati dal loro amore per il prossimo, ed è in nome di questo amore comune che Paolo colloca il suo intervento. Per questo contrappone *epitássein* («comandare») a *parakaleîn* («domandare»). Rifiuta la prima modalità, per scegliere la seconda.

Per rafforzare l'effetto esortativo, prima di proseguire il discorso sulla sua richiesta, l'apostolo apre una parentesi. Nello stesso momento in cui pone sul tavolo la sua autorità in Cristo, egli dichiara tutta la sua umanità presentandosi nella sua situazione di vita di quel momento. Contrappone l'autorità che gli veniva per concessione divina, alla sua umanità. Paolo si presenta nella sua doppia condizione debilitante di: 1) *presbýtes* («vecchio<sup>193</sup>»); 2) *désmios* («prigioniero»). «Secondo i canoni della retorica classica questo modo di procedere fonde insieme

---

<sup>191</sup> Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.180.

<sup>192</sup> «Il suo significato oscilla tra quello originario greco “libertà/franchezza” di parola e quello specifico paolino “fiducia/sicurezza” nell'annuncio del vangelo e nei rapporti con le comunità cristiane. Nel nostro testo la grande o piena fiducia di Paolo ha il suo fondamento o radice *en Christô-i*, “in Cristo”. Dal momento che egli esplicita la sua grande fiducia in Cristo mediante il verbo *epitássein*, “ordinare”, nel contesto attuale di Filemone 8 *parrhesía* (παρρησία) assume il significato di “autorità”». Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.300.

<sup>193</sup> Secondo Ippocrate, celebre medico greco, lo sviluppo della vita umana è scandito su una scala di sette età, ognuna delle quali di una durata di sette anni. Si noti come questa classificazione si costruisce intorno al numero sette ed ai suoi multipli. Troviamo così: 1) il bambino (fino a 7 anni); il fanciullo (fino a 14 anni); l'adolescente (fino a 21 anni); il giovane (fino a 28 anni); l'uomo (fino a 49 anni); l'anziano (fino a 56 anni), ed il vecchio (appunto il πρεσβύτης oltre i 56 anni). Ippocrate cit. da Filone Alessandrino, *De officio mundi* 105, cit. da Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.181.

le figure dell'*ethos* e del *pathos*<sup>194</sup>». Paolo stava soffrendo a causa della sua fedeltà all'evangelo di Cristo. Questo doveva contare agli occhi di Filemone: non tanto il fatto che Paolo fosse apostolo e che ricoprisse un ruolo di responsabilità all'interno della chiesa, quanto piuttosto che egli dimostrasse la sua fedeltà ed il suo amore per Cristo anche di fronte alle difficoltà. In modo implicito Paolo, rinunciando alla sua autorità, si sta presentando come un modello da imitare: il padrone a sua volta avrebbe dovuto fare altrettanto nei confronti dello schiavo.

### **Paolo rivela finalmente l'identità del suo raccomandato (vv.10-14)**

«<sup>10</sup>Ti prego per il mio figlio che ho generato nelle catene, Onesimo, <sup>11</sup>quello che un tempo ti fu inutile ma che ora è utile a te e a me. <sup>12</sup>Te lo rinvio; proprio lui, che è le mie viscere. <sup>13</sup>Avrei voluto trattenerlo presso di me, perché mi servisse al tuo posto nelle catene dell'evangelo; <sup>14</sup>ma non ho voluto far nulla senza il tuo parere, affinché il bene che farai non sia secondo costrizione, ma secondo spontaneità».

Dopo questa premessa, si giunge finalmente al motivo della lettera (la *propositio* per la retorica). Paolo finalmente rivela l'identità di colui per il quale si appresta ad intercedere. Ma non ne dichiara ancora il nome. Piuttosto ne definisce l'identità sulla base del nuovo rapporto che si è instaurato tra loro: «ti prego per il mio figlio, che ho generato nelle mie catene» (v.10). Troviamo qui una ripetizione: «per due volte Paolo sottolinea il nuovo legame di paternità-filiazione che si è instaurato tra loro due<sup>195</sup>». Paolo usa la metafora della madre che, con le doglie di parto, partorisce suo figlio. Egli, pur vivendo in una condizione di sofferenza, ha generato un figlio «spirituale», cioè ha contribuito con la sua testimonianza alla conversione di un'anima all'evangelo di Cristo. Paolo, come in altre circostanze<sup>196</sup>, si mostra fortemente legato a colui che, grazie alla sua predicazione, ha accettato Cristo come suo personale salvatore. L'immagine del parto si collega, con un riferimento intertestuale, all'immagine della «nuova nascita», che ricorre più volte nel Nuovo Testamento<sup>197</sup>. Sia in Gesù che in Paolo il concetto di «morte dell'uomo vecchio», e di una nuova nascita nell'«uomo nuovo» è centrale. Diventare cristiano significa diventare una persona nuova. Paolo, quindi, non solo indica

---

<sup>194</sup> Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.300.

<sup>195</sup> Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.183.

<sup>196</sup> Cfr. 1 Corinzi 4:15.

<sup>197</sup> Cfr. Giovanni 3:3,7; 2 Corinzi 5:17; Galati 6:15; Efesini 4:20-24; Colossesi 3:10.

quanto sia caro per lui il soggetto della sua mediazione, e quale forte legame abbia instaurato con lui, ma lo presenta anche come un uomo nuovo. Una persona nata una seconda volta. Una persona a cui Cristo ha offerto una nuova opportunità. Non lo si doveva più giudicare per il suo passato: per Paolo ora conta solamente il suo presente ed il suo futuro. L'«innominato» era diventato un uomo nuovo, e tale doveva considerarlo Filemone.

Solo dopo questa lunga preparazione, quando siamo quasi a metà della lettera, l'apostolo finalmente dichiara il nome della persona per cui sta muovendo la sua richiesta: Onesimo. Ed ora che ne ha rivelato il nome per la prima volta, Paolo non esita a sfruttarne il significato per perorarne la causa.

Al v.11 traccia il nuovo profilo di Onesimo attraverso un gioco di parole tratto dal significato etimologico. Troviamo qui costruita un'antitesi temporale, tra passato e presente, che ricalca lo schema dialettico della parenesi battesimale paolina<sup>198</sup>. Il nome Onesimo, come abbiamo già visto, significa «utile», «vantaggioso», o anche «strumento». L'apostolo confrontando la vecchia identità dello schiavo, con quella nuova di uomo generato dall'evangelo di Cristo, afferma:

**Fig. 4 – Gioco di parole di Paolo al v.11:**

«Onesimo (**utile**) –  
che un tempo ti è stato **inutile** (*áchrestos*)  
ma che ora è **utile** (*êuchrestos*) sia a te che a me».

Filemone e Paolo, in questo versetto, sono in relazione con Onesimo a partire dalla sua nuova identità cristiana. Filemone non può più mantenere lo stesso tipo di rapporto che aveva con il suo schiavo proprio in virtù del fatto che adesso egli è cambiato, non è più lo stesso di prima. E' una persona nuova, per cui anche il rapporto cambia. Ma questo mutamento è in meglio. Mentre nella sua precedente identità Onesimo si era rivelato «inutile», adesso la sua nuova identità cristiana lo pone in una condizione di essere «utile». Da rilevare che Paolo, nel definire la loro duplice nuova relazione, dà la precedenza a Filemone: «utile sia a te che a me».

---

<sup>198</sup> Cfr. Romani 6:21.

Il gioco di parole non vuole solo rimarcare la nuova identità. Esprime anche l'effettiva utilità pratica di Onesimo come cristiano, ma per il momento Paolo non scende nei dettagli. Più avanti spiegherà a quale utilità si riferisce.

Dal suono della parole greche *áchrestos* ed *êuchrestos* c'è chi ha riscontrato una singolare coincidenza: «Paolo... usa *áchrestos* e *êuchrestos* per “inutile” e “utile”. Ciò potrebbe suggerire un altro gioco di parole con “Cristo”<sup>199</sup>». Tertulliano è stato il primo a notarlo, arrivando a dedurre che Paolo volesse sottolineare come «il non-cristiano è diventato un buon cristiano<sup>200</sup>». Ma tale conclusione appare più una forzatura, come sottolinea R. Penna:

«Probabilmente Paolo gioca soltanto sul significato del nome Onesimo... Non ha quindi senso giocare ulteriormente, come fanno alcuni commentatori recenti, sul fatto che il primo aggettivo greco di fatto si pronunciava «á-christos», per dedurre che Onesimo era «senza Cristo», poiché in questo caso il secondo aggettivo avrebbe dovuto suonare in altro modo<sup>201</sup>».

A questo punto dello scritto Paolo ancora non ha mosso la sua richiesta a Filemone. Ha anticipato l'intenzione di domandargli qualcosa. Ha lasciato intendere che questa sua preghiera è a favore di Onesimo. Ma ancora non va al sodo. Piuttosto si sofferma ad esporre le decisioni prese.

Al v.12 è interessante l'impiego del termine *anépempsa* («rinvio») un hapax in tutto l'epistolario paolino.

«L'autore del terzo Vangelo e degli Atti adopera *anapémpein* cinque volte nei contesti delle istruttorie processuali, dove parla del trasferimento o del rinvio di Gesù e di Paolo da un tribunale o da un magistrato all'altro (Lc 23,7.11.15; At 25,21). In Filemone 12a con l'uso di questo verbo singolare Paolo non dice semplicemente che egli “rinvia”, cioè rimanda indietro Onesimo. Egli in qualche modo intende rinviarlo a un'altra istanza, precisamente a quella di Filemone<sup>202</sup>».

La partita si gioca a tre: Paolo, Filemone e Onesimo. Ma in realtà è a Filemone che spetta l'ultima parola. Come padrone dello schiavo, e come parte lesa che avanza un credito<sup>203</sup>, dal punto di vista giuridico era il solo che poteva decidere le sorti di Onesimo. Dalla prospettiva di Paolo tutto era ormai risolto con

<sup>199</sup> Aurelio, T., «Lettera a Filemone», cit., p.821.

<sup>200</sup> Tertulliano, *Apologeticum* 3,5, cit. da Ernst, J., *Le lettere ai Filippesi, a Filemone...*, cit., p.183.

<sup>201</sup> Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.183.

<sup>202</sup> Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.303.

<sup>203</sup> Cfr. Filemone 18.

la nuova identità di Onesimo diventato cristiano. Ma non tocca a lui dichiarare chiusa la questione. Per cui l'apostolo compie il suo dovere, anche dal punto di vista della legislazione romana: rimanda lo schiavo dal suo legittimo padrone, e «rinvia» ogni decisione sul suo caso a chi competeva. E Filemone ora non poteva decidere le sorti di Onesimo senza tenere conto della sua nuova identità.

Così Paolo nuovamente ribadisce questo concetto ripetendo che Onesimo adesso rappresenta «le mie viscere / il mio cuore». Onesimo, nato di nuovo grazie all'evangelo, non solo appartiene all'apostolo in quanto suo «padre spirituale», ma da quest'ultimo è considerato una parte intima e profonda di sé. Ritorna l'espressione *splágchna* («viscere») già incontrata al v.7 e che ritroveremo al v.20. Questo è un «vocabolo molto forte e vigoroso, che si trova solo quando Paolo parla direttamente e in prima persona<sup>204</sup>». Il suo frequente utilizzo nel piccolo scritto a Filemone dimostra quanto il vecchio apostolo fosse personalmente ed emotivamente coinvolto nella vicenda di Onesimo. Solitamente questo sostantivo viene tradotto con «cuore», ma Paolo «usa qui il termine “viscere”... così significando che Onesimo è al contempo oggetto del suo amore e frutto del suo amore paterno<sup>205</sup>». Dicendo a Filemone: «ti mando Onesimo, le mie viscere» è come se «Paolo stesso, mosso dal suo desiderio di amore, venisse a Filemone nella persona dello schiavo fuggitivo<sup>206</sup>».

Privandosene ha fatto un duro sacrificio. Infatti nei vv.13,14 rivela a Filemone quali fossero le sue intenzioni attraverso il doppio utilizzo del verbo volere: al v.13 con *eboulômen* («desideravo/avrei voluto») e al v.14 *ethélesa* («non ho voluto»). Paolo dichiara che: 1) inizialmente avrebbe voluto trattenere Onesimo con sé perché lo sostenesse durante la sua detenzione, magari in nome e per conto del suo stesso padrone; 2) ma poi ha sospeso l'attuazione di questo progetto perché non voleva forzare Filemone.

Se Paolo avesse voluto trattenere lo schiavo perché lo servisse al posto di Filemone, si potrebbe dedurre che fino a quel momento Onesimo si era preso cura dell'apostolo o comunque aveva dato la sua collaborazione in qualche modo alla causa del vangelo. Il verbo *diakoneîn* («servire») pare assumere un significato che va oltre il servizio di un uomo bisognoso di assistenza, com'era Paolo vecchio ed in prigione. «Dunque il ruolo assegnato da Paolo ad Onesimo rientra nel servizio

---

<sup>204</sup> Köster, H., «σπλάγχνα in Paolo», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, cit., col. 923.

<sup>205</sup> Masini, M., *Filippesi, Colossesi, Efesini, Filemone. Le lettere della prigionia*, cit., p.150.

<sup>206</sup> Köster, H., «σπλάγχνα in Paolo», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, cit., col. 924.

del vangelo per il quale egli ora si trova in carcere<sup>207</sup>». E' svelato in questo testo a cosa si riferisse Paolo quando parlava dell'utilità di Onesimo nei suoi riguardi.

Nella seconda parte del v.14 Paolo dichiara: «affinché il bene che farai non venga da costrizione ma da spontanea volontà». Questo passo si può accostare ai vv.8 e 9: Paolo rinuncia al comando in nome della sua autorità, preferendo pregare per amore. Vorrebbe che un'iniziativa volta al bene di Onesimo partisse spontaneamente da Filemone. La frase è costruita con un contrasto tra *katà anágken* («secondo necessità») e *katà kekoúision* («secondo spontaneità», hapax del Nuovo Testamento). In modo particolare il sostantivo *anágken* «viene usato da Paolo anche nei contesti delle scelte etiche come nel nostro caso<sup>208</sup>».

Paolo presenta in questa frase l'ideale di una scelta etica libera, nata spontaneamente nel cuore della persona e quindi non forzata o costretta da nessuno. Il bene di cui parla qui Paolo richiama il bene totale di cui parlava al v.6 nella sua preghiera per Filemone. In entrambi si parla infatti del «tuo» bene. La cosa che sorprende è che questo bene non è specificato da Paolo. Sembra che l'apostolo abbia qualcosa in mente, ma che non vuole rendere noto. Se deve essere una scelta etica libera, questa spetta a Filemone. Perciò lascia la scelta a Filemone, «anche se, mediante l'espressione *tò agathón*, ne indica l'orizzonte etico così come aveva fatto all'inizio del discorso parlando di *tò anêkon*<sup>209</sup>» (v.8).

Cosa ha in mente Paolo? Chiede forse implicitamente la liberazione dello schiavo? Oppure intende chiedere che allo schiavo possa essere consentito almeno continuare a servire l'evangelo? Torneremo più avanti su questi quesiti.

### **L'intervento della provvidenza divina (vv.15,16)**

«<sup>15</sup>Forse proprio per questo motivo è stato separato per breve tempo, affinché tu lo riavessi per l'eternità, <sup>16</sup>non più schiavo, ma molto di più che schiavo, come fratello amato, prima di tutto per me, ma ancora di più per te, sia nella carne sia nel Signore».

Dal v.15 Paolo, dopo aver parlato del rapporto di Onesimo con se stesso (vv.10-14), inizia a parlare della nuova relazione che deve intercorrere tra Onesimo e Filemone (vv.15-20). Il suo argomentare si svolge a due livelli: prima

---

<sup>207</sup> Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.303.

<sup>208</sup> *Idem*, p.306.

<sup>209</sup> *Ibidem*.

sollecitando Filemone ad accogliere Onesimo «come fratello» (vv.15,16) e poi «come me» (vv.17-20), concludendo la sua esortazione al v.21.

Paolo al v.15 cambia la prospettiva del suo discorso includendo il fattore della provvidenza divina. Al momento presente egli non può fare a meno di riconoscere, dati gli sviluppi positivi della vicenda di Onesimo, convertito al cristianesimo, che quanto accaduto sia un evento provvidenziale. Ma nota ciò con molto tatto e discrezione. Paolo non ha alcuna intenzione, infatti, di offendere Filemone. Per questo motivo ha «la delicatezza di evitare il termine odioso di “fuga” e di non presentare mai Onesimo in veste di protagonista<sup>210</sup>». Inoltre questa sua rilettura della vicenda viene preceduta da un prudente «forse».

L'uso dell'avverbio *tácha* («forse») può intendersi anche come un invito implicito rivolto a Filemone a riflettere su quanto accaduto. Ancora una volta Dio, nel suo immenso amore, è riuscito a trasformare il male in bene, e trarre da un evento negativo, come il danno procurato da Onesimo al suo padrone e la sua fuga, un evento positivo, come la sua conversione.

Paolo costruisce questa frase con la contrapposizione tra: 1) la frase idiomatica *pròs hôran* («per breve tempo») e l'uso avverbiale dell'aggettivo *aiônion* («per sempre»); 2) i due verbi *echoríste* («è stato separato») e *apéche-is* («riabbia»); 3) *gâr* («infatti») è un segnale che lascia intravedere una nuova prospettiva mediante l'uso delle espressioni *dià toûto* («per questo...») e *hîna* («perché...»).

La strategia comunicativa di Paolo mette a confronto due modelli relazionali tra Onesimo e Filemone. Da un lato il loro vecchio rapporto, relativo al tempo passato, in cui evidentemente qualcosa non andava, visto che si è interrotto con una separazione. Una separazione probabilmente traumatica, visto il bisogno dell'intervento di mediazione di Paolo. Dall'altro lato un nuovo possibile rapporto tra il padrone e lo schiavo caratterizzato dall'amore e dalla loro comune fede in Cristo. Un nuovo rapporto, suggerisce Paolo, voluto direttamente da Dio.

Il verbo *apéche-is* («riabbia/recuperi») appartiene al lessico commerciale e amministrativo, e indica il saldo di un conto. Con il ritorno di Onesimo, il termine della sua fuga e l'inizio di un nuovo rapporto tra lui ed il suo padrone, si chiude con il passato. Il ricordo negativo della separazione viene cancellato, ed il debito di Onesimo condonato. Tanto più che guardando a quanto accaduto, con il senno di

---

<sup>210</sup> Staab, K., Freundorfer, J., *Le lettere ai Tessalonicesi e dalla Cattività e Pastoralis*, cit., p.149.

poi, tale circostanza negativa è stata sfruttata dalla provvidenza divina per trarne un beneficio. Sia per lo schiavo, ri-generato dall'evangelo, che per Filemone e Paolo a cui il nuovo Onesimo adesso è di grande utilità (v.11). Tali argomenti sono tra i punti forti dell'arringa di Paolo per sottrarre lo schiavo dalla pena, che in caso di furto e fuga a quel tempo, nell'impero romano, poteva comportare la tortura e anche la condanna a morte. Il fatto che quanto accaduto avesse in realtà un fine, uno scopo inizialmente non prevedibile, deve ora far mutare la prospettiva con cui Filemone aveva guardato la vicenda fino a quel momento. E gli argomenti usati da Paolo sono di quelli che non possono lasciar indifferenti dei credenti sinceri. L'espressione *aiônios* («per sempre») pare avere una portata più ampia di quanto sembra. Suggestisce sia l'idea di un rapporto che dura nel tempo, sia un significato escatologico, indicandone il suo destino eterno.

Il v.16 costituisce forse il passo centrale di tutta l'epistola. Certamente il testo più usato da coloro che vogliono cercare un riferimento esplicito, all'interno di questo scritto, di una richiesta a Filemone di liberare Onesimo dalla schiavitù.

Qui troviamo la contrapposizione, ancora una volta, di due modelli relazionali: *doûlos* («servo») e *adelphós* («fratello»). «Il termine *doûlos* segna la distanza e la separazione tra Filemone e Onesimo, invece il vocabolo *adelphós* esprime la loro vicinanza e solidarietà<sup>211</sup>».

Paolo completa la prospettiva del nuovo modello relazionale che doveva contraddistinguere da ora in poi il rapporto tra Onesimo e Filemone, dichiarando che adesso l'avrebbe avuto con sé «per sempre», ma stavolta «non più come schiavo, ma molto più che schiavo, come un fratello amato». La nuova identità di Onesimo è dunque di *adelphós* («fratello»). Da ora in poi egli si inserisce in una nuova rete di relazioni dove Paolo dichiara a Filemone che Onesimo è «caro specialmente a me, ma ora molto più a te».

«Paolo sta introducendo un concetto nuovo, di per sé rivoluzionario. Nel suggerire a Filemone di ricevere Onesimo non più come schiavo, ma come fratello, Paolo non nega lo stato di schiavitù di Onesimo; infatti non dice “non più uno schiavo”, ma “non più come uno schiavo”». Onesimo resta ancora uno schiavo, ma ora questo stato sociale viene assorbito da quello di fratello nel Signore che non gli dà dei privilegi dal punto di vista lavorativo; ma dal punto di vista umano, nel rapporto col suo padrone, è una condizione nuova<sup>212</sup>».

---

<sup>211</sup> Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.307.

<sup>212</sup> Tamburello, G., *Filemone, Paolo e le leggi della schiavitù*, Del Bucchia, Massarosa (Lu), 1999, p.65.



La fratellanza di Onesimo deriva dal suo ingresso nella comunità cristiana. Questo perché condividendo la stessa fede «è entrato nel circuito dei nuovi rapporti d'amore che caratterizzano l'esistenza cristiana<sup>213</sup>». Al v.12 Paolo aveva definito Onesimo come le sue «viscere». Ora, ci saremmo aspettati che invitasse il padrone a fare altrettanto. Invece Paolo supera lo schema «come/così», e sprona Filemone esortandolo: «quanto più deve esserlo per te». «La trasformazione del precedente rapporto padrone-schiavo in quello di fratello a fratello supera la portata della fratellanza instaurata dall'apostolo con lo sconosciuto Onesimo<sup>214</sup>». Tale mutamento di rapporto doveva avvenire in questo in una duplice dimensione:

**Fig. 5 – Antitesi Filemone 16b.**

1.	<i>kái en sarki</i>	«sia nella carne»
2.	<i>kái en kyrío-i</i>	«sia nel Signore»

Il versetto 16 è ricco di parallelismi e costruzioni antitetiche: 1) *doûlos* («servo») e *adelphós* («fratello»); 2) due pronomi personali al dativo *emoi* («a me») e *soi* («a te»); 3) l'antitesi finale *kái en sarki* («sia nella carne») e *kái en kyrío-i* («sia nel Signore»). Attraverso queste situazioni antitetiche «la costruzione del discorso di Paolo a favore di Onesimo raggiunge il suo apice<sup>215</sup>».

La descrizione della nuova identità di Onesimo, in rapporto a Filemone, si conclude con l'apertura ad una duplice dimensione di fratellanza: una interna e comunitaria («sia nel Signore»), ed una esterna e sociale («sia nella carne»). La nuova relazione abbraccia ogni ambito della vita: sia l'ambito di fede cristiana caratterizzata dalla comunione in Cristo, sia nell'ambito mondano e profano.

Questo punto dell'epistola fa sorgere molti interrogativi. Paolo qui sta chiedendo forse a Filemone di liberare Onesimo? Oppure gli sta chiedendo di mantenerlo come schiavo e allo stesso tempo di trattarlo come fratello? Tale ipotesi è realista in un contesto di chiesa domestica dove i due ambiti si intrecciano? E cosa ne è della volontà iniziale di Paolo di trattenerlo con sé Onesimo affinché lo aiutasse al posto di Filemone per il servizio del vangelo? Forse gli sta domandando implicitamente proprio questo? E poi la domanda che

<sup>213</sup> Barbaglio, G., «Al carissimo Filemone», in *Lettere di Paolo*, cit., p.647.

<sup>214</sup> *Ibidem*.

<sup>215</sup> Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.307.

più di tutte preme a quanti hanno letto questa epistola per cercare di scorgere il pensiero paolino sulla schiavitù: cosa pensava Paolo dell'istituto della schiavitù? E qual'era la sua linea di condotta per quanto riguarda la questione degli schiavi cristiani? Rimandiamo i tentativi di risposta ai prossimi capitoli.

### **Il centro della richiesta di Paolo (vv.17-19)**

«<sup>17</sup>Se dunque mi hai per compagno, accoglilo come me. <sup>18</sup>Se poi ti ha fatto qualche torto, oppure è in debito, mettilo in conto a me. <sup>19</sup>Io, Paolo, scrivo di mia mano: pagherò io; per non dirti che anche tu mi sei debitore e proprio di te stesso».

Ormai Paolo ha messo le sue carte in tavola e, finalmente, dopo tanti giri di parole, muove la sua richiesta in maniera esplicita: «se dunque mi hai come solidale accoglilo come me ». Filemone doveva accogliere il suo schiavo come se fosse Paolo. Essere in un rapporto di comunione fraterna con Paolo significa esserlo anche con quelli che egli ama. «La solidarietà a due si espande<sup>216</sup>».

Questa richiesta è formulata attraverso l'imperativo aoristo del verbo *proslambánein* («accoglilo / prendilo / ricevilo»). Questo verbo ricorre 12 volte nel Nuovo Testamento<sup>217</sup>, e nel caso di Filemone è usato con il significato di «prendere con sé qualcuno». E' il primo di una serie di 4 imperativi che incontriamo nella parte finale dell'epistola. «Come a dire che egli nel suo scritto finalmente giunge al punto: e il punto riguarda la (ri)costruzione di un rapporto interpersonale in termini di accettazione fraterna<sup>218</sup>». Con l'ausilio di di questo verbo l'apostolo pone l'accento, ancora una volta, sulla dimensione relazionale. Filemone è chiamato a ricevere Onesimo, ma stavolta non come uno schiavo ma come un fratello. La relazione adesso deve cambiare, proprio in virtù di quanto Dio aveva realizzato nelle loro vite. Non erano più padrone e schiavo. Adesso erano fratelli. Innanzitutto perché entrambi figli dello stesso Padre Celeste, e poi perché adesso facevano parte entrambi della stessa comunità di credenti.

Paolo non specifica cosa comporti l'accoglienza di Onesimo. Il modo ampio e generale con cui l'apostolo formula la sua richiesta spalanca un orizzonte di possibilità. Sarà Filemone se lo vorrà, in piena libertà, a decidere quale sarà

---

<sup>216</sup> Barbaglio, G., «Al carissimo Filemone», in *Lettere di Paolo*, cit., p.647.

<sup>217</sup> Schenk, W., «προσλαμβάνομαι», in Balz, H., Schneider, G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol.II, Paideia, Brescia, 2004, col.1165.

<sup>218</sup> Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.188.

concretamente il modo di esaudire la preghiera di Paolo. Per l'apostolo era importante fargli capire che il suo schiavo era cambiato, fornendo al padrone delle valide motivazioni per accoglierlo fraternamente. E Paolo enfatizza questa sua richiesta: il mandante si identifica con colui che era mandato: «accoglilo come me stesso».

Questa richiesta ricorda vagamente la parabola del figliuol prodigo. In quella parabola il padre rappresenta Dio, mentre il figlio andato via di casa rappresenta ognuno di noi. Dio è descritto pieno d'amore per le sue creature e, nonostante la separazione, egli attende il ritorno dei suoi figli per accoglierli nuovamente con sé. In fondo Filemone doveva riprodurre tutto ciò nella sua vita. Il peccato lo aveva allontanato da Dio. Ma il Signore si è rivelato a lui per mezzo di Paolo, e lo ha accolto per mezzo del sacrificio di Cristo Gesù.

Filemone ora era chiamato ad accogliere Onesimo fraternamente, con tutto quello che l'uso di questo termine comporta in cambiamento di relazioni interpersonali. Essere fratelli vuol dire essere uniti da un vincolo d'amore. Vuol dire far parte della stessa famiglia. Vuol dire condividere la stessa fede in Cristo. Nel caso specifico vuol dire probabilmente, risparmiare allo schiavo la punizione per il danno causato, non essere più in collera nei suoi confronti, riservargli un caldo benvenuto. In una sola parola, anche se esplicitamente Paolo non la menziona mai: perdono.

L'aggettivo *koinonós* gravita nell'area semantica di *koinonía* («comunione / partecipazione»), sostantivo già incontrato al v.6, che «propriamente indica colui che condivide qualcosa, che partecipa alla vita di un altro, gli è associato in qualche impresa o comunque in una dimensione esistenziale, quindi un partner: perciò significa qualcosa di più di un semplice amico<sup>219</sup>». Qui al v.17 si può tradurre con «compagno<sup>220</sup>». Nella preghiera del proemio esprimeva l'ideale di una comunione fraterna che doveva caratterizzare l'esperienza cristiana di Filemone, e che poteva divenire effettiva unicamente nella ricerca del bene dei fratelli. Paolo ora ripropone il concetto applicandolo a sé. Egli fa leva sul fatto che entrambi sono «partecipi» della stessa fede. Sono compagni, per cui l'apostolo si aspetta che Filemone mostri la sua comunione fraterna verso di sé accogliendo Onesimo come se fosse lui stesso. Filemone doveva considerare d'ora in poi

---

<sup>219</sup> Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.187.

<sup>220</sup> Hainz, J., « *χοινωνία* », in Balz, H., Schneider, G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, cit., col.64.

Onesimo come un suo compagno. Questa, del resto, è un'esigenza stessa del cristianesimo: «accoglietevi gli uni gli altri come anche Cristo ci ha accolti<sup>221</sup>». L'aggettivo *koinonós*, usato spesso nel lessico commerciale e amministrativo del tempo per indicare i partner o soci d'affari, si collega bene con il lessico giuridico-legale che troviamo nei vv.18 e 19.

Nel versetto 18 Paolo ricostruisce il quadro ipotetico dell'episodio che ha portato alla nascita del conflitto tra Filemone ed Onesimo. Qui fa riferimento: 1) ad un venire meno di Onesimo ai suoi doveri: «se ti ha fatto qualche torto»; 2) ad un danno economico: «oppure ti è in debito». Paolo fa riferimento ad un momento passato di crisi che probabilmente è stata la causa della separazione dello schiavo dal suo padrone. Una situazione che lui conosceva bene, perché l'ha udita probabilmente dal racconto dello schiavo, ma che non rievoca nel suo scritto, se non in questi piccoli accenni al v.18. Da questi pochi indizi l'ipotesi tradizionale ha concluso che probabilmente Onesimo era uno schiavo *fuggitivus*, che aveva derubato il suo padrone e che era fuggito. Ma il danno economico si può spiegare anche, senza dover necessariamente supporre il furto di Onesimo, con la sua assenza.

Qui troviamo il secondo l'imperativo: l'imperativo presente di *ellogâin* («addebitalo / mettilo in conto») «termine tecnico del linguaggio commerciale<sup>222</sup>». Paolo prende posizione, mettendosi dalla parte di Onesimo, invitando Filemone a mettere sul suo conto quando dovutogli dallo schiavo. «In questo modo la lettera di Paolo diventa una lettera promissoria, quasi una cambiale. Ciò viene confermato nel v.19 dall'apposizione della sua firma autografa<sup>223</sup>».

Paolo sa che quanto accaduto può essere un ostacolo all'esaudimento della sua richiesta. Lo schiavo doveva aver causato un grave danno. Per questo si offre di estinguere lui il debito. In questo gesto troviamo una dimostrazione del sincero amore che Paolo provava per Onesimo. Ne ha parlato come di un figlio generato nelle sue catene (v.10), ne ha sottolineato l'utilità (v.11), e l'ha descritto come le sue «viscere» (v.12). Adesso Paolo, proprio come farebbe un padre per suo figlio, ne prende le difese fino a mettersi in gioco lui stesso in prima persona, accollandosi il debito di Onesimo e prendendo così il suo posto: «pagherò io!» (v.19). La sua intercessione e tutto il suo discorso sulla comunione fraterna e

---

<sup>221</sup> Romani 15:7.

<sup>222</sup> Mayer, B., «ἐλλογέω», in Balz, H., Schneider, G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, cit., coll.1165.

<sup>223</sup> Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.188.

sull'amore cristiano, non potevano colare a picco di fronte allo scoglio del rancore per il danno subito. Per questo Paolo, che pure aveva detto di rinunciare a comandare (v.8), preferendo domandare (v.9), in realtà ordina Filemone di cancellare il debito ad Onesimo per metterlo sul conto dell'apostolo.

Al v.19 però c'è un colpo di scena. Paolo che si era fatto avanti per estinguere il debito al posto di Onesimo, adesso reclama un credito che vanta nei confronti di Filemone: «pagherò io stesso, per non dirmi che mi sei debitore perfino di te stesso». La solennità dell'assicurazione data dall'apostolo al v.18 dimostra la serietà dell'impegno assunto da Paolo. Anche se non doveva essere semplice disporre di una somma di denaro sufficiente per pagare il debito per lo schiavo. A questo punto del discorso Paolo menziona un debito che Filemone aveva contratto nei suoi confronti. A cosa si riferisce? Sembra chiaro che qui ci sia un riferimento alla conversione di Filemone: in questo senso il padrone di Onesimo era in debito con Paolo per la sua stessa vita. Indirettamente intuiamo che fu Paolo con la sua predicazione a fargli conoscere l'evangelo. Abbiamo quindi un indizio che mostra come Paolo ed il padrone di Onesimo si conoscessero già prima di questa lettera di intercessione. L'apostolo era stato l'araldo che aveva annunciato a Filemone la buona notizia dell'amore di Dio nei suoi confronti. Gratuitamente l'apostolo aveva rivelato la grazia di Dio in Cristo a Filemone. Tale dono gratuito produce automaticamente un debito. Non economico, quantificabile con il denaro, perché il sacrificio di Cristo ha un valore inestimabile, ma d'amore. Come scrive Paolo nell'epistola ai Romani: «Non abbiate alcun debito con nessuno, se non di amarvi gli uni gli altri, perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge<sup>224</sup>».

L'amore chiama amore. Chi è stato oggetto di un amore infinito, come quello che Dio ha mostrato per le sue creature sacrificando il suo unigenito Figlio sulla croce, è chiamato a riprodurre tale amore nella sua vita nei confronti del prossimo. In fondo il debito di Filemone più che nei confronti di Paolo era nei confronti di Dio. Non era Paolo che aveva dato la sua vita per Filemone, ma Cristo. Paolo era solo un «inviato» di Cristo, un suo ambasciatore. Allo stesso modo anche la richiesta di condonare il debito ad Onesimo non proveniva da Paolo, ma direttamente da Cristo. Qui c'è un forte richiamo dell'apostolo alla

---

<sup>224</sup> Romani 13:8.

gratuità dell'Evangelo. Come l'amore di Dio si manifesta attraverso il dono gratuito della sua grazia, così pure i suoi figli devono gratuitamente amare.

Gesù ha insegnato: «gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date<sup>225</sup>». Così come gratuitamente la grazia di Dio ha perdonato i nostri peccati, così noi siamo chiamati a perdonare il nostro prossimo. Filemone era chiamato ad addebitare tutto sull'apostolo, e attraverso lui, su chi lo ha inviato: Cristo Gesù. Gesù è morto anche per i peccati di Onesimo. Anche per il male che lo schiavo ha causato a Filemone. E come Cristo ha perdonato Onesimo, ora anche Filemone doveva fare altrettanto. Anche nella richiesta di Paolo di mettere tutto sul suo conto, come si vede, c'è un richiamo al perdono. Ma sempre sfumato, implicito, non evidente. Questo perché il perdono non può venire da un compromesso, garantito da un terzo, ma deve partire dal cuore.

Troviamo in questo passaggio dell'epistola una dimostrazione della straordinaria abilità comunicativa di Paolo. Un vero e proprio «capolavoro di finezza psicologica<sup>226</sup>». Pur con tatto, discrezione e gentilezza, l'apostolo sa essere molto convincente. Ha dichiarato di non voler far valere la sua autorità di apostolo, ma di fronte a tale arringa difensiva nei confronti di Onesimo nessun cristiano sincero potrebbe replicare o muovere alcuna obiezione.

### **Supplica finale (vv.20,21)**

«<sup>20</sup>Sì, fratello, possa io essere felice di te nel Signore: dà sollievo alle mie viscere in Cristo. <sup>21</sup>Ti ho scritto fiducioso nella tua obbedienza, sapendo che farai anche più di ciò che dico».

Al v.20 troviamo il terzo imperativo: l'imperativo aoristo *anapáuein* («ricrea / ristora / dà sollievo»). Paolo non insiste più di tanto sul discorso debito-credito, infatti lo evoca solo discretamente, per tornare adesso a mostrarsi con un atteggiamento di supplica. Egli si rivolge a Filemone di nuovo mettendo sullo sfondo l'orizzonte comune della fede cristiana. Chiama Filemone *adelphé* («fratello»), e usa le espressioni *en kyrío-i* («nel Signore») ed *en Christô-i* («in Cristo»). Egli riprende la sua preghiera di accogliere lo schiavo, mostrandola come un suo intenso desiderio personale. E lo fa richiamandosi sia all'autorità del «Signore», sia facendo riferimento alla loro comune fede «in Cristo».

---

<sup>225</sup> Matteo 10:8.

<sup>226</sup> Aurelio, T., «Lettera a Filemone», in *La Bibbia, Parola di Dio scritta per noi*, cit., p.820.

Paolo supplica Filemone di «dare sollievo, ricreare» le sue «viscere». Questa frase è volutamente ambigua perché può avere letteralmente due significati: 1) un primo senso si riferirebbe a Paolo. Egli chiede l'esaudimento alla sua richiesta. Una risposta positiva da parte di Filemone allevierebbe l'apostolo dalla preoccupazione che adesso prova per le sorti di Onesimo e avrebbe il potere di toccare il suo stesso intimo, il suo cuore, donandogli nuovo vigore. 2) un secondo senso si riferirebbe invece ad Onesimo. Paolo al v.12 l'ha descritto come «le mie viscere». Ora chiedendo a Filemone di dare sollievo alle sue viscere, sta indicando al padrone quello che deve fare a favore del suo schiavo: sollevarlo, ricrearlo «in Cristo». Indirettamente, se è questo il senso della frase, abbiamo l'unico riferimento testuale che ci può fornire un piccolo indizio sullo stato d'animo di Onesimo. In tutta l'epistola Paolo parla pochissimo di lui. Non dice quasi nulla né su come si sono incontrati, né se Onesimo si sia pentito del danno procurato a Filemone, né se adesso ritornava da lui volentieri o meno. Ma se in questo passo l'apostolo sta chiedendo di «dare sollievo» ad Onesimo, significa che egli era abbattuto, e solo un gesto cristiano di accoglienza e di condono del debito potevano sollevarlo. Non possiamo sapere se Onesimo fosse abbattuto perché sinceramente pentito, o perché tornando da Filemone fosse impaurito dalla prospettiva di subire la punizione prevista per la sua fuga. Anche se Paolo non lo menziona mai, qui sembra implicito un invito al perdono. Solo con il perdono, Filemone poteva davvero accogliere fraternamente Onesimo, come se fosse Paolo stesso, dimenticando il triste passato, e condonando il debito.

Probabilmente in questo v.20 Paolo usa volutamente questo linguaggio ambiguo, dove dice e non dice, per dare la libertà a Filemone di interpretare la sua richiesta secondo la propria sensibilità, offrendogli lo spazio per un gesto fraterno che partisse da una sua personale iniziativa e non da costrizione. E' probabile, dunque, che entrambi i sensi con cui si possono comprendere queste parole contenute al v.20 siano validi.

Paolo chiede a Filemone di sollevarlo, sollevando Onesimo. Lo invita, cioè, ad agire da cristiano. Con amore. Solo l'amore ha il potere di ricreare i cuori. Solo l'amore può portare sollievo e conforto a cuori preoccupati, che hanno patito tante sofferenze, che sono stati feriti. Il collegamento tra l'amore e il prossimo lo troviamo al v.7. Paolo ringrazia Dio perché ha saputo che, per mezzo dell'amore di Filemone, le viscere dei santi sono state ricreate. E, coincidenza, anche in questo

testo troviamo il verbo «ricreare / dare sollievo». Nei vv. 4-7 attraverso la sua preghiera di ringraziamento, Paolo in qualche modo evidenzia anche qual è l'ideale cristiano. Una comunione fraterna, caratterizzata dalla fede in Dio e dall'amore per i santi, che può essere efficace ed operante solo nel momento in cui ricerca il bene del prossimo. Questo è il senso della richiesta di Paolo: ricrea / dà sollievo ad Onesimo, cioè, «ama Onesimo». Tale imperativo non viene da Paolo ma da Dio: «Ama il tuo prossimo come te stesso<sup>227</sup>». Questo è il secondo grande comandamento. E' a questo comandamento che Filemone è chiamato a ubbidire.

Da notare che il verbo *onáimen* (ottativo aoristo medio di *onínêmi*, «giovare / essere utile / fare un favore»), il medesimo verbo da cui deriva il nome Onesimo, potrebbe costituire un'allusione indiretta allo schiavo, richiamando il desiderio iniziale dell'apostolo (v.13) di poter avere Onesimo presso di sé affinché continuasse ad assisterlo durante la sua prigionia a nome di Filemone.

Dopo la supplica del v.20, nel seguente v.21 troviamo l'appello finale. Paolo esprime la sua piena fiducia in Filemone, certo della sua assoluta disponibilità. Anzi, egli è convinto che Filemone non solo ubbidirà, ma farà anche «di più». Questa fiducia è alla base di questo scritto epistolare («ti ho scritto perché sono persuaso della tua obbedienza»). Paolo non ha usato la sua autorità per ordinare cosa è opportuno fare. Ha preferito chiedere con amore. Eppure parla di obbedienza. La sua autorità è dunque implicita nel suo appello all'obbedienza. Ma ancora una volta non è chiaro in che modo Filemone doveva ubbidire. Paolo lascia volutamente a Filemone l'iniziativa. «In realtà, egli ha inteso sollecitare il suo interlocutore a non sottrarsi dall'esigenza dell'amore cristiano<sup>228</sup>». Nella seconda parte del versetto Paolo fa cenno ad un «di più». Questo «di più» va oltre l'accoglienza di Onesimo chiesta in maniera chiara da Paolo a Filemone nel v.17. A cosa si può riferire? Paolo non lo dice espressamente, ma dal contesto pare trattarsi dell'invito a creare un nuovo rapporto con Onesimo, fondato sull'amore.

### **2.3 Poscritto o epilogo (vv.22-25)**

#### **Richiesta di ospitalità**

«<sup>22</sup>Al tempo stesso preparami un alloggio perché, grazie alle vostre preghiere, spero di esservi ridonato».

---

<sup>227</sup> Matteo 22:39.

<sup>228</sup> Barbaglio, G., «Al carissimo Filemone», in *Lettere di Paolo*, cit., p.649.



In una lettera di intercessione a favore di uno schiavo, troviamo anche una richiesta non direttamente attinente al tema. Lasciando alle spalle la questione di Onesimo, Paolo adesso dà qualche informazione su di sé. L'apostolo prospetta una sua imminente liberazione dal carcere. Per questo motivo spera, grazie anche alle preghiere di Filemone e dei membri della comunità che si riuniva a casa sua, che egli potesse essere nuovamente «donato» loro. Il discorso si snoda ancora su uno sfondo comunitario. Al v.4 Paolo fa sapere che prega sempre per Filemone. Adesso al v.22 egli ringrazia per le preghiere di Filemone e della chiesa in suo favore. C'è quindi nella preghiera reciprocità e corrispondenza, nonostante la distanza, tra Paolo e i membri della chiesa di Filemone.

E' in questo contesto di rapporti fondati sull'amore fraterno che Paolo colloca la sua ultima richiesta. Con l'uso dell'ultimo imperativo *hetóimazé* («preparami»), egli si autoinvita a casa di Filemone, ordinando di preparargli un alloggio (*xenía* - un hapax nell'epistolario paolino che designa sia l'alloggio che l'accoglienza ospitale). Stavolta Paolo non chiede per Onesimo ma per se stesso. Chiede ospitalità. L'ospitalità, soprattutto nella cultura orientale, era sacra. Anche nel cristianesimo rivestì una grande importanza. Esercitare ospitalità significava provvedere, senza alcuna remunerazione, a letto e cibo per l'ospite. Paolo esorta: «esercitate l'ospitalità<sup>229</sup>». In Ebrei troviamo scritto: «Non dimenticate l'ospitalità, perché alcuni, praticandola, hanno ospitato senza saperlo degli angeli<sup>230</sup>».

Interessante riflettere su due implicazioni che tale richiesta di ospitalità produce nel contesto di questa epistola.

Innanzitutto la prospettiva di una imminente liberazione sembra non conciliarsi pienamente con il v.13. Se Paolo sa di essere liberato tra breve, perché esprime la volontà di trattenerlo Onesimo perché lo servisse nella sua detenzione? Il v.13 prospetta una detenzione più lunga rispetto al v.22. Tale contraddizione viene a cadere se invece si intende la richiesta del v.13 come volontà di avere Onesimo a tempo pieno come collaboratore per l'avanzamento dell'evangelo.

Oltre a questo, la richiesta del v.22, potrebbe essere interpretata, nell'economia di questa lettera di intercessione, come un ulteriore argomento di persuasione usato da Paolo per convincere Onesimo. «La presenza fisica dell'Apostolo infatti avrebbe comportato anche l'opportunità di constatare di

---

<sup>229</sup> Romani 12:13.

<sup>230</sup> Ebrei 13:2.

persona quale effetto avesse avuto la sua lettera a proposito del caso trattato<sup>231</sup>». Dopo l'accurato appello mosso da Paolo affinché il padrone accogliesse il suo schiavo non più come tale, ma come fratello, condonando il suo debito, se Filemone avesse eluso questa richiesta, con quale coraggio avrebbe potuto ospitarlo nella sua casa? Sarebbe stato a dir poco imbarazzante da parte sua. Ecco che tale iniziativa di Paolo pare non essere del tutto separata dalla finalità dell'epistola, ma, al contrario, si inserisce molto bene nel piano esortativo presentandosi come un ulteriore ed efficace incentivo per Filemone.

In un contesto d'amore e di rapporti cristiani, tale desiderio dell'apostolo incastonato com'è al termine di questa epistola, contiene forse il più bel finale che si possa auspicare per questa vicenda. Un lieto fine che costituiva il sogno dell'apostolo: ritrovarsi insieme, il padrone, lo schiavo e il mediatore, a gioire della grazia di Dio che salva, e che ha reso possibile abbattere ogni barriera sociale tra di loro, ritrovandosi fraternamente uniti dall'amore di Cristo.

### **Saluti dei collaboratori e benedizione finale**

«<sup>23</sup>Ti saluta Epafra, prigioniero con me in Cristo Gesù, <sup>24</sup>Marco, Aristarco, Dema, Luca, miei collaboratori. <sup>25</sup>La grazia del Signor nostro Gesù Cristo sia con il vostro spirito».

Nei vv.23,24 Paolo menziona cinque suoi collaboratori: Epafra, Marco, Aristarco, Dema e Luca. Interessante notare che al v.23 il verbo, che dovrebbe avere come soggetto i cinque nomi elencati, è al singolare: «ti saluta», facendo riferimento unicamente ad Epafra. Questo è un segno che gli altri nomi menzionati si aggiungono in più. Epafra ha un rilievo particolare nei saluti finali probabilmente perché era un colossese, originario del posto. Il suo nome, infatti, compare anche nell'epistola ai Colossesi dov'è definito da Paolo «nostro amato compagno», «fedele servitore di Cristo per voi», «schiavo di Cristo<sup>232</sup>». Forse è stato lui il primo evangelizzatore della Valle del Lico (Colosse, Gerapoli, Laodicea<sup>233</sup>). Nell'epistola a *Filemone* è descritto da Paolo come «prigioniero con me (*synaichmálotos*) in Cristo Gesù». L'espressione usata è un termine composto («con-prigioniero»),

---

<sup>231</sup> Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.191.

<sup>232</sup> Cfr. Colossesi 1:7; 4:12.

<sup>233</sup> Cfr. Colossesi 4:13.

usato solo negli scritti paolini<sup>234</sup>, ed ha origine dal linguaggio militare, dove designa i prigionieri di guerra. Anche al v.2 Paolo aveva usato un'espressione militare (*systratiôtes* – compagno d'armi) per descrivere Archippo. Negli scritti paolini ricorrono spesso metafore tratte da ambienti militari o sportivi<sup>235</sup>. Quando l'apostolo scriveva, Epafra condivideva il suo stato di prigionia. Questo dettaglio contrasta con le ipotesi che individuano la località dove l'apostolo era detenuto nel momento in cui scrive a Filemone con Cesarea o Roma. Non risulta che Epafra fosse in carcere con Paolo a Cesarea, dove l'apostolo fu trasportato nottetempo, di nascosto, da Gerusalemme<sup>236</sup>; né a Roma, dove attendeva di essere ricevuto da Cesare a cui si era appellato. Molto probabile che si trattasse di un'altra detenzione, come quella ipotizzata ad Efeso.

Degli altri quattro collaboratori di Paolo, menzionati al v.24, ci siamo occupati già in fase introduttiva, parlando dell'ipotesi della detenzione di Paolo a Cesarea. Curioso che in questa parte finale manchino i saluti di Timoteo.

Questo testo contribuisce a confermare il forte contesto comunitario in cui si inserisce l'azione di mediazione di Paolo. Inoltre, indirettamente, il coinvolgimento di altri fratelli nella fede, come pure della comunità di Filemone, ha una sua funzione attiva per il raggiungimento del fine della lettera. La consapevolezza del padrone dello schiavo di avere tanti occhi puntati può dissuadere dal prendere una decisione in contrasto con i propositi d'amore e fratellanza suggeriti da Paolo.

L'epistola si conclude con una formula di benedizione finale: «La grazia del Signor nostro sia con il vostro spirito». Il vocabolo *châris* («grazia») apre e chiude lo scritto (vv.3 e 25). «La formula finale (v.25) riprende e crea un'inclusione con quella del saluto iniziale (v.3), in modo da racchiudere, così, tutta la lettera in una cornice, nella quale l'elemento che viene messo in risalto è proprio la grazia<sup>237</sup>». Questa formula di saluto si trova tale e quale in Galati 6:18 e Filippesi 4:23. Il riferimento al «vostro spirito» sottolinea l'aspetto interiore e comunitario. Paolo, che aveva iniziato l'epistola nominando come primo destinatario Filemone, ora la conclude invocando la presenza della grazia di Cristo sulla casa di Filemone e su tutta la chiesa domestica. In effetti, di fronte alla soluzione del caso Onesimo, «tutti hanno responsabilità, e partecipano perciò anche alla benedizione<sup>238</sup>».

---

<sup>234</sup> Cfr. Romani 16:7; Colossesi 4:10; Filemone 23.

<sup>235</sup> Cfr. Romani 7:23; 1 Corinzi 9:24; 2 Corinzi 10:4-5; Efesini 6:11-13; 1 Timoteo 1:18, 6:12.

<sup>236</sup> Atti 25:23-33.

<sup>237</sup> Maggioni, B., Manzi, F., *Lettere di Paolo*, cit., p.1459.

<sup>238</sup> Ernst, J., *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini*, cit., p.190.

### 3. Paolo a confronto con la prassi e la mentalità del tempo

Nel primo capitolo abbiamo presentato una panoramica generale sugli aspetti introduttivi dell'epistola *a Filemone*, tracciando un quadro ipotetico del caso in base agli indizi che emergono dal testo. Nel capitolo precedente, invece, abbiamo visto il modo in cui Paolo muove la sua azione di mediazione per la risoluzione di questo conflitto interpersonale.

E' utile a questo punto, al fine di poter cogliere quegli elementi propri di novità dell'etica cristiana presenti nell'epistola, soffermarci su quella che era la prassi e la mentalità comune della società del tempo nei riguardi dell'istituto della schiavitù e, in particolare, sul rapporto padroni-schiavi. Qual'era la sensibilità del tempo sulla schiavitù? Era accettata come fatto normale e naturale? Esistevano dubbi sulla legittimità morale di questo istituto? Cosa hanno detto i filosofi a riguardo? Dal punto di vista giuridico com'erano regolamentati i rapporti tra padroni e schiavi? Quali sanzioni rischiava uno schiavo fuggitivo? Ci sono stati dei mutamenti nei rapporti tra padroni e schiavi all'interno della cultura greco-romana?

Rispondere a queste domande ci può aiutare ad avere un quadro più chiaro del contesto storico e culturale in cui l'apostolo ha dovuto mediare in un conflitto di non semplice soluzione per la sua natura particolare. Inoltre, confrontando la prassi e la mentalità della società con quella cristiana, avremo modo di evidenziare elementi in comune e differenze dell'etica cristiana. In particolare proveremo a rispondere alle domande: quali novità ha portato la fede cristiana nella prassi e nella cultura di fronte un istituto sociale così importante per quel tempo? Ha avuto un ruolo nel lento ma graduale ridimensionamento che tale istituto ha avuto nella storia? Cosa ha detto Paolo sulla schiavitù?

Questo capitolo sarà strutturato in due parti: 1) nella prima parte daremo dei cenni sulla schiavitù nella cultura greca, romana e giudaica, facendo un confronto con il pensiero paolino su questo istituto sociale che emerge dalle altre sue epistole; 2) nella seconda parte, grazie ad un eccezionale documento storico che presenta forti affinità con l'epistola *a Filemone*, confronteremo il modo in cui Paolo ha mediato nel conflitto tra Filemone e Onesimo con un caso simile di mediazione, in un conflitto padrone-schiavo, gestito da un pagano: Plinio il Giovane.

### 3.1 La schiavitù nel contesto sociale del tempo

#### La schiavitù nel mondo greco

Nell'antica Grecia esistevano molti termini per descrivere la condizione di schiavitù. La parola *doulos* («schiavo») veniva usata in opposizione ad *eleutheros* («uomo libero»), ed alla parola *polites* («cittadino»). L'espressione *andropodon* (simile a *tetrapodon* cioè «essere a quattro zampe» usato per il bestiame) si attribuiva allo schiavo come «essere dai piedi umani», designandolo come oggetto, merce, cosa. Più comuni nella vita quotidiana erano i seguenti appellativi: *therapon* («servitore»), *akalouthos*, («accompagnatore») o *pais*<sup>239</sup>, («ragazzo»).

In origine si diffusero in Grecia due forme di schiavitù: 1) la schiavitù «comunitaria», con l'assoggettamento di interi popoli<sup>240</sup>, come accadeva a Sparta, dove gli Iloti<sup>241</sup> erano al servizio della città; 2) la schiavitù «commerciale<sup>242</sup>», con gli schiavi considerati merce di scambio<sup>243</sup>, fenomeno che si sviluppò soprattutto nella democratica Atene<sup>244</sup>. Con il passare del tempo il numero di schiavi crebbe a dismisura a causa del flusso sempre maggiore di schiavi provenienti dalle conquiste belliche, e per il fenomeno della nascita in famiglie di schiavi<sup>245</sup>.

Il problema etico della schiavitù, fu affrontato per la prima volta dai filosofi sofisti<sup>246</sup> intorno al V sec. a.C., divenendo di attualità nel 371 a.C., in seguito alla

---

<sup>239</sup> Espressione usata al tempo stesso sia come sprezzante che come affettuosa.

<sup>240</sup> Il caso dei Penesti tessali, dei Cirilli di Siracusa, dei Marianditi di Eraclea Pontica, ecc.

<sup>241</sup> Gli Iloti facevano parte con molta probabilità di una popolazione autoctona di Sparta, ridotta in schiavitù. Non possedevano alcun diritto politico o civile. Di proprietà dello stato, erano costretti a lavorare come domestici presso l'aristocrazia oppure impiegati nell'agricoltura. In caso di guerra, venivano arruolati nell'esercito come scudieri. Lo stato aveva il potere di venderli o di liberarli.

<sup>242</sup> Questa seconda forma di schiavitù si diffuse in Grecia soprattutto intorno all'VIII sec. a.C. al tempo delle colonizzazioni, favorita senza dubbio dall'incremento degli scambi commerciali.

<sup>243</sup> Non a caso gli schiavi Ateniesi, che godevano di un trattamento sicuramente più umano, furono sempre pronti ad appoggiare i liberi ogni volta che la democrazia fu minacciata. Al contrario tutta la storia di Sparta si caratterizza per le innumerevoli insurrezioni degli schiavi Iloti, a testimonianza del trattamento più duro subito dagli schiavi di questa città.

<sup>244</sup> Nel periodo classico pare ci fossero ad Atene circa 80-100.000 schiavi, con una media di 30 per famiglia. Uno schiavo si comprava con circa 100 o 150 dramme, mentre si arrivava anche a 3.000 dramme per una suonatrice di cetra. Luoghi rinomati per il commercio di schiavi oltre Atene erano: Corinto, Chio e Delo. Cfr. Tamburello, G., *Filemone, Paolo e le leggi della schiavitù*, cit., p.4.

<sup>245</sup> Interessante è, a proposito, un famoso passo di Platone (*Rep.* IX, 578 d/e) cit. da Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.25, che riporta come i padroni degli schiavi non hanno paura, perché in caso di ribellione, tutta la popolazione della città è pronta a correre in aiuto del privato in pericolo. Allo stesso tempo Platone riporta come qualsiasi proprietario sarebbe terrorizzato se, per una volontà divina, fosse trasportato con tutta la sua famiglia in un luogo dove nessun libero potesse aiutarlo.

<sup>246</sup> Con il termine sofisti furono chiamati in Grecia, a partire dal V sec. a.C., quei maestri itineranti che, dietro compenso, impartivano una istruzione superiore. Prima di essere attribuito a questi maestri, il termine 'sofista' (dal greco *sophistés*, 'sapiente', 'maestro di sapienza') era usato nell'antichità per designare una persona dotta. Questi maestri apportarono una trasformazione profonda dell'indagine filosofica rispetto ai pensatori del passato. Tra i maggiori esponenti sofisti menzioniamo: Protagora, Gorgia, Ippia di Elide e Prodico di Ceo. Interessante sottolineare che si deve ai sofisti il primo

liberazione della Messenia<sup>247</sup> ad opera di Epamondia. Da una parte c'era chi riteneva l'istituto della schiavitù essenziale per il sistema economico e sociale<sup>248</sup>; dall'altra, c'era chi affermava che «la natura non ha fatto schiavo nessuno<sup>249</sup>».

Platone<sup>250</sup> (Atene 428/427-348/347 a.C.) giustificò la schiavitù sostenendo che «com'è giusto sottomettere alla parte divina che è nell'uomo il bestiale che è dentro di lui, così è giusto che colui che non riesce a comandare all'animale che è nel suo interno sia schiavo di colui nel quale comanda la parte divina<sup>251</sup>». Per lui la schiavitù «è paragonabile al controllo al quale sottoponiamo i fanciulli<sup>252</sup>». Platone sostiene, inoltre, una differenza sostanziale tra la razza greca ed i barbari. Si deve evitare di asservire i greci, mentre è giusto assoggettare i barbari, proprio perché per natura diversi. La schiavitù è un fatto etnico e «naturale». Non la considera moralmente deplorabile, ma la giustifica con la presunta superiorità dei greci.

Secondo Aristotele<sup>253</sup> (Stagira 384 - Calcide 322 a.C.) schiavi e liberi erano diversi per natura. La schiavitù «era determinata dal fatto che alcuni uomini nascevano con solo una parte di anima, quella che gli permetteva di agire senza però assicurare autonomia di giudizio e decisione<sup>254</sup>». La natura li aveva dotati di intelligenza appena sufficiente a svolgere il lavoro manuale. Quindi per Aristotele lo schiavo era «semplicemente "uno strumento vivente" animato<sup>255</sup>», una cosa parlante. Non apparteneva a se stesso perché, anche se un uomo, era oggetto di

---

approfondimento di forme di espressione persuasiva, come la retorica, in quanto furono tra i primi a comprenderne l'utilità per affrontare la vita pubblica con successo.

<sup>247</sup> La Messenia fu sottomessa tra l'VIII e il VII secolo a.C. da Sparta, che ridusse in schiavitù l'intera popolazione. I messeni riacquistarono l'indipendenza solo nel IV secolo a.C. grazie alla guerra di liberazione condotta da Epamondia.

<sup>248</sup> Isocrate difendeva nella sua opera intitolata l'*Archidamo*, lo schiavismo spartano.

<sup>249</sup> Affermazione di Alcide, contenuta nella sua opera il *Messenico*, che a noi è giunta solo grazie alla citazione che ne fa Aristotele (*Reth.* 1373 b) cit. da Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.25. I sofisti furono tra i primi a dichiarare l'uguaglianza naturale di tutti gli uomini.

<sup>250</sup> Platone, è stato una dei maggiori filosofi greci. Nacque da una famiglia aristocratica, ricevette un'approfondita educazione artistica (studiò pittura, musica e compose liriche e drammi), studiò filosofia da Cratilo, un seguace di Eraclito e, soprattutto, fu allievo di Socrate (morto nel 399 a.C.). Successivamente, amareggiato dalla situazione politica e accusato di simpatie oligarchiche, Platone lasciò Atene per recarsi prima in Egitto e poi in Magna Grecia (Taranto, Siracusa). I suoi ultimi anni di vita li trascorse ad Atene dove insegnò all'Accademia fino alla sua morte.

<sup>251</sup> Platone (*Rep.* IX, 589 d/590 c/d), cit. da Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.26.

<sup>252</sup> *Ibidem*.

<sup>253</sup> Aristotele, figlio di un medico al servizio del re Aminta di Macedonia, all'età di diciotto anni si trasferì ad Atene per studiare presso l'Accademia platonica, dove rimase per vent'anni, prima come allievo di Platone, poi come maestro. Dopo aver girato diverse città della Grecia, Aristotele divenne il precettore del giovane figlio del re Filippo, il futuro Alessandro Magno. Negli ultimi anni della sua vita ritornò ad Atene dove fondò la sua scuola, il 'liceo', caratterizzata dal metodo di insegnamento che prevedeva lunghe passeggiate nei giardini durante le lezioni per cui la scuola aristotelica finì per essere soprannominata 'Peripato' (dal greco *peripatéin*, 'camminare' o 'passeggiare'). Aristotele morì nella tenuta di famiglia a Calcide nel 322 a.C.

<sup>254</sup> Tamburello, G., *Filemone, Paolo e le leggi della schiavitù*, cit., p.20.

<sup>255</sup> Ferrari, G., *La Lettera a Filemone: schiavitù e libertà nel mondo greco, romano e cristiano*, Elea press, Salerno, p.27.

proprietà. In quanto tale era come se rappresentasse le mani stesse del suo padrone. Schiavi e liberi erano nello stesso rapporto di maschio e femmina, uomo e animale, corpo e anima. Nel I libro della *Politica*<sup>256</sup>, Aristotele confuta coloro che consideravano la schiavitù ingiusta, dimostrando come la schiavitù fosse necessaria per la società ed utile per gli schiavi<sup>257</sup>. Comunque, pare che nel suo testamento Aristotele diede disposizione per la liberazione di tutti i suoi schiavi<sup>258</sup>.

Il superamento delle differenze tra greci e barbari proposto dalle conquiste di Alessandro Magno favorisce il diffondersi nel pensiero greco di un nuovo modo di concepire la schiavitù da parte dei cinici<sup>259</sup> e degli stoici<sup>260</sup>. «La filosofia stoica ha certamente contribuito ad una certa umanizzazione della condizione degli schiavi mediante il richiamo alla comune natura umana<sup>261</sup>». Essi riprendono la concezione sofista dell'uguaglianza naturale di tutti gli uomini. Per loro «schiavitù e libertà sono innanzitutto fatti morali, non sociali ed etnici<sup>262</sup>». All'origine delle concezioni sulla schiavitù di queste due correnti filosofiche, ci sono i loro fondatori, accumulati dalla provenienza di famiglie di schiavi. Antistene<sup>263</sup>, fondatore della scuola cinica, era figlio di una schiava tracia, mentre Zenone di Cizio<sup>264</sup> e Cleanto

---

<sup>256</sup> (1253 a/1255 a) cit. da Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.27.

<sup>257</sup> Esiodo, (*Opera* 117 sgg), riprende il mito dell'automatismo presente già ai tempi dell'età dell'oro. Omero nell'Iliade (XVIII, 369 sgg.) racconta di un certo Efesto che nella sua casa possedeva dei tripodi che si muovevano da soli e che servivano come ancelle d'oro. Aristotele evidentemente riprendendo queste concezioni appartenenti al mondo greco arcaico, afferma che se ci fosse l'automazione i padroni non avrebbero bisogno degli schiavi (*Pol.* I, 2, 5 1253 b), cit. da Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, p.27.

<sup>258</sup> Tamburello, G., *Filemone, Paolo e le leggi della schiavitù*, cit., p.22.

<sup>259</sup> La scuola filosofica dei cinici fu fondata nel IV sec. a.C. da Antistene. Essi si incontravano alla periferia di Atene, in un ginnasio chiamato 'il Cinosarge' ('cane bianco'), da cui prese nome la scuola. Dopo Antistene, l'esponente più illustre fu Diogene di Sinope. I cinici esaltano l'indipendenza come vero bene, sostenendo come la civiltà e i suoi problemi costituiscono una condizione artificiosa e innaturale. Auspicarono il ritorno a una vita 'secondo natura', praticando una sorta di ascetismo, considerando la temperanza un mezzo per ottenere la liberazione dell'uomo dalla schiavitù delle passioni. Il discepolo prediletto di Diogene, Cratete di Tebe (IV sec. a.C.), esercitò un grande influsso su Zenone di Cizio (333-263 a.C.), fondatore dello stoicismo.

<sup>260</sup> La scuola stoica sorse ad Atene intorno al 300 a.C. e fu fondata da Zenone di Cizio (333-263 a.C.). Questa scuola deve il suo nome dal luogo dove Zenone teneva le sue lezioni, la *stoà poikile* ('portico dipinto'). Lo stoicismo viene suddiviso in tre periodi: Antica, Media e Nuova Stoà. Zenone e Cleante di Asso (304-232 a.C.), Crisippo di Soli (281-204 a.C.), furono i principali pensatori del primo periodo (300-200 a.C.). Il secondo periodo (200-50 a.C.) si caratterizzò per la grande diffusione dello stoicismo in tutta l'area mediterranea. Principali esponenti furono: Zenone di Tarso (III-II secolo a.C.), Diogene di Babilonia (II secolo a.C.) e Antipatro di Tarso (II secolo a.C.). Il terzo periodo, quello della Nuova Stoà fiorì specialmente a Roma. Tra gli esponenti maggiori citiamo: Catone l'Uticense, Lucio Anneo Seneca, Epitteto e l'imperatore Marco Aurelio (gli unici stoici di cui gli scritti sono pervenuti fino a noi). Il pensiero stoico si può sintetizzare nell'*apatia*: il bene non si può trovare in un oggetto esterno (ricchezze, potere). Lo si può trovare solo nella condizione dell'anima e nella saggezza data dall'assenza di passioni e di desideri che turbano l'esistenza.

<sup>261</sup> Schrage, W., *Etica del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi 4), Paideia Editrice, Brescia, 1999, p.279.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

<sup>263</sup> Di Antistene restano pochi frammenti. Degno di nota è quello conservato da Stoebo (III, 344).

<sup>264</sup> Cipro.

di Asse, fondatori della scuola stoica, vissero di persona la durezza del lavoro manuale e della povertà<sup>265</sup>. Cinici e stoici, affermando l'unità del genere umano e la negazione della schiavitù per natura, saranno all'origine di tutte le utopie dell'età ellenistico-romana<sup>266</sup>, che fornirono basi ideali per le grandi rivolte di schiavi dell'antichità<sup>267</sup>. La filosofia stoica «rappresentò un decisivo passo in avanti verso una maggiore umanità nel riconoscimento della loro dignità<sup>268</sup>».

### **La schiavitù nel mondo romano**

L'etimologia di *servus* («schiavo») è *servare* («serbare»): «*servarus* è... l'individuo che sconfitto in battaglia viene, invece che ucciso, risparmiato dal vincitore<sup>269</sup>». Già l'etimologia comporta di per sé una valutazione morale della schiavitù: veniva vista come la manifestazione di un «atto di misericordia e di filantropia<sup>270</sup>». Anziché uccidere i vinti, infatti, li risparmiavano assumendo così ogni diritto sulla loro vita. In realtà l'atto di risparmiare i nemici vinti, più che mosso da misericordia, era dettato dall'interesse pratico di disporre di manovalanza gratuita. Sulla concezione della schiavitù la filosofia stoica ebbe una grande influenza, soprattutto sulla classe dirigente<sup>271</sup>.

Per Cicerone<sup>272</sup> (Arpino 106 a.C. - Formia 43 a.C.) lo schiavo era incapace di autodeterminazione ed incline al male. L'unica sua salvaguardia era quella di essere sottomesso ad un padrone che esercitasse su di lui guida e autorità. Egli riteneva che per «natura» il comando competesse alle cose migliori a tutto vantaggio delle inferiori. In fondo, il comando costituisce un principio universale dove una parte domina sulle altre per avere il buon e corretto funzionamento del tutto. Ecco perché il comando di un uomo su un altro uomo non era avvertito come

---

<sup>265</sup> Soprattutto Cleante di Asso (Troade) la sperimentò con particolare durezza.

<sup>266</sup> Diodoro (II, 55/60) riporta una descrizione probabilmente risalente al III sec. a.C. di una mitica isola del sole, posta nell'Oceano Indiano a sud dell'Arabia, dove un mercante, Giambulo, aiutato dagli Etiopi scopre una tribù di uomini che vivono concordi, avendo in comune donne e beni, senza schiavitù. Cfr. Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., pp.28,29.

<sup>267</sup> Filosofi stoici che si fecero promotori di battaglie per delle riforme sociali sono numerosi. Spiccano i casi di: a) Sfero di Panticapeo in Crimea, che fu allievo di Zenone e Cleante, che divenne consigliere di Cleomene III di Sparta nella sua opera di riforma; b) Blossio di Cuma, amico e consigliere di Tiberio Gracco, ed ispiratore di Arostinico di Pergamo nella lotta contro Roma. Cfr. Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.29.

<sup>268</sup> Penna, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.164.

<sup>269</sup> Ferrari, G., *La Lettera a Filemone: schiavitù e libertà nel mondo greco, romano...*, cit., p.33.

<sup>270</sup> *Idem*, pp.33,34. L'autore fa riferimento ad un testo di Cicerone (*Dello Stato*, V, li, XI).

<sup>271</sup> Marco Aurelio, riconosceva Epitteto suo maestro ideale.

<sup>272</sup> Cicerone, Marco Tullio, grande oratore, uomo politico e scrittore. Nato in una famiglia ricca e influente, studiò retorica, diritto e filosofia, a Roma, Atene, Rodi e Smirne. Dal 77 a.C. intraprese la carriera politica: fu questore, senatore, edile curule, pretore, console e proconsole in Cilicia.



un atto di violenza, «ma un'azione giusta, equa e necessaria perché naturale<sup>273</sup>». Del resto, siamo a conoscenza del fatto che lo stesso «Cicerone trattava con vera cordialità il segretario Tirone<sup>274</sup>». Interessante evidenziare l'uso, attestato da Cicerone<sup>275</sup>, certamente antico, di liberare gli schiavi diligenti dopo sei anni di servizio. Una pratica, particolarmente umana, solidale e generosa<sup>276</sup>, che trova un'analogia forse solo nella legge mosaica relativa agli schiavi ebrei<sup>277</sup>.

L'imperatore Augusto<sup>278</sup> (Roma 63 a.C. - Nola 14 d.C.), di fronte l'istituto della schiavitù, ebbe una duplice preoccupazione: 1) da un lato cercò di limitare la sempre più diffusa pratica di estendere la cittadinanza a tutti gli schiavi liberati (spesso usati dai suoi oppositori, anche nella stessa famiglia imperiale, come «massa di manovra»); 2) dall'altro operò a favore degli schiavi provando a frenare atti terribilmente crudeli che i padroni arbitrariamente potevano commettere su di loro<sup>279</sup>. Forse fu il caso di Vedio Pollione<sup>280</sup>, un liberto diventato cavaliere che si distinse per la sua atroce crudeltà che lo portava a gettare gli schiavi, anche per colpe lievi, in pasto alle murene, a suscitare l'indignazione dell'imperatore e a spingerlo ad intervenire. Oppure fu il caso di Pedanio<sup>281</sup>, un prefetto che era stato assassinato da uno dei suoi schiavi, per la cui morte a pagare oltre al colpevole scoperto, fu massacrata la sua intera famiglia come prevedeva la legge: 400 schiavi di Pedanio, uomini, donne e bambini, tutti crocifissi. Come ricorda Gaio<sup>282</sup>, i padroni continuavano a mantenere, come in tutte le culture antiche, il diritto di vita e di morte sui loro schiavi. Nell'età imperiale si scoraggiarono atti di crudeltà, anche perché contrari agli interessi stessi dei padroni e della società (che temeva rivolte di schiavi che non avevano niente da perdere). «Grazie agli interventi imperiali, dunque, la condizione degli schiavi migliorò e non peggiorò<sup>283</sup>».

---

<sup>273</sup> Ferrari, G., *La Lettera a Filemone: schiavitù e libertà nel mondo greco, romano...*, cit., p.34.

<sup>274</sup> Friedrich, G., «La lettera a Filemone», in *Lettere minori di Paolo*, cit., p.357.

<sup>275</sup> Cicerone, *Phil.* VIII, 11, 32, cit. da Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.32.

<sup>276</sup> Anche se più che una espressione di umanità, questo gesto racchiudeva probabilmente una forma di controllo nei confronti degli schiavi, perché questa prospettiva futura di liberazione in caso di comportamento diligente contribuiva a prevenire ribellioni e fughe.

<sup>277</sup> Cfr. Deuteronomio 15:12.

<sup>278</sup> Ottaviano, Cesare Augusto fu il primo imperatore romano (27 a.C. - 14 d.C.). Durante il suo regno ci fu un periodo di pace, di prosperità economica e di grande fioritura culturale, come mai ci fu a Roma prima di allora, che divenne nota come «età augustea».

<sup>279</sup> Un proverbio romano, recitava: «Un frigio, più lo picchi e migliore diventa e meglio ti serve» (Cicerone, *Pro Flacco*, 27), cit. da Luzzi, G., *Le lettere di San Paolo agli Efesini, ai Colossesi, a Filemone, ai Filippesi*, Claudiana, Firenze, 1908, p.130.

<sup>280</sup> Fu un caso che colpì per la crudeltà atroce dimostrata.

<sup>281</sup> Tacito (*Annali*, 14, 43-45), cit. da Best, E., *Efesini*, Paideia, Brescia, 2001, p.648.

<sup>282</sup> Gaio fu un noto giurista romano del II secolo d.C. Cfr. Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.35.

<sup>283</sup> Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.36.

Seneca<sup>284</sup> (Cordova 4 ca. a.C. - Roma 65 d.C.) considerava la schiavitù una conseguenza del fato. Non era «uno *status* giuridico, fondato su originarie diseguaglianze naturali, bensì una condizione del tutto fortuita, indipendente dal valore del singolo<sup>285</sup>». Questo fatto era motivo di apprendimento per Seneca: gli insegnava a stimare e ad amare lo schiavo perché, nonostante la sua condizione servile, era un essere umano come tutti. Per lui i padroni, in quanto privilegiati dal fato, avevano l'obbligo di promuovere l'elevazione morale dei propri schiavi<sup>286</sup>. Egli raccomanda loro di avere un trattamento umano, un comportamento ispirato all'«*humanitas*» che è alla base degli autentici rapporti interpersonali. Seneca scrisse a Nerone: «Sii mansueto verso i tuoi sudditi poiché il padrone che si comporta con crudeltà verso uno schiavo viene segnato a dito con ribrezzo da tutta Roma!<sup>287</sup>». Sulla grande massa di schiavi che popolavano l'impero (milioni di mani che lavoravano nelle case, nei latifondi, nelle miniere, ecc.), osservò: «essi non portavano una veste diversa da quegli uomini liberi affinché non fosse dato loro di constatare quanto fossero numerosi!<sup>288</sup>».

Petronio<sup>289</sup> (? - Cuma 66 d.C.), nella «Cena di Trimalcione<sup>290</sup>», elabora una delle più interessanti testimonianze sull'accettazione dell'istituto della schiavitù nel mondo antico. Trimalcione è un ex schiavo, ormai divenuto un ricco liberto, che racconta la sua esperienza ai suoi ospiti. Tra i vari compiti che aveva avuto, ricorda quello di dover soddisfare sessualmente sia il padrone che la padrona. Ma non lo ricorda con rabbia; piuttosto lo descrive con toni neutri, in quanto ormai per lui ciò era parte della realtà, e costituiva un fatto normale nella società romana.

---

<sup>284</sup> Seneca, Lucio Anneo, scrittore, fu autore soprattutto di opere filosofiche, scientifiche, e di tragedie. Fu il maestro e consigliere dell'imperatore Nerone. Nato in una ricca famiglia dell'ordine equestre, di origine italica, in Spagna, da giovane si trasferì a Roma per studiare. Lì conobbe i filosofi Attalo, stoico, e Demetrio, cinico. Attorno al 26 si recò in Egitto. Quando tornò a Roma, nel 31, iniziò il *cursus honorum*, esercitando parallelamente l'attività forense, nella quale ebbe subito grande successo. Si ritirò dalla vita politica nel 62 d.C. per dedicarsi agli studi filosofici. Morì nel 65 d.C., accusato di aver partecipato ad una congiura contro Nerone, fu costretto al suicidio.

<sup>285</sup> Ferrari, G., *La Lettera a Filemone: schiavitù e libertà nel mondo greco, romano...*, cit., p.35.

<sup>286</sup> «Sono schiavi, dunque compagni di stanza... Ma tu non vuoi riflettere che questi che tu chiami "tuo schiavo" è nato dallo stesso seme, gode dello stesso cielo, respira come noi, ed è ugualmente destinato a vivere o a morire? (...). Sii clemente col tuo schiavo ed anche affabile, ammettilo alla tua conversazione, ascolta il suo parere, ed invitalo alla tua mensa...». Seneca, *Lettere a Lucilio*, a cura di Giuliano, B., I. I-VI, Zanichelli, Bologna, 1984, pp.251-259. Cit. da Ferrari, G., *La Lettera a Filemone: schiavitù e libertà nel mondo greco, romano...*, cit., p.35.

<sup>287</sup> *De Clem.* I, 18, 3. Cit. da Holzner, G., *L'Apostolo Paolo*, Morcelliana, Brescia, 1961, p.532.

<sup>288</sup> Holzner, G., *L'Apostolo Paolo*, cit., p.531.

<sup>289</sup> Petronio Arbitro, scrittore latino, autore del *Satyricon* di cui l'episodio più noto è «La cena di Trimalcione». Non si hanno certezze sulla sua identità storica. Molto probabilmente è da identificare con Caio Petronio, un illustre personaggio della cerchia degli intimi di Nerone, descritto da Tacito come colto, raffinato e spiritoso. Caduto in disgrazia morì suicida nel 66 d.C. "Petronio Arbitro." Microsoft® Student 2007 [DVD]. Microsoft Corporation, 2006.

<sup>290</sup> *Satyricon*, 71. Cit. da Ferrari, G., *La Lettera a Filemone: schiavitù e libertà...*, cit., p.36.

Eppure, nonostante questa accettazione diffusa della schiavitù anche tra gli schiavi, più di una volta la società romana fu teatro di spaventose rivolte servili. Diodoro Siculo<sup>291</sup> (Agrigò, Sicilia 80 a.C. - ? 20 a.C.), ci ha lasciato a proposito una importante testimonianza di alcune rivolte servili del II sec. a.C. I romani guardarono sempre con sospetto gli schiavi. Un proverbio assai diffuso nell'impero recitava: «*tot servi, tot inimici*» (tanti servi, tanti nemici).

Dal punto di vista giuridico, difficilmente i romani potevano parlare della schiavitù come di un fatto naturale, visto che alcune delle loro istituzioni venivano fatte risalire a Servio Tullio<sup>292</sup>, un re con origini servili. Il Digesto<sup>293</sup>, che raccoglie le leggi dei più autorevoli giureconsulti romani<sup>294</sup>, riporta Florentino e Trifonino, giuristi romani del II e III sec. d.C., che sostengono come «l'uomo... è per natura libero e la schiavitù è contro il diritto e la natura<sup>295</sup>». Certo, questa è una formulazione recente, fatta nel tardo impero, quando l'influenza dello stoicismo era ampiamente recepito ma «il principio che essa rende esplicito è antico e risale alla più antica storia di Roma: lo dimostra la concessione della cittadinanza agli schiavi liberati (che in Grecia diventavano invece meteci)<sup>296</sup>». Addirittura agli schiavi divenuti liberi fu anche concesso di accedere alle magistrature<sup>297</sup>.

Il fenomeno della schiavitù nell'impero romano era un fenomeno vasto, multiforme e variegato. C'erano molte forme di schiavitù, con differenti condizioni di vita, alcune più dure, altre meno, oltre alle naturali differenze di trattamento che dipendevano dalla fortuna di essere sottomessi a padroni sapienti e illuminati o a padroni crudeli e senza scrupoli. Ecco alcune forme di schiavitù del tempo:

1) *La familia rustica*. L'espressione *familia rustica* si riferiva agli schiavi che lavoravano in campagna. Questi schiavi erano affidati al *vilicus*, intendente ai lavori, anch'esso schiavo. Il trattamento che il *vilicus* riservava agli schiavi non era

---

<sup>291</sup> Diodoro Siculo, fu un grande storico greco di impostazione stoica. Contemporaneo di Giulio Cesare e Augusto viaggiò molto in Asia e in Europa. Visse a lungo a Roma. Nei suoi viaggi raccolse materiale per la sua *Biblioteca*, in quaranta libri, uno dei primi esempi di storia universale, che abbracciava i più antichi fino alla guerra di Cesare in Gallia. "Diodoro Siculo." Microsoft® Student 2007 [DVD]. Microsoft Corporation, 2006.

<sup>292</sup> Servio Tullio (VI secolo a.C.), salutato dalla tradizione come il secondo fondatore di Roma, fu il sesto re di Roma che regnò dal 578 al 535 a.C. Egli fu il promotore delle prime grandi riforme di Roma: fece erigere le prime mura di Roma, introdusse il culto della dea Diana, riorganizzò la popolazione concedendo alle classi più povere di accedere nell'esercito e nelle assemblee cittadine, inaugurò un primitivo sistema monetario. Secondo la leggenda romana (diversa dalla leggenda etrusca) Servio Tullio era figlio di una schiava latina cresciuta a corte. Morì ucciso dal genero Tarquinio il Superbo con l'aiuto di Tullia, sua figlia.

<sup>293</sup> I. 1 Cap. V.

<sup>294</sup> Questa raccolta fu compilata nel 529 d.C. per volere dell'imperatore Giustiniano.

<sup>295</sup> Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.30.

<sup>296</sup> *Idem*, p.31.

<sup>297</sup> *Ibidem*.

disumano. Varrone<sup>298</sup> riporta il consiglio di incentivare il *vilicus* con dei premi, ma al tempo stesso sottolinea come sia importante che lo schiavo che soprintende gli altri schiavi al lavoro dei campi sia esperto di agricoltura e sia capace di comandare non solo con l'uso della percosse ma soprattutto con la persuasione. Columella<sup>299</sup>, che si caratterizzò per la sua umanità nei confronti degli schiavi, proponeva come premio da prospettare agli schiavi che si distinguevano per fedeltà e diligenza, anche la libertà<sup>300</sup>. Catone<sup>301</sup> consigliava, invece, di vendere lo schiavo vecchio e di non dare troppo da mangiare allo schiavo ammalato.

2) *La familia urbana*. Designava gli schiavi che lavoravano in città. Raffinatezza e lusso fecero nascere una specie di «terziario». Sorsero una grande varietà di nuovi tipi di servizi, per cui il conseguente ricorso agli schiavi favorì la nascita di innumerevoli nuove specializzazioni: camerieri, cuochi, giardinieri, medici, stenografi, corrieri, ecc. La classe dirigente della repubblica prima, e gli imperatori dopo, si circondarono di schiavi letterati e intellettuali. Alcuni di essi costituirono «una vera e propria burocrazia... raggiungendo, ancor prima della libertà... un'influenza e una potenza notevoli<sup>302</sup>». A differenza della *familia rustica*, gli schiavi della *familia urbana* erano a diretto contatto con i loro padroni. Ciò creava la possibilità, spesse volte, di instaurare un rapporto umano più caloroso e cordiale. A tal proposito ci sono dei documenti che attestano la fedeltà che molti schiavi hanno manifestato verso i loro padroni. «Nella gerarchia della fedeltà gli schiavi superavano in ogni caso i figli e le fonti raccontano di episodi commoventi di lealtà e addirittura di eroismo<sup>303</sup>». I rapporti cordiali che si instauravano tra schiavi e padroni sono testimoniati dal costume, diffuso tra i romani, di riservare luoghi di sepoltura e onori funebri agli schiavi e ai liberti della propria famiglia.

3) *La familia Caesaris*. Appartenevano a questa categoria gli schiavi e i liberti al servizio della casa dell'imperatore, che ricoprivano incarichi di grande prestigio e di primaria importanza non solo nel palazzo imperiale, ma anche

---

<sup>298</sup> M. Terentius Varro, *Rerum Rusticarum libri tres*, (I sec. a.C.). Cit. da Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.38.

<sup>299</sup> L. Iunius Moderatus Columella, *Rerum Rusticarum libri Duodecim*, (I sec. d.C.). Cit. da Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.38.

<sup>300</sup> Ma si potrebbe anche obiettare che qui l'umanità non c'entri nulla, ma che dietro i consigli di Columella, in realtà, ci sia una forma di controllo, che ha come lo scopo di evitare rivolte di schiavi.

<sup>301</sup> M. Porcius Cato, *De Agricultura* (II sec. a.C.) Cit. da Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.38.

<sup>302</sup> Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.41.

<sup>303</sup> *Idem*, p.40.

nell'amministrazione e nel governo dell'impero. I titoli di *servus Caesaris* o *Augusti* erano considerati titoli d'onore<sup>304</sup>.

4) *La servitus publica*. Erano gli schiavi che lavoravano all'interno di amministrazioni pubbliche con funzioni di polizia, di contabilità, di manutenzione, di assistenti, di custodia archivi, ecc. Ricevevano un salario ed avevano la prospettiva di essere liberati a discrezione del senato.

5) *Le familiae gladiatoriae*. Le prime scuole gladiatorie si pensa siano nate alla fine del II sec. a.C. La prima e più grande di cui abbiamo notizia è quella di Capua, già funzionante nel 105 a.C. Dalle rovine di Pompei sappiamo che i gladiatori di proprietà imperiale a volte venivano presi in appalto da *editores* privati. Spesso gli *editores*, per risparmiare i gladiatori migliori (che possedevano una preparazione tattico militare e che erano fonte di guadagno) si procuravano dei condannati a morte per combattere nelle arene contro le belve feroci. Uomini destinati ad una morte sicura e crudele. Alcuni gladiatori, più fortunati, arrivarono a godere di prestigio e fama, che assicurarono loro ricchezze e gloria.

6) *I servi poenae*. A quest'ultimo gruppo appartenevano quegli schiavi condannati a vita. Una delle pene più crudeli che potevano essere inflitte ai *servi poenae* era la condanna ai lavori forzati nelle estrazioni di metalli dalle miniere, un lavoro pericoloso ed estremamente deteriorante. Diodoro Siculo descrive le condizioni di vita proibitive di schiavi nelle miniere iberiche. Le sue descrizioni corrispondono a quelle che fa circa tre secoli dopo Cipriano (Cartagine 205 ca. - 258), sui cristiani costretti a lavorare come schiavi nelle miniere africane<sup>305</sup>.

### La schiavitù nel mondo giudaico

L'Antico Testamento, nel testo ebraico, usa tre termini per indicare lo schiavo: la parola *'ēbēd*<sup>306</sup> («schiavo»), la parola *nā'ar*<sup>307</sup> («garzone» o «inserviente») ed anche *nēfēs*<sup>308</sup> («anima», «persona»)<sup>309</sup>. L'espressione *e'ābōdāh*

---

<sup>304</sup> Probabilmente è a degli schiavi che appartenevano a questa categoria che si riferisce l'apostolo Paolo nel suo saluto di Filippesi 4:22 («I fratelli che sono con me vi salutano, tutti i santi vi salutano, e soprattutto quelli della casa di Cesare»).

<sup>305</sup> Tazio Cecilio Cipriano, fu vescovo e padre della chiesa. Nato in una famiglia nobile, fu insegnante di retorica. Poi nel 246 si convertì al cristianesimo. Fu eletto vescovo di Cartagine nel 249, ma dopo poco tempo fu costretto a fuggire a causa delle persecuzioni. Morì martirizzato per decapitazione. Nella sua descrizione sulle condizioni dei cristiani schiavi nelle miniere d'Africa egli sottolinea la mancanza di letti, materassi, vestiti, bagni e barbieri. Forse questi servizi mancavano proprio perché i romani volevano rendere la condanna per i cristiani ancora più dura. Cfr. Tamburello, G., *Filemone, Paolo e le leggi della schiavitù*, cit., p.25.

<sup>306</sup> Cfr. Esodo 20:10.

<sup>307</sup> Cfr. Giudici 19:19.

<sup>308</sup> Cfr. Levitico 22:11.

«schiavitù» indicava lo stato di una persona che non disponeva della libertà, sottomessa all'autorità di un padrone. Questo termine, che in origine designava il lavoro servile e pesante, fu impiegato per definire ogni tipo di schiavitù o di servizio, anche per Dio, proprio perché racchiude in sé l'idea di assoggettamento e sottomissione totale. Il termine *'ēbæd* era anche usato per indicare coloro che erano fedeli a Dio (lo stesso popolo di Israele, come pure il Messia, sono designati come «servi dell'Eterno»<sup>310</sup>), e per designare i funzionari e i ministri del re.

Esodo 21:2 parla di «schiavo ebreo». Il termine *'ibri* (ebreo) è stato in passato oggetto di accesi dibattiti. Secondo R. Rendtorff: «la nascita e l'autentico significato del termine *'ibri* è controverso, e può contenere elementi etici e sociali<sup>311</sup>». In origine questa parola non era usata per designare un gruppo etnico, ma «tendeva ad assumere una connotazione peggiorativa di stato sociale e giuridico all'interno delle società del Vicino Oriente Antico del secondo millennio<sup>312</sup>». Ebreo, dunque, era il modo con cui veniva designato un appartenente alla classe più bassa della società, a cui competevano i lavori servili. B. S. Childs nota come questo termine appaia una trentina di volte nel Pentateuco in opposizione con gli Egiziani<sup>313</sup>, o con i Filistei<sup>314</sup>. Ciò implicherebbe che il termine, che una volta veniva usato per designare gli esclusi, «era stato accettato dagli Israeliti, almeno per un certo tempo. In seguito gli schiavi ebrei vennero identificati con gli schiavi Israeliti (Ger. 34,9)<sup>315</sup>». Già in Esodo 21:2 il termine *'ibri* appare nella connotazione specifica di Israelita.

Nella LXX il termine *'ēbæd* viene tradotto con *doulos* salvo rare eccezioni<sup>316</sup>.

«Dalla corrispondenza *δοῦλος*/*bd* si desume che il gruppo di parole serve anche nei LXX e in generale nel giudaismo greco a designare lo schiavo e la sua posizione, nonché a rappresentarne la condizione; di più dal momento che il servizio di schiavo è sentito come qualcosa di anormale, possiamo aggiungere che i LXX e il giudaismo di lingua greca danno a *δοῦλος* e derivati

---

<sup>309</sup> I termini sono analoghi nel Testo Masoretico, nel Targum e nei documenti alfabetici di Ugarit.

<sup>310</sup> Cfr. Isaia 42:1; 49:3,5,6; 52:12; 53:11.

<sup>311</sup> Rendtorff, R., *Teologia dell'Antico Testamento*, Claudiana, Torino, 2003, p.108.

<sup>312</sup> Childs, B. S., *Il libro dell'Esodo*, Commentario critico-teologico, Piemme Theologica, Casale Monferrato, 1995, pp.475,476.

<sup>313</sup> Genesi 39:14, 41:12, 43:32, Esodo 1:15 s., 2:1,6; 3:18.

<sup>314</sup> 1 Samuele 4:6, 13:3, 14:11, ecc.

<sup>315</sup> Childs, B. S., *Il libro dell'Esodo*, Commentario critico-teologico, cit., p.476.

<sup>316</sup> Ad esempio, quando per schiavi si intende coloro che non sono in condizione di disporre di loro stessi generalmente la LXX traduce *'ēbæd* con *païs*. Cfr. Rengstorf, K. H., «*δοῦλος*», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di P. Montanini, G. Scarpato, G. Soffritti, vol. IV, Paideia, Brescia, 1969, col.1428.

un'accentuazione assai spiccata... con δοῦλος affiora il pensiero che il servizio di schiavo è illegittimo e essenzialmente assurdo<sup>317</sup>».

Nonostante nell'Antico Testamento «la schiavitù è considerata crudele e inumana (Isaia 14:3,4; 47:6, Esdra 9:9)<sup>318</sup>», in Israele, come in tutte le nazioni del tempo, l'istituto della schiavitù esisteva ed era una struttura normale del sistema sociale ed economico. Secondo J. A. Fitzmyer la giustificazione dell'esistenza nel popolo di Israele dell'istituto della schiavitù è da far risalire «alla maledizione di Canaan emessa da Noè in Genesi 9:25-27<sup>319</sup>». Ma la schiavitù in Israele ha assunto delle caratteristiche del tutto originali rispetto alle altre civiltà del mondo antico. Questo forse perché «la storia di Israele è cominciata con la schiavitù in Egitto<sup>320</sup>», ed il popolo ebraico ha conosciuto spesse volte nel corso della sua storia la condizione di schiavitù<sup>321</sup>.

Un primo elemento di novità riguarda la natura dell'uomo. L'istituzione della schiavitù è contraria alla natura e alla destinazione dell'uomo di cui viene affermata la libertà, già nelle prime pagine della Genesi<sup>322</sup>: l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio, ed è posto come signore e capo della creazione. Tale origine è inconciliabile con l'idea della schiavitù come fatto naturale. Troviamo qui un elemento che mina la validità di questo istituto sociale: la schiavitù nell'Antico Testamento, come pure la guerra e la poligamia, non è espressione della volontà di Dio, quanto della sua tolleranza verso gli uomini peccatori. Dio stesso si presenta ad Israele come un Dio che libera<sup>323</sup>. La promulgazione, da parte di Dio, di disposizioni specifiche date attraverso Mosè al popolo, a favore di una maggiore tutela degli schiavi, la dice lunga sul trattamento spesso molto duro loro riservato.

In Israele gli schiavi stranieri erano generalmente di origine bellica o commerciale, mentre gli ebrei potevano diventare schiavi solo se costretti da necessità economiche, e potevano restare tali, se non per loro volontaria richiesta, per un periodo massimo di sei anni.

Uno tra i primi capitoli dell'Antico Testamento che regola l'istituto della schiavitù nel popolo di Israele è Esodo 21 (1-11,16,20,32). Questo brano

---

<sup>317</sup> Cfr. Rengstorf, K. H., «δοῦλος», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, cit., coll.1428,1429.

<sup>318</sup> Thurston, B. B., Ryan J.M., *Philippians and Philemon*, cit., p.173.

<sup>319</sup> Fitzmyer, J. A., *The Letter to Philemon: a new traslation with introduction and commentary*, cit., p.29.

<sup>320</sup> Westermann, C., «'æbæd Servo» in Jeni, E., *Dizionario Manuale dell'Antico Testamento*, vol.I, Marietti, Torino, 1978, col.172.

<sup>321</sup> Le schiavitù ai tempi dei Giudici, gli esili d'Assiria e di Babilonia, l'impero macedone e Roma.

<sup>322</sup> Cfr. Genesi 1:26-31.

<sup>323</sup> Esodo 20:2.

viene definito come «legge sugli schiavi», ed è ripreso con una nuova formulazione da Deuteronomio 15:12-18. Esodo 21 inizia fissando il tempo massimo in cui un ebreo poteva essere schiavo: sei anni (v.1), dopodiché lo schiavo ritornava «libero». «Si tratta di un altro termine tecnico assai discusso che evidentemente designava uno stato sociale libero da servaggio, ma un po' inferiore allo stato di cittadino a pieno diritto<sup>324</sup>». I vv.2-6 regolamentavano il trattamento della moglie e dei figli dello schiavo, e prevedevano anche la possibilità, per lo schiavo che lo desiderava, di rimanere con il suo padrone dopo i sei anni<sup>325</sup>. In questo caso lo schiavo veniva portato «davanti a Dio», un'espressione stereotipa usata per indicare la solennità dell'impegno assunto, e marchiato a vita, attraverso la foratura dell'orecchio.

«La legislazione ebraica più tarda che si oppose alla schiavitù come a un'istituzione che degradava l'immagine di Dio presenta un'interessante interpretazione teologica di questa legge. "L'orecchio che al Sinai intese dire: «voi siete miei servi» (Lv 25,42) ma ciò nonostante preferì sottomettersi agli uomini piuttosto che a Dio, merita di essere forato" (Tosephta, *Baba Kamma*, VII, 5)<sup>326</sup>».

Le leggi contenute nei vv.7-11 tutelavano le schiave, le cui condizioni al tempo erano particolarmente gravose, attraverso 3 disposizioni che scattavano al termine dei sei anni: 1) se il padrone non la voleva in sposa doveva lasciarla riscattare; 2) se la dava in sposa ad un figlio, doveva trattarla in base al diritto delle figlie; 3) se prendeva con sé un'altra moglie non doveva diminuire il suo tenore di vita. La legge mosaica sanzionava con la pena di morte il rapimento che aveva lo scopo di ridurre il prossimo in schiavitù attraverso la compravendita (v.16). La legge prevedeva punizioni sia per i padroni che procurassero volontariamente o accidentalmente la morte del proprio schiavo (v.20), sia per i proprietari di animali domestici che, fuori controllo, colpissero degli schiavi (v.32).

Un secondo capitolo sul tema della schiavitù è Levitico 25 in cui si parla dell'anno sabatico e dell'anno giubilare. Il Giubileo ricorreva al termine di sette settimane d'anni, ossia ogni cinquantesimo anno. In tale occasione tutti gli schiavi di origine ebraica erano liberati. Singoli individui e famiglie intere ritornavano nella

---

<sup>324</sup> Childs, B. S., *Il libro dell'Esodo*, Commentario critico-teologico, cit., p.476.

<sup>325</sup> Questo testo è ripreso da Deuteronomio 15:12-17 dove allarga il discorso anche alle schiave.

<sup>326</sup> Childs, B. S., *Il libro dell'Esodo*, Commentario critico-teologico, cit., p.477.



stessa condizione in cui erano cinquant'anni prima. I pegni erano restituiti e le eredità che erano state alienate ritornavano ai loro padroni d'origine.

I vv.39-46 trattano il caso concreto di un israelita che per debiti era costretto a vendere se stesso. Di fatto egli diventava di proprietà del suo acquirente; uno schiavo dunque. «Ma non doveva – e questo forma l'argomento di questo paragrafo - essere trattato come tale (v.39b), bensì come un “salariato, colono” (v.40a) alla cui forza lavorativa si poteva ricorrere, ma per il resto non si poteva disporre della sua persona<sup>327</sup>». Il testo fornisce anche la motivazione di tale legge: l'Eterno rivendica gli israeliti come suoi schiavi, per cui non potevano essere di proprietà di alcun altro (v.42). «I rabbini, commentando questo testo, proibivano ai padroni di far eseguire agli schiavi israeliti dei lavori troppo duri o troppo vili, come girare la mola (Giud. 16,21), togliere i calzari al padrone o lavargli i piedi (1 Sam. 25,41)<sup>328</sup>». Nell'anno giubilare, l'israelita che si era venduto per debiti ritornava libero nella proprietà dei suoi padri. Il v.43 indirettamente descrive il trattamento comune riservato agli schiavi: venivano «calpestati», «maltrattati<sup>329</sup>». Per questo il testo esorta, nel timore di Dio, ad un trattamento più umano. Il v.44 stabiliva chi, in Israele, poteva essere schiavo: unicamente gli stranieri acquistati da altre nazioni, o discendenti di quei coloni stranieri trapiantati da tempo in Israele. Il v.46 ribadisce il trattamento privilegiato che spettava agli israeliti che in nessun caso potevano essere «trattati con asprezza». Oggettivamente esiste una tensione tra le disposizioni sugli schiavi ebrei, in particolare per quanto riguarda la loro liberazione nell'anno giubilare, e le leggi sugli schiavi contenute in Esodo 21:1-11 e Deuteronomio 15:12-18, in cui uno schiavo ebreo tornava in libertà dopo sei anni di schiavitù. La liberazione nell'anno giubilare di fatto portava effetti concreti solamente nei pochi casi di schiavi a cui restavano meno di sei anni tra la riduzione in schiavitù ed il prossimo anno giubilare.

I vv.47-55 trattano il caso in cui un israelita per debiti è costretto a vendere se stesso non ad un ebreo, ma ad uno straniero che viveva in Israele. Probabilmente le disposizioni sulla liberazione dopo sei anni di servizio non potevano essere imposte agli stranieri. Ma pur non essendo possibile la liberazione, era comunque previsto il riscatto da parte dei parenti più stretti (vv.48,49), in quanto considerato a tutti gli effetti un «affare». Nel testo è

<sup>327</sup> Noth, M., *Levitico*, Paideia, Brescia, 1989, p.241.

<sup>328</sup> Tamburello, G., *Filemone, Paolo e le leggi della schiavitù*, cit., p.31.

<sup>329</sup> Il testo usa il termine *perek* di cui non si conosce il senso preciso. Probabilmente sta ad indicare dure condizioni di vita, e può essere tradotto con «lavori forzati» o «maltrattamenti».

contemplato anche la modalità del riscatto: il valore del riscatto doveva essere inferiore al valore d'acquisto, in quanto il calcolo doveva contemplare anche il lavoro che il riscattato nel frattempo aveva prestato, il cui costo corrispondeva alla paga normale di un salariato. Nel v.53 ritornano gli appelli ai padroni a non trattare con «asprezza» gli schiavi israeliti. Nel caso che uno schiavo ebreo non fosse riscattato, la legislazione imponeva anche ai padroni stranieri la sua liberazione durante l'anno giubilare (v.54); un testo che «risuona come un imperioso ordine di "uscire" come all'esodo, nel giubileo<sup>330</sup>». Il capitolo termina con la ripetizione della frase parenetica del v.42: i figli d'Israele sono servi dell'Eterno e di nessun altro (v.55).

In Deuteronomio 20:10-20 è esposto il trattamento da riservare alle città conquistate in guerra. Il trattamento mutava a seconda che la città si trovasse fuori o dentro i confini della Terra Promessa. Nel primo caso (vv.10-15) si offriva prima la pace: se gli abitanti accettavano diventavano schiavi, altrimenti erano uccisi. Nel secondo caso (16-18) l'ordine era di uccidere tutti e di radere al suolo la città. Nel primo caso si nota qualche affinità con la mentalità romana: la schiavitù come manifestazione di misericordia perché offerta in cambio del risparmio della vita. In Deuteronomio 21:10-14 troviamo una legge che mirava a tutelare le donne schiave, prigioniere di guerra, spartite e prese in moglie dagli uomini: l'uomo poteva ripudiarla, ma non venderla.

In Israele era «eccezionale la legislazione mosaica sullo schiavo fuggitivo... in piena contraddizione con le altre leggi dell'Antico Vicino Oriente riferentesi allo stesso caso<sup>331</sup>». L'unico testo che ne tratta è Deuteronomio 23:15-16: «Non consegnerai al suo padrone lo schiavo che è scappato dal suo padrone per rifugiarsi da te. Egli abiterà con te, in mezzo a voi, nel luogo che ha scelto, in quella delle tue città che gli parrà meglio; e non lo molesterai». Questo testo è eccezionale perché, in una mentalità che considerava gli schiavi alla stregua di oggetti, non restituire al legittimo padrone lo schiavo fuggitivo equivaleva a sottrargli qualcosa di sua proprietà. Ma la cosa ancora più eclatante, se vista da un'ottica legale, era che, in una società dove gli schiavi fuggitivi erano numerosi, la legge anziché tamponare il problema lo alimentava. Questo a dimostrazione di

---

<sup>330</sup> Cortese, E., *Levitico*, Marietti, Casale Monferrato, 1982, p.119.

<sup>331</sup> Larraya, J.A.G., «Schiavo» in *Enciclopedia della Bibbia*, Vol. VI, Elle Di Ci, Torino-Leumann, Rivoli (TO), 1971, p.267.

come la legislazione tutelava innanzitutto i più deboli. La legge proibiva di restituire lo schiavo fuggitivo al padrone, ed in più ordinava anche di non maltrattarlo.

«Il termine “fuggito”, tradotto talvolta come “chi cerca rifugio/protezione”, è lo stesso verbo usato per parlare di un Dio che ha liberato Israele dalla schiavitù... Secondo la prescrizione, lo schiavo fuggiasco era libero di scegliere un luogo dove abitare, come il Signore è libero di scegliere un luogo dove dimori il suo nome. Il linguaggio è lo stesso, qui non vi sono condizioni<sup>332</sup>»

Per la legislazione ebraica uno schiavo che cercava la libertà non poteva essere riconsegnato al suo padrone. Sono evidenti le affinità con il caso di Onesimo nel Nuovo Testamento. La decisione di essere libero, come nel caso del servo che dopo sei anni di lavoro sceglie di restare con il suo padrone, spettava allo schiavo: restare schiavo, per perseguire i vantaggi pratici ed economici di vivere nella casa del padrone, oppure fuggire via, per trovare un luogo dove iniziare una nuova vita. Scrive P. D. Miller commentando questa norma:

«La legge tende quindi a mettere in discussione la schiavitù, anche in un ambiente dov'era praticata; includeva nel sistema giuridico anche l'offerta di un luogo di rifugio, non soltanto in favore di membri della comunità che cercavano di sfuggire alla vendetta di sangue (cfr. cap.19), ma anche da persone che venivano da fuori e cercavano un luogo di rifugio dall'oppressione. Il luogo di rifugio è un dovuto, lo schiavo fuggiasco non può essere riconsegnato. La comunità deve provvedere al benessere di chi viene da un altro paese per sfuggire all'oppressione<sup>333</sup>».

In sintesi l'affrancamento degli schiavi poteva avvenire per 5 motivi: 1) dopo 6 anni di servizio<sup>334</sup>; 2) come compenso per un'offesa corporale ricevuta<sup>335</sup>; 3) nell'anno giubilare (per l'auto-vendita in caso di mancato riscatto<sup>336</sup>); 4) per diritto d'asilo<sup>337</sup>; 5) qualora una schiava non veniva più accettata come moglie dal suo padrone o dal figlio e a cui non viene dato più ciò che gli era dovuto<sup>338</sup>.

Le misure imposte dalla legislazione veterotestamentaria a favore delle fasce più deboli della popolazione ebraica, soprattutto per aiutare quanti, schiacciati dai debiti, erano costretti a vendersi come schiavi, testimonia lo spirito

---

<sup>332</sup> Miller, P. D., *Deuteronomio*, Claudiana, Torino, 2008, p.181.

<sup>333</sup> *Ibidem*.

<sup>334</sup> Esodo 21:2,4 e Deuteronomio 15:12.

<sup>335</sup> Esodo 21:26,27.

<sup>336</sup> Levitico 25:39-43, 47-55.

<sup>337</sup> Deuteronomio 23:16:17.

<sup>338</sup> Esodo 21:7-11.

delle leggi dell'Antico Testamento rivolte al miglioramento delle condizioni di vita degli uomini, alla loro salvaguardia e felicità. Del resto «la legislazione dell'Antico Testamento è l'unico codice del Vicino Oriente che menziona il caso di auto-vendita o schiavitù volontaria<sup>339</sup>». Da questo punto di vista, per la legge ebraica, la schiavitù stessa non consisteva nell'odioso sistema che, come accadeva in altre nazioni, privava per sempre le povere vittime della loro libertà, e della loro dignità di uomini equiparandoli ad oggetti e cose. Piuttosto rientrava, a suo modo, in una forma di assistenza dei poveri che, avendo la possibilità di vendersi temporaneamente come schiavi, potevano sopravvivere con la prospettiva di sanare i propri debiti e di ritornare nel futuro in possesso della propria libertà e delle proprietà dei loro padri. Non a caso in Levitico 25 (39,40) gli ebrei costretti a vendersi per debiti non dovevano essere considerati schiavi ma salariati.

Le fonti extrabibliche che ci forniscono informazioni sulla schiavitù nel mondo giudaico sono costituite in particolare dagli scritti di Giuseppe Flavio e Filone Alessandrino, e dai rotoli del Mar Morto. Secondo E. Best la schiavitù nel mondo antico «era condannata solo dagli esseni e da gruppi analoghi (Philo *Prob.* 79; *Vit. Cont.*, 70; *Ios. Ant.* 18,22), forse perché i loro membri, entrando nelle comunità, rinunciavano a ogni avere<sup>340</sup>». Giuseppe Flavio riporta che gli esseni «non praticavano l'acquisto di schiavi<sup>341</sup>», in quanto ritenevano questa pratica profondamente ingiusta, e Filone Alessandrino conferma che per gli esseni la schiavitù costituiva un'ingiustizia «contro natura<sup>342</sup>». Ma tali affermazioni sembrerebbero differire da quanto riportato in alcuni manoscritti rinvenuti nel 1947 vicino al Mar Morto. In maniera particolare il Codice di Damasco, una raccolta di regole degli esseni, testimonia la presenza di schiavi all'interno della comunità<sup>343</sup>. Tale incongruenza tra questo documento e le informazioni riportate da Giuseppe Flavio e Filone può essere spiegata con il fatto che tra gli esseni c'era «la consuetudine di acquistare schiavi per poi restituire loro la libertà<sup>344</sup>».

---

<sup>339</sup> Tamburello, G., *Filemone, Paolo e le leggi della schiavitù*, cit., p.32.

<sup>340</sup> Best, E., *Efesini*, cit., p.648.

<sup>341</sup> Giuseppe Flavio, *Ant.* 18.1.5 § 21, cit. da Fitzmyer, J. A., *The Letter to Philemon: a new translation with introduction and commentary*, cit., p.31.

<sup>342</sup> Filone Alessandrino, *De vita contemplativa* 9 § 70-71; cf. *Quod omnis probus liber* 12 § 79; *Hypothetica* 11.4, cit. da Fitzmyer, J. A., *The Letter to Philemon: a new translation with introduction and commentary*, cit., p.31.

<sup>343</sup> *CD* 11:12 e *CD* 12:10-11, cit. da Fitzmyer, J. A., *The Letter to Philemon: a new translation with introduction and commentary*, cit., p.31.

<sup>344</sup> <http://www.mednat.org/religione/esseni2.htm> 25 settembre 2008 ore 10.20.

L'istituto giudaico della schiavitù terminò con la cattività babilonese. I riferimenti nel Nuovo Testamento riguardano l'istituto romano della schiavitù.

### **Il pensiero paolino sulla schiavitù**

Paolo, in conformità con il Nuovo Testamento, non tratta la questione dell'istituto sociale della schiavitù come un problema. Non troviamo negli scritti dell'apostolo una sola parola in favore dell'abolizionismo. Semplicemente la schiavitù «rientra nell'ordine sociale costituito, che non è, ovviamente, il migliore ordine possibile e che ha un valore del tutto contingente, ma che il singolo non ha il diritto di rompere a suo arbitrio<sup>345</sup>». Questa tolleranza potrebbe scandalizzarci, visto che viviamo in un'epoca in cui la schiavitù è ufficialmente e giustamente abolita e aborrita. Ma questa posizione assunta da Paolo e dalla chiesa apostolica nei confronti di tale istituto sociale va considerata nel suo contesto storico.

In 1 Corinzi 7:21-24 Paolo invita il credente a restare «nella condizione nella quale è stato chiamato». Schiavo compreso. In questo brano l'apostolo invita a «restare presso Dio» nella condizione in cui ci si trova (v.24 cfr. 17-19), perché ciò che importa è «l'osservanza dei comandamenti» (v.19). Paolo invita a vivere la propria fede in Dio in qualunque condizione sociale. Sia che si era circoncisi oppure no, sia che si era liberi oppure schiavi, si doveva vivere la propria vita seguendo la propria vocazione nel Signore. Così Paolo può affermare che chi è chiamato «da schiavo è liberato dal Signore, e colui che è chiamato da libero è schiavo di Cristo» (v.22). E' in Cristo che vengono livellate le differenze, non nella società. Ciò è ribadito in 1 Corinzi 12:12-14 dove l'apostolo ricorda come nella comunità non esistono differenze, ma tutti sono uniti e formano un unico corpo: «...noi tutti siamo stati battezzati mediante un unico Spirito per formare un unico corpo, Giudei e Greci, schiavi e liberi» (v.13). Anche ai Galati (3:28) viene ricordata la stessa cosa: «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». Al v.21 di 1 Corinzi 7 Paolo afferma: «se però puoi diventare libero è meglio che lo fai». Il suo invito a vivere la fede in Dio in qualunque ambito sociale non esclude la possibilità di affrancamento dalla schiavitù e quindi di un miglioramento della propria condizione. Anzi in questo brano l'apostolo esorta, qualora capitasse, a non lasciarsi sfuggire una tale opportunità. Colui che affermò che la vocazione cristiana è la libertà («voi siete stati chiamati a libertà» Galati 5:23), in questo testo

---

<sup>345</sup> Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.49.

dimostra che tale vocazione non riguarda solo una libertà spirituale dal peccato, ma la libertà in ogni senso, quindi anche sociale.

In Efesini 6:5-9 Paolo rammenta agli schiavi ed ai padroni un principio etico che vale per tutti i cristiani: qualunque azione fatta da un cristiano deve essere fatta secondo la volontà di Dio<sup>346</sup>. Questa nuova ottica di vita proposta dal cristianesimo stravolge i valori che la prassi e la mentalità comune della società attribuiscono alle cose. «Ogni lavoro si eleva dalla sfera puramente terrena; tutta la vita cristiana è, vista con gli occhi della fede, un servizio di Dio, un servizio svolto responsabilmente davanti a lui<sup>347</sup>». Così anche il servizio degli schiavi è un servizio fatto a Dio. Da questo principio etico Paolo trae due conseguenze: 1) Riguardo al modo con cui gli schiavi devono svolgere il loro servizio, Paolo esorta a non assolvere ai propri doveri «per essere visti» (v.6) quando c'è lo sguardo vigile del proprio padrone, mentre quando il padrone è assente si è pigri. La motivazione con cui si svolge il proprio servizio, anche come schiavi, per Paolo è importante. Ecco perché egli esorta a svolgere il proprio dovere «con timore e tremore» e «nella semplicità del cuore» (v.5). «Mediante il riferimento a Dio, che ogni lavoro deve avere, pure lo stato servile acquista una vera libertà interiore nella sua posizione sociale e rispetto ai suoi doveri lavorativi. Allora non è più d'importanza decisiva dove un uomo lavori e che cosa faccia, bensì il solo modo di compiere il suo lavoro<sup>348</sup>». 2) Riguardo alla ricompensa che spetta a chi svolge il proprio dovere, Paolo ricorda che è Dio che darà la ricompensa ultima. Il Signore darà la ricompensa a tutti coloro che avranno svolto il loro dovere secondo la sua volontà di buon animo, «servo o libero che sia » (v.7). Indirettamente l'esortazione, finora rivolta solo agli schiavi, viene qui ampliata anche ai padroni. Paolo invita i padroni ad essere giusti e buoni con i loro schiavi. Anche i padroni un giorno riceveranno la giusta ricompensa per le loro azioni.

«Ciò esclude almeno in linea di principio un conflitto tra questi due stati [schiavi e padroni], perché ognuno deve "nel Signore" all'altro la stessa cosa; inoltre condanna ogni sfruttamento egoistico del prossimo ed elimina da una parte e dall'altra i presupposti della lotta di classe; le giuste tariffe all'interno dei rapporti umani terreni comportano una responsabilità davanti a Dio, e Dio stesso un giorno ricompenserà nell'eternità ognuno in base ad esse<sup>349</sup>».

---

<sup>346</sup> Cfr. Matteo 25:40,45; Colossesi 3:17,23.

<sup>347</sup> Shick, E., *Il mistero della chiesa, lettura meditata della lettera agli efesini*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1989, p.109.

<sup>348</sup> *Idem*, p.110.

<sup>349</sup> *Ibidem*.

Nel v.9 Paolo si rivolge direttamente ai padroni invitandoli a non far pesare la loro posizione dominante sugli schiavi, con «minacce», cullandosi della propria libertà e superiorità. L'apostolo ricorda come, di fronte a Dio, non esistono distinzioni tra padroni e schiavi, perché nel cielo «non c'è favoritismo» ed ambedue sono nella stessa posizione. Dio non valuta la persona per il suo grado sociale, ma per come si comporta ed in che modo svolge il proprio dovere.

Un testo che presenta una forte analogia con Efesini 6:5-9 è Colossesi 3:22-25 e 4:1. L'apostolo ripete sostanzialmente ai colossesi quanto ha detto agli efesini. Interessante notare come Paolo tenga particolarmente a cuore parlare del rapporto tra schiavi e padroni a due comunità, quelle di Efeso e Colosse, che paiono coinvolte in qualche modo con la vicenda di Onesimo e Filemone. La novità dell'esortazione rivolta ai padroni di Colosse, rispetto a quella rivolta agli efesini, è che Paolo esorta i padroni a dare agli schiavi «ciò che è giusto ed equo». Ora, in un contesto in cui gli schiavi in sede giuridica non avevano alcun diritto, cosa era giusto ed equo dare loro? In base a quali parametri (sociali o ecclesiali) si doveva stabilire ciò? Paolo non lo dice. Certamente i migliori sentimenti di umanità e buon senso, che si potevano trovare anche nelle persone non cristiane nei loro rapporti con gli schiavi, dovevano costituire un criterio anche per i cristiani.

In 1 Timoteo 6:1-2 l'apostolo chiede agli schiavi il rispetto dovuto ai padroni stimandoli «in ogni onore». Questo anche se erano sotto un «giogo», espressione usata evidentemente per descrivere la dura condizione di vita.

Ci sono delle differenze tra questo brano ed Efesini 6:5-9 e Colossesi 3:22-25-4:1. In questi ultimi Paolo dava, come motivi della buona condotta che gli schiavi dovevano avere, delle motivazioni interne: dovevano fare ogni cosa con timore di Dio, come se ubbidissero al Signore, perché sarà lui a dare la vera ricompensa. In 1 Timoteo 6, invece, la motivazione presentata da Paolo è esterna: era importante la testimonianza che gli schiavi davano. Non dovevano essere occasione per i loro padroni di «bestemmia» (v.1). La loro doveva essere la testimonianza di una fede attraente, accettabile, coerente. La motivazione che qui è esposta in forma negativa («perché il nome di Dio e la dottrina non vengano bestemmiate», v.1), è ripresa in Tito 2:9-10 in forma positiva: «per onorare in ogni cosa la dottrina di Dio, nostro Salvatore» (v.10). I cristiani si devono distinguere per la loro condotta che deve sempre essere esemplare, moderata, leale, e mai

ribelle, estrema, disonesta. In altre parole: un buono schiavo dà una buona testimonianza; un cattivo schiavo fa sì che il nome di Dio venga bestemmiato.

Un'altra differenza tra i testi paralleli di Efesini e Colossesi ed i testi di 1 Timoteo e Tito è che, mentre nei primi due le esortazioni di Paolo sono rivolte sia ai padroni che agli schiavi, nelle lettere pastorali si rivolge solo agli schiavi.

In 1 Timoteo 6:2 Paolo si rivolge agli schiavi che appartengono a padroni cristiani, invitandoli all'ubbidienza a maggior ragione proprio perché sono «fratelli». Il fatto che Paolo deve fare questa precisazione è segno che, probabilmente, nella chiesa del I secolo, sorsero dei problemi riguardo il rapporto tra schiavi e padroni cristiani. Evidentemente, dall'equiparazione nella fede e nella fraternità di tutti i cristiani «fu dedotto un livellamento della differenza tra schiavo e padrone, che sono entrambi cristiani. Ciò portò a complicazioni i cui effetti si dovettero sentire, date le strutture sociali, anche nella vita della comunità<sup>350</sup>». Per questa ragione l'apostolo raccomanda agli schiavi di servire i loro padroni con maggior zelo, proprio perché «sono fratelli» (v.2). Forse, implicitamente, Paolo sta dicendo che i padroni cristiani meritano di essere serviti con maggior impegno perché si distinguevano dai padroni pagani per il trattamento fraterno ed onesto.

Si intuisce dai testi di Paolo appena visti, che la schiavitù all'interno del contesto comunitario è stata spesso causa di problemi, soprattutto nei rapporti tra schiavi e liberi, tra schiavi e padroni. Mentre la schiavitù in quanto tale, che costituiva la struttura portante dell'ordine economico e sociale dell'impero romano, era «recepita come un fatto, non... un problema<sup>351</sup>». Ecco il motivo per cui non troviamo una condanna netta e chiara della schiavitù negli scritti di Paolo. Anzi, la maggior parte dei brani dell'apostolo che parlano degli schiavi, che si presume all'epoca dovessero costituire la maggioranza nelle comunità cristiane, sono delle esortazioni loro rivolte ad avere un maggiore zelo nel servizio di schiavi. Mentre è assente qualsivoglia richiamo ad una rivoluzione sociale. «Una rivoluzione sociale (anche graduale) stava completamente al di fuori non solo delle possibilità della Chiesa primitiva, ma anche al di fuori del suo orizzonte e delle sue intenzioni<sup>352</sup>». I cristiani non potevano assolutamente concepire iniziative rivolte

---

<sup>350</sup> Brox, N., «La questione degli schiavi», in *Le lettere pastorali*, Morcelliana, Brescia, 1970, p.305.

<sup>351</sup> Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.49.

<sup>352</sup> Brox, N., «La questione degli schiavi», in *Le lettere pastorali*, Morcelliana, Brescia, 1970, p.303.



all'abolizione del possesso di schiavi in quanto non era avvertito come ingiustizia: «in ciò i primi cristiani avevano una concezione del tutto antica, non moderna<sup>353</sup>».

Se un uomo facoltoso, proprietario di schiavi, si convertiva al cristianesimo, non gli veniva imposto di liberare gli schiavi, né lui si sentiva vincolato dal messaggio cristiano a farlo. Il possesso di schiavi non era percepito né condannato come inconveniente. Del resto agli stessi schiavi, convertiti al cristianesimo, la schiavitù non doveva apparire meno naturale di prima, visto che erano raccomandati da Paolo ad essere sottomessi ai loro padroni. «L'ineguaglianza e la condizione sfavorevole toccano la predicazione cristiana in questo periodo solo in quanto viene richiesto anche in questa situazione di dar buona prova di sé<sup>354</sup>».

Questa posizione assunta da Paolo e dal cristianesimo del primo secolo in generale nei riguardi della schiavitù, possiamo riscontrarla pienamente nell'epistola a *Filemone*. Questa lettera costituisce il brano più lungo che tratta di un caso di schiavitù nel Nuovo Testamento. Ma, a differenza dei testi visti sopra, non ha una funzione normativa. Piuttosto costituisce un bell'esempio di etica cristiana calata in un caso concreto di conflitto tra padrone e schiavo.

---

<sup>353</sup> Brox, N., «La questione degli schiavi», in *Le lettere pastorali*, Morcelliana, Brescia, 1970, p.303.

<sup>354</sup> *Ibidem*.

### **3.2 Confronto tra le lettere di Plinio il giovane a Sabiniano e l'epistola di Paolo a Filemone**

L'epistola di Paolo a *Filemone* possiede un termine di raffronto storico: nell'epistolario di Plinio il Giovane<sup>355</sup>, un funzionario romano quasi contemporaneo di Paolo, vissuto nella seconda metà del I sec. d.C., troviamo due lettere indirizzate all'amico Sabiniano che trattano un caso simile a quello di Onesimo. Plinio, come Paolo, si ritrova nel ruolo di mediatore in un conflitto padrone-servo.

Questo parallelo letterario è molto interessante perché ci offre la possibilità di esaminare un caso simile a quello di Onesimo, attraverso un documento che presenta molte affinità con lo scritto di Paolo, ma che appartiene alla letteratura extrabiblica. Tale confronto ci consente di cogliere aspetti in comune e differenze nel modo di trattare una situazione così delicata, da parte di un cristiano, Paolo, e di un pagano, Plinio, mettendo in risalto quale contributo apportò la novità dell'evangelo nella concretezza della vita, in questo aspetto particolare della relazione padroni-schiavi nella società romana del I sec. d.C.

#### **Due casi a confronto: il «*fuggitivus*» di Filemone ed il liberto di Sabiniano**

Degli aspetti introduttivi circa la composizione e dei contenuti dell'epistola di Paolo a *Filemone*, abbiamo già parlato ampiamente nei precedenti capitoli.

Le lettere di Plinio il Giovane a Sabiniano (Lettere, IX, 21 e 24) sono state scritte nel 106-7 d. C., sotto l'imperatore Traiano<sup>356</sup>, circa mezzo secolo dopo l'epistola a *Filemone*. L'occasione della redazione è fornita dalla richiesta fatta da un liberto a Plinio. Il liberto dopo essere fuggito dal suo padrone, Sabiniano, per sottrarsi alla sua collera per un danno procuratogli, si presentò a Plinio il Giovane, amico di Sabiniano, pentito, per chiedergli di essere rimandato al suo padrone con garanzia di tutela. Plinio accondiscende. Con la sua prima lettera Plinio rimanda a Sabiniano il liberto pentito, perorando la sua causa e intercedendo in suo favore. La seconda lettera è un ringraziamento per la clemenza accordata al fuggitivo.

---

<sup>355</sup> Plinio il Giovane (Como o Bitinia 61-62 ca. - ? 113 ca. d.C.), oratore, letterato e avvocato romano. Le sue lettere ci forniscono una preziosa testimonianza della vita durante il I secolo. Fu tribuno militare in Siria (dove frequentò la scuola degli stoici), fu *quaestor Caesaris*, pretore, e nel 100 fu nominato console. Tra le lettere di maggiore interesse vanno ricordate le due epistole che narrano dell'eruzione del Vesuvio che distrusse Ercolano e Pompei scritte all'amico Publio Cornelio Tacito, ed una indirizzata a Traiano, in cui tratta della politica da adottare nei riguardi dei cristiani. Cfr. Barnardini Marzolla, P., Sasso, G., "Plinio", in *Grande dizionario enciclopedico*, a cura di P. Fedele, Unione Tipografico Editrice Torinese, XIV, Torino, 1969, coll. 690., pp.749-751.

<sup>356</sup> 98-117 d.C.

Prima di mettere a confronto le due lettere, come nota introduttiva, è bene evidenziare che i due casi sono affini, ma non identici. Infatti, mentre Paolo pare trattare il caso di un «*servus fuggitivus*», Plinio ha a che fare con un liberto. Occorre quindi chiarire la distinzione tra le categorie di schiavo fuggitivo e liberto.

Gli schiavi evasi venivano definiti «*servus fuggitivus*». Quando uno schiavo evaso veniva catturato «il meglio che gli poteva capitare era di ritornare alla situazione antecedente; ma non era esclusa l'applicazione di pene più severe e, in casi estremi, la morte<sup>357</sup>». Allo schiavo fuggitivo, una volta riacciuffato, solitamente veniva stampata sulla fronte una «F» (*fuggitivus*) con un ferro rovente<sup>358</sup>. Con l'aggravante del furto il padrone poteva farlo frustare fino alla morte<sup>359</sup>, oppure inviarlo nei *pistrinum* condannato a girare la macina per il resto della vita (in questo caso prendevano il nome di *ergastula*). L'unica possibilità che aveva lo schiavo fuggitivo di evitare di venire riconsegnato al suo padrone era quello di cercare asilo presso un tempio pagano, chiedendo di potersi mettere al servizio della divinità. «Ad Efeso, per esempio, nel grande tempio dedicato ad Artemide, il diritto sacro di asilo per gli schiavi era largamente praticato<sup>360</sup>».

Per quanto riguarda i liberti, c'è da dire che nell'antica Roma con il termine liberto (in latino *libertus*) si indicava solitamente il servo che aveva ottenuto, attraverso l'emancipazione dalla propria condizione di schiavitù, la libertà e la cittadinanza romana. Fu nell'età imperiale che il numero di liberti iniziò a crescere a dismisura. I più fortunati, una volta liberati dalla schiavitù, riuscivano a raggiungere, mediante attività artigianali o imprenditoriali, un certo benessere economico. Ma la maggioranza dei liberti rimaneva comunque ad un livello sociale medio-basso e non erano pochi i casi di liberti costretti a mantenere rapporti di dipendenza con l'ex padrone, che in questo caso assumeva il ruolo di «patrono». Questo è appunto il caso del liberto che si rivolge a Plinio il Giovane.

A parte le differenze formali, sostanzialmente le condizioni dei liberti che restavano con il loro padrone non erano tanto diverse da quelle degli schiavi. Ciò accomuna lo stato del liberto di Sabiniano allo schiavo fuggitivo di Filemone.

Riportiamo sotto il testo dell'epistola di Paolo a *Filemone* e, nella colonna accanto, la prima lettera di Plinio il Giovane a Sabiniano (Lettera, IX, 21).

---

<sup>357</sup> Sacchi, A., e collab., *Lettere Paoline e altre lettere*, cit., p.151.

<sup>358</sup> Cicerone, *De off.* 2,7; Marziale 8,75,9; Valerio Massimo 6,8. Cit. da Holzner, G., *L'Apostolo Paolo*, cit., p.525.

<sup>359</sup> Holzner, G., *L'Apostolo Paolo*, cit., p.525.

<sup>360</sup> Sacchi, A., e collab., *Lettere Paoline e altre lettere*, cit., p.151.

Epistola di Paolo a Filemone <sup>361</sup>	Plinio il Giovane a Sabiniano <sup>362</sup>
<p><sup>1</sup>Paolo prigioniero di Cristo Gesù e il fratello Timoteo, a Filemone, il nostro amato collaboratore, <sup>2</sup>alla sorella Apfia, ad Archippo, nostro commilitone, e alla chiesa che è in casa tua: <sup>3</sup>grazia a voi e pace da Dio nostro Padre e dal Signor Gesù Cristo. <sup>4</sup>Rendo grazie al mio Dio, ricordandomi sempre di te nelle mie preghiere, <sup>5</sup>sentendo parlare del tuo amore e della fede che hai nel Signore Gesù verso tutti i santi, <sup>6</sup>affinché la comunione della tua fede sia efficace, nella conoscenza di ogni bene tra noi in Cristo. <sup>7</sup>Abbiamo provato una grande gioia e consolazione a motivo del tuo amore, poiché per mezzo tuo, fratello, le viscere dei santi hanno ricevuto sollievo. <sup>8</sup>Perciò, pur avendo in Cristo piena libertà di ordinarti quello che è opportuno fare, <sup>9</sup>preferisco pregarti per amore, così come io sono, Paolo, vecchio ed ora anche prigioniero di Cristo Gesù. <sup>10</sup>Ti prego per il mio figlio che ho generato nelle catene, Onesimo, <sup>11</sup>quello che un tempo ti fu inutile ma che ora è utile a te e a me. <sup>12</sup>Te lo rinvio; proprio lui, che è le mie viscere. <sup>13</sup>Avrei voluto trattenerlo presso di me, perché mi servisse al tuo posto nelle catene dell'evangelo; <sup>14</sup>ma non ho voluto far nulla senza il tuo parere, affinché il bene che farai non sia secondo costrizione, ma secondo spontaneità. <sup>15</sup>Forse proprio per questo motivo è stato separato per breve tempo, affinché tu lo riavessi per l'eternità, <sup>16</sup>non più schiavo, ma molto di più che schiavo, come fratello amato, prima di tutto per me, ma ancora di più per te, sia nella carne sia nel Signore. <sup>17</sup>Se dunque mi hai come compagno, accoglilo come me. <sup>18</sup>Se poi ti ha fatto qualche torto, oppure è in debito, mettilo in conto a me. <sup>19</sup>Io, Paolo, scrivo di mia mano: pagherò io; per non dirti che anche tu mi sei debitore e proprio di te stesso. <sup>20</sup>Sì, fratello, possa io essere felice di te nel Signore; dà sollievo alle mie viscere in Cristo. <sup>21</sup>Ti ho scritto fiducioso nella tua obbedienza, sapendo che farai anche più di ciò che dico. <sup>22</sup>Al tempo stesso preparami un alloggio perché, grazie alle vostre preghiere, spero di esservi ridonato. <sup>23</sup>Ti saluta Epafra, prigioniero con me in Cristo Gesù, <sup>24</sup>Marco, Aristarco, Dema, Luca, miei collaboratori. <sup>25</sup>La grazia del Signor nostro Gesù Cristo sia con il vostro spirito.</p>	<p>Caio Plinio al suo caro Sabiniano, salute. Il tuo liberto, contro il quale ti dici furioso, è venuto a me, e prostrandosi ai miei piedi, come l'avrebbe fatto ai tuoi, non vuole più lasciarli. Ha pianto a lungo, a lungo pregato, a lungo anche conservato il silenzio; in breve, mi ha fatto credere al suo pentimento. In verità io lo credo emendato, poiché sente di aver avuto torto. Tu sei in collera, lo so, e sei in collera giustamente: questo lo so anche; ma la dolcezza è soprattutto meritoria, quanto più giusti sono i motivi della collera. Tu hai amato quest'uomo, io lo spero, l'amerai ancora; Frattanto è sufficiente che ti lasci supplicare. Potrai di nuovo metterti in collera, se ne varrà la pena, poiché, dopo esserti lasciato supplicare, sarai più scusabile. Accorda qualcosa alla tua giovinezza, qualcosa alle sue lacrime, qualcosa alla tua indulgente bontà. Cessa di tormentarlo e di tormentare anche te; infatti tu ti tormenti quando tu, così dolce, ti adiri. Ti sembrerà, lo temo, che invece di pregare io pretenda, se alle sue suppliche aggiungerò anche le mie; ma le aggiungerò tanto più abbondantemente e largamente quanto più vivamente e severamente l'ho ripreso, avendolo minacciato senza infingimenti di non intercedere mai più in suo favore. Ciò vale per lui, che occorreva spaventare, ma non per te, poiché forse ancora supplicherò, ancora impetrerò; ma si tratterà sempre di una mia preghiera che convenga a me fare e a te esaudire. Sta' bene!.</p>

### Punti in comune

a) *Riconoscimento dell'ordine giuridico.* Nei confronto dei fuggitivi la legislazione romana aveva disposizioni molto dure, che rimasero sostanzialmente

<sup>361</sup> La traduzione è nostra.

<sup>362</sup> Traduzione tratta da Barbaglio, G., *San Paolo. Le lettere autentiche*, cit., pp.427-428.

invariate nel corso del tempo. Nel già citato Digesto<sup>363</sup> si trovava un intero capitolo intitolato *de fuggitivi*<sup>364</sup>, formato dai testi di giureconsulti come Ulpiano, Callistrato, Paolo, Trifonio, che citavano disposizioni di imperatori del II e III d.C., che a loro volta si rifacevano ad un senatoconsulto ancora più antico<sup>365</sup>. In queste antiche disposizioni era previsto che il rifugio offerto ad un *fuggitivus* era equiparato al furto. Tutti coloro che avevano offerto accoglienza ad un fuggitivo erano obbligati per legge a restituirlo al suo legittimo padrone entro venti giorni<sup>366</sup>. Secondo un editto, citato da Ulpiano<sup>367</sup>, colui che nascondeva uno schiavo fuggito a casa sua era punito con una pena pari al doppio del valore dello schiavo. I casi dei fuggitivi accolti da Paolo e Plinio erano regolamentati proprio da queste leggi. Sia Paolo che Plinio dimostrano di conoscerle bene, dato che si preoccupano di rimandare i servi ai legittimi padroni. Paolo scrive a Filemone al v.12: «Te l'ho rimandato». Plinio scrive nella seconda lettera a Sabiniano: «Hai fatto bene ad aprire la tua casa... dopo che la mia lettera lo ha reintrodotta». Paolo e Plinio hanno agito nel pieno rispetto delle leggi, riconoscendo l'ordinamento giuridico e sociale della schiavitù del tempo.

b) *Il genere letterario*. L'epistola di Paolo si presenta come una lettera di intercessione dove il mittente prega il destinatario di accogliere fraternamente lo schiavo. Plinio nella seconda lettera a Sabiniano si autodefinisce un «intercessore». Il biglietto *a Filemone*, dunque, «dal punto di vista del genere letterario, si presenta del tutto uguale alla lettera di Plinio<sup>368</sup>». Sono significative, a riguardo, le ricorrenti espressioni di supplica usate dagli autori per convincere i loro destinatari. Plinio scrive a Sabiniano: «lasciati *supplicare*»; «dopo esserti lasciato *supplicare*, sarai più scusabile»; «forse ancora *supplicherò*, ancora impetrerò; ma si tratterà sempre di una mia *preghiera*». A più riprese Plinio sottolinea che la sua è una supplica, una preghiera. Lo stesso fa Paolo. Nei vv.8 e 9 l'apostolo, dopo aver premesso di possedere l'autorità di comandare ciò che è opportuno fare in quella situazione, dichiara a Filemone: «preferisco *supplicarti*». Di nuovo Paolo ripete: «*ti supplico*» (v.10). Più forte ancora è la somiglianza di una frase usata da Plinio con una dichiarazione di Paolo nel v.14. Scrive Plinio: «Ti

<sup>363</sup> Il Digesto, pur essendo tardivo (533 d.C.), contiene delle norme già valide nel I sec. d.C.

<sup>364</sup> Digesto XI 4, cit. da Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.71.

<sup>365</sup> Cfr. Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.71.

<sup>366</sup> Digesto XI 4,1,1 cit. da Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, cit., p.71. Cfr. Tamburello, G., *Filemone, Paolo e le leggi della schiavitù*, cit., p.20.

<sup>367</sup> Digesto XI 2,3 lsgg *de servo corrupto* cit. da Sordi, M., *Paolo a Filemone...*, cit., p.71.

<sup>368</sup> Barboglio, G., «Al carissimo Filemone», in *Le lettere di Paolo*, cit., p.630.

sembrerà, io temo, che invece di pregare io pretenda». Puntualizza Paolo: «non ho voluto far nulla senza il tuo parere, affinché il bene che farai non venga da costrizione, ma da spontaneità» (v.14).

c) *Brevità degli scritti*. Entrambi queste corrispondenze si presentano come dei piccoli «biglietti», che oggi, con il linguaggio moderno, definiremmo quasi dei «post-it». L'epistola a *Filemone*, è lo scritto più piccolo del canone del Nuovo Testamento, con appena 335 parole in greco. Plinio è ancora più conciso. La loro brevità è dovuta, probabilmente, alla natura stessa di questi scritti: sono lettere di intercessione. Trattano prettamente di raccomandare una persona, quindi, perché l'azione di persuasione fosse davvero efficace, non era opportuno che gli scritti si dilungassero o che divagassero in altre questioni. Plinio è più stringato di Paolo. Va subito al punto. Già dopo aver salutato, arriva al centro della questione, nominando il liberto: «Caio Plinio al suo caro Sabiniano, salute. Il tuo liberto...». Paolo, invece, inizialmente pare tergiversare, dilungandosi in saluti, formule e lunghe introduzioni, tanto da arrivare quasi a metà dello scritto (v.10) senza che il lettore conosca l'oggetto della lettera. Inoltre, nel finale, pare abbandonare l'oggetto della lettera, cambiando argomento per poi dilungarsi ancora con i saluti (vv.22-25). Ma da un'analisi più attenta si nota come la lunga introduzione di Paolo fosse finalizzata alla preparazione del destinatario e, quindi, funzionale alla sua azione di mediazione, così come pure il finale della lettera.

d) *Uso dell'arte retorica*. Entrambi le lettere si caratterizzano per l'uso di espedienti linguistici e di arte retorica per risultare più efficaci nella loro azione persuasiva. L'epistola a *Filemone* si distingue dagli altri scritti dell'apostolo proprio per «il linguaggio acrobatico che Paolo adotta per evitare di chiedere apertamente<sup>369</sup>». Paolo ringrazia e chiede. «Mentre per quanto riguarda il ringraziare il linguaggio è aperto, chiaro, diretto; per quanto riguarda invece il chiedere, il linguaggio è velato, implicito, arabescato<sup>370</sup>». Con enorme abilità e padronanza linguistica muove la sua richiesta in una forma del tutto inedita. «Leggendo il testo si ha l'impressione di assistere a una partita a carte in cui il giocatore sembra voler giocare con le carte dell'altro e sia molto più preoccupato di quelle che delle proprie<sup>371</sup>». Paolo avanza la sua richiesta in modo tale da apparire come una non-richiiesta, un'opportunità da cogliere al volo per fare

---

<sup>369</sup> Cirignano, G., e Montuschi, F., *La personalità di Paolo. Un approccio psicologico alle lettere paoline*, EDB, Bologna, 1996, p.189.

<sup>370</sup> *Ibidem*.

<sup>371</sup> *Ibidem*.

spontaneamente del bene. «Sotto questo profilo lo scritto paolino indirizzato a Filemone si presenta come un piccolo laboratorio per la ricchezza lessicale e la vivacità stilistica<sup>372</sup>». Secondo le categorie retoriche la lettera a *Filemone* può essere così strutturata<sup>373</sup>: I) *captatio benevolentiae* per conquistare con il ringraziamento e le lodi la buona volontà di Filemone (vv.4-7); II) *confirmatio*, con un forte appello motivato a Filemone in favore di Onesimo (vv.8-16); III) *peroratio*, in cui è ripreso, ripetuto e sviluppato l'appello (vv.17-22). Anche Plinio fa uso di arte retorica: I) *captatio benevolentiae*, esaltando la bontà del padrone ricordandogli come in passato avesse «amato» il liberto, sperando che in futuro lo «ami ancora»; sottolineando la sua «indulgente bontà» e definendolo «così dolce»; II) *confirmatio*, in quanto Plinio espone i fatti, facendo leva sul fatto che il liberto si fosse pentito, con una ridondanza di espressioni legate alla supplica, al perdono, al pregare; III) *peroratio* quando invita l'amico a riflettere sul fatto che per lui sia conveniente accogliere questa richiesta («si tratterà sempre di una mia preghiera che convenga a me fare e a te esaudire»).

### Differenze

a) *Paolo chiama il fuggitivo per nome; Plinio no*. Plinio non riporta mai il nome del liberto. Usa il termine «liberto» solo all'inizio, mentre nel resto dello scritto si limiterà a riferirsi a «lui» in terza persona o a chiamarlo «uomo». Questo suo modo di riferirsi al fuggitivo lo ritroviamo anche nella seconda lettera a Sabiniano. Paolo, al contrario, chiama lo schiavo per nome: «ti prego per il mio figlio Onesimo». Chiamare una persona con il proprio nome è molto importante. Quando si dialoga con una persona il momento più intimo è proprio quello in cui si domanda il nome. Una volta conosciuto il nome cambia il rapporto. Conoscere il nome, permette il passaggio dall'essere uno sconosciuto, ad essere una persona entrata nella sfera di conoscenza, in dialogo, in rapporto. I nomi, soprattutto nell'antichità, avevano un grande valore, perché racchiudevano le caratteristiche delle persone o i loro destini. Il nome di una persona poteva contenere allusioni a circostanze particolari della sua nascita<sup>374</sup>, o ad avvenimenti che l'avevano preceduta<sup>375</sup>, o a caratteristiche fisiche<sup>376</sup>, o previsioni sul carattere<sup>377</sup>, o suo

<sup>372</sup> Fabris, R., *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, cit., p.282.

<sup>373</sup> Per la struttura retorica cfr. Brown, R., «Lettera a Filemone», cit., p.669.

<sup>374</sup> Cfr. nella Bibbia: Ben-Oni in Genesi 35:18 o Perets in Genesi 38:29.

<sup>375</sup> Samuele (1 Samuele 1:20).

<sup>376</sup> Esaù, Genesi 25:25.

<sup>377</sup> Giacobbe, Genesi 27:36.

futuro<sup>378</sup>. Biblicamente è attestata l'usanza di cambiare il nome, sia parzialmente che totalmente<sup>379</sup>. Il nome Onesimo dimostra tale importanza attribuita ai nomi nell'antichità. Nel suo nome sono contenute sia le circostanze della sua nascita (probabilmente era nato in una famiglia di schiavi), sia il suo destino (essere schiavo). Il fatto che Paolo lo chiama per nome non è estraneo allo scopo della sua lettera. Paolo non solo insiste sulla nuova identità dello schiavo divenuto cristiano, ma in nome di questo suo cambiamento, insiste soprattutto sul fatto che ora sia Filemone che lui dovevano instaurare con Onesimo un nuovo rapporto di fratellanza. E Paolo stesso dà l'esempio, attraverso la tenerezza e l'affetto con cui parla del fuggitivo al suo padrone, usando espressioni di grande intensità. Si comprende come, chiamando Onesimo per nome, Paolo indichi tutta l'importanza ed il valore che questa persona rappresentava per lui. Plinio, invece, non reputa importante citare il nome del liberto.

b) *Plinio mantiene le distanze, Paolo si mette allo stesso piano.* L'uso che fanno i due autori dei pronomi personali è molto significativo. Plinio parla a Sabiniano del «*tuo*» liberto. Paolo, invece, parla a Filemone di Onesimo come «*mio* figlio» (v.10). Plinio, in conformità alla mentalità del tempo, tratta il liberto come un «oggetto» di proprietà del suo padrone. Per Paolo, invece, Onesimo è innanzitutto una persona, con cui stringe un legame molto forte, tanto da definirlo «come le mie viscere» (v.12), «un fratello caro specialmente a me» (V.16). Addirittura Paolo al v.17 invita Filemone a considerare Onesimo come se fosse l'apostolo stesso («accoglilo come me stesso»), mettendosi così di fatto sullo stesso piano dello schiavo, al suo stesso livello<sup>380</sup>. Cosa che assolutamente non accade nella lettera di Plinio dove, anzi, si nota in conformità con la mentalità del tempo «una consapevolezza comune di superiorità di fronte allo schiavo<sup>381</sup>» da parte dei due amici. Una delle grandi novità portate dal Vangelo è proprio quella di abbattere le distinzioni sociali: «non c'è né Giudeo né Greco, non c'è né schiavo né libero, non c'è né maschio né femmina, perché tutti siete uno in Cristo Gesù<sup>382</sup>».

---

<sup>378</sup> Giuseppe, Genesi 30:24.

<sup>379</sup> Ad esempio Abramo-Abrahamo (Genesi 17:5), Giacobbe-Israele (Genesi 32:28).

<sup>380</sup> Paolo non si pone mai nei confronti dello schiavo, come invece fa Plinio, come se fosse a lui inferiore. Anche quando fa riferimento al suo nome, da schiavo, con quel gioco di parole contenuto al v.11, definendo lui che si chiama «utile» prima «inutile» ed ora «utile» sia a Paolo che a Filemone, non lo fa in senso dispregiativo sottolineando il suo ruolo di servitore, ma piuttosto in senso positivo facendo riferimento alla sua conversione che ora lo rende davvero utile.

<sup>381</sup> Ferrari, G., *La Lettera a Filemone: schiavitù e libertà nel mondo greco, romano...*, cit., p.46.

<sup>382</sup> Galati 3:28.



c) *Plinio minaccia, Paolo genera*. La differenza di approccio con i due fuggitivi si denota anche dalla disparità di trattamento a loro destinata dai due autori. Plinio si mostra distaccato e duro, Paolo affettuoso e pieno di premura. Plinio dichiara di aver ripreso severamente il liberto, di averlo «minacciato» di non intercedere più in suo favore, rivelando all'amico di averlo fatto perché «occorreva spaventarlo». L'esperienza di Paolo è totalmente diversa: fa conoscere allo schiavo l'evangelo, generandolo come suo figlio spirituale.

d) *Plinio chiede il perdono per il liberto, Paolo non parla di perdono*. Come nota J. A. Fitzmyer: «Plinio... menziona nella sua lettera il pentimento e il rammarico [del liberto], un particolare che è completamente assente nella lettera di Paolo su Onesimo<sup>383</sup>». Un argomento centrale fortemente sottolineato nell'azione persuasiva di Plinio è il fatto che il liberto si sia pentito del torto commesso. Il liberto ha riconosciuto il suo sbaglio, ha mostrato un sincero pentimento attraverso i suoi pianti, le sue preghiere, i suoi silenzi. Ed ora, secondo Plinio, non c'è più motivo che Sabiniano continui a portare rancore e rimanga adirato. «Questo è un esplicito appello di Plinio a Sabiniano a perdonare il liberto colpevole. In questo la lettera di Plinio si differenzia dalla lettera di Paolo<sup>384</sup>». Paolo, al contrario, non fa leva sul pentimento dello schiavo, di cui tace del tutto. E' uno strano modo di intercedere il suo. Non dice quasi nulla di Onesimo. Non dice se sia stato lo schiavo a chiedergli di intercedere a suo favore, o se quella lettera e la restituzione di Onesimo sia stata una sua iniziativa. Non dice se Onesimo si sia pentito dell'ingiustizia da lui perpetrata. Si noti che nel testo Paolo non chiede mai esplicitamente a Filemone di perdonare Onesimo. Piuttosto si aspetta da lui che prenda, di sua spontanea volontà, la decisione di relazionarsi con lo schiavo, non più come schiavo, ma come «fratello amato» (v.16), proprio come accoglierebbe Paolo (v.17). Questo a prescindere dal suo pentimento. La preoccupazione di Paolo nei confronti di Onesimo va al di là dell'episodio specifico della sua fuga. L'intercessione non è finalizzata a chiedere a Filemone di perdonare Onesimo per quello che ha combinato, come nel caso di Plinio e Sabiniano. La mediazione di Paolo piuttosto è a favore di una trasformazione della relazione esistente tra questi due uomini in nome della loro fede e del loro amore per Cristo. Sono molteplici i riferimenti che Paolo fa ad una nuova relazione che sia lui che Filemone sono chiamati ad instaurare con Onesimo in virtù della sua

---

<sup>383</sup> Fitzmyer, J. A., *The Letter to Philemon: a new translation with introduction and commentary*, cit., p.22.

<sup>384</sup> *Ibidem*.

nuova identità. 1) Già dal v.10, ancora prima di citare il suo nome, Paolo presenta lo schiavo proprio sulla base della sua nuova identità chiamandolo «mio figlio», indicando in questo modo la sua paternità spirituale per aver contribuito alla «nuova nascita» di Onesimo; 2) Sempre al v.10 Paolo annuncia a Filemone che lo schiavo è stato da lui «generato» nelle sue catene, sottolineando con forza il grande cambiamento avvenuto nella sua vita; 3) Nel versetto seguente (v.11) Paolo sottolinea come questa nuova identità richieda la nascita di una nuova relazione tra Onesimo e Paolo e, soprattutto, tra Onesimo e Filemone, ricordando come prima della conversione si sia dimostrato «inutile», e preannunciando che ora sarebbe stato davvero «utile» ad entrambi; 4) Tale nuova identità di Onesimo esige un cambiamento profondo di relazione con Filemone secondo lo schema che Paolo espone nei vv.15 e 16:

**Fig.7 – Il nuovo rapporto tra Filemone ed il nuovo Onesimo nei vv.15 e 16:**

	<b>Vecchia identità</b>	<b>Nuova identità</b>
<b>v.15</b>	<i>«Separato da te per breve tempo</i>	<i>...perché tu lo riavessi per l'eternità»</i>
<b>v.16</b>	<i>«Non più però come schiavo</i>	<i>...ma come fratello amato»</i>

Paolo insiste sull'esigenza di instaurare un nuovo tipo di relazione interpersonale tra padrone e schiavo, caratterizzato dalla fratellanza e fondato sulla nuova identità di Onesimo generato di nuovo in Cristo.

d) *La lettera di Plinio è privata, quella di Paolo comunitaria.* La lettera di Plinio è una lettera privata: ha un mittente ed un destinatario. Anche l'epistola di Paolo, a prima vista, appare una lettera privata. L'epistola per gran parte si rivolge unicamente a Filemone ed ha per argomento il caso di uno schiavo, trattando quindi, una questione prevalentemente privata. In realtà l'epistola a Filemone ha due mittenti, tre destinatari menzionati per nome, oltre a tutta la comunità domestica di Filemone, ed infine ingloba i nomi di altri cinque collaboratori presenti al fianco dell'apostolo. Comprendendo anche Onesimo, in tutto sono undici persone coinvolte più la comunità. Il che ci dice come Paolo volesse affrontare la questione: da una prospettiva comunitaria. Tutta la comunità è coinvolta nel caso Onesimo. Paolo, inviando lo scritto a Filemone «e alla chiesa che è in casa tua», sta rimandando lo schiavo non solo dal suo padrone, ma a tutta la comunità. Tutti dovevano accogliere il fuggitivo fraternamente. Onesimo era «un 'fratello' affidato

alla accoglienza di altri fratelli nella fede<sup>385</sup>». Questa prospettiva comunitaria spiega anche come mai, fatto sorprendente, la struttura di questo piccolo biglietto segua perfettamente lo schema comune alle lettere apostoliche<sup>386</sup>.

e) *La lettera di Plinio è cortese, quella di Paolo molto più delicata.* Plinio nel suo scritto mostra profonda cortesia e rispetto nei confronti del suo amico Sabiniano. Ma la lettera di Paolo comunque «è molto più delicata, distesa e gentile nella sua richiesta di mettere una pietra sopra l'infedeltà di Onesimo<sup>387</sup>».

f) *Plinio chiede indulgenza, Paolo «di più».* E' chiaro che, pur trattandosi di casi simili, i modi di porsi dei due autori di fronte queste problematiche sono differenti. Essi partono da presupposti opposti: 1) Plinio è un pagano. Chiede indulgenza nei confronti del liberto. Nient'altro. 2) Paolo è un cristiano. Come inviato di Cristo la sua prima preoccupazione in ogni circostanza della vita è quella di annunciare l'evangelo. Spende costantemente la propria vita per il consolidamento e la crescita di ogni credente e delle comunità. Ecco perché, partendo da un episodio occasionale, Paolo non solo tratta di risolvere il problema concreto di Onesimo, salvandolo dal pericolo di morte, ma allo stesso tempo da esso trae un modello di rapporti interpersonali all'interno della chiesa. Paolo va ben oltre la semplice mediazione: 1) fa conoscere a Onesimo l'evangelo di Cristo; 2) indica a Filemone l'alto ideale di fratellanza che in nome dell'amore di Cristo era chiamato a vivere nel suo rapporto con Onesimo; 3) coinvolge la comunità affinché questo ideale sia condiviso da tutti. E questo viene trattato da Paolo con una saggezza estrema, con tatto, finezza psicologica, uso di espedienti linguistici e arte retorica. Il tutto per poter raggiungere il massimo dell'efficacia nella sua azione di mediazione e pastorale. In particolare è il tema dell'amore, presente dal primo versetto fino all'ultimo, che fa da sfondo a tutta la lettera, l'elemento che appare centrale in questa epistola (ci ritorneremo più avanti). Per Paolo è l'amore la chiave risolutiva del caso Onesimo. L'esigenza della nascita di un nuovo tipo di rapporto di fratellanza fondato sull'amore di Cristo è una delle più grandi novità apportate dal cristianesimo nella società romana del I sec. d.C.

---

<sup>385</sup> Barbaglio, G., «Al carissimo Filemone», in *Le lettere di Paolo*, cit., p.631.

<sup>386</sup> Contiene: l'intestazione (vv.1-3), il proemio (vv.4-7), il corpo epistolare (vv.8-21), e la parte conclusiva (vv.22-25). Anche l'uso di formule standard di saluto e ringraziamento all'inizio (v.3) e alla fine (v.25) dello scritto sottolineano il carattere pastorale ed apostolico dello scritto. Soprattutto l'uso delle formule di timbro liturgico suppongono una lettura comunitaria dell'epistola.

<sup>387</sup> Fitzmyer, J. A., *The Letter to Philemon: a new traslation with introduction and commentary*, cit., p.22.

## L'esito delle due mediazioni

Delle due mediazioni, solo per Plinio abbiamo la prova che la sua azione è andata a buon fine. Lo testimonia la sua seconda lettera inviata a Sabiniano per ringraziarlo. Ecco il testo:

### Seconda lettera di Plinio il Giovane a Sabiniano<sup>388</sup>

«Caio Plinio al suo caro Sabiniano, salute. Hai fatto bene ad aprire la tua casa e il tuo cuore al liberto che già ti fu caro dopo che la mia lettera lo ha reintrodotta. Te ne feliciterai; ciò che è certo è che io me ne rallegro, innanzitutto perché ti vedo così trattabile che anche nell'ira ti lasci consigliare, inoltre perché mi tieni in una stima abbastanza alta da credere alle mie suggestioni o, se preferisci, da tener conto delle mie preghiere. Perciò me ne complimento e rendo grazie; nello stesso tempo ti sollecito per l'avvenire a mostrarti benevolo alle mancanze della tua gente, anche quando mancherà un intercessore. Sta' bene!».

Le due lettere di Plinio «rivelano la potenza dell'amicizia<sup>389</sup>», nel caso di una mediazione in favore di un liberto che si era macchiato di una grave colpa nei confronti del suo padrone. Gli scritti di Plinio dimostrano che: 1) casi, come quello di Paolo, di persone che intercedevano presso loro amici a favore di un servo, erano comuni nella società del tempo; 2) il buon esito della mediazione di Plinio ci fa pensare che tali iniziative, fatte in nome dell'amicizia, difficilmente potessero ricevere una risposta negativa.

Ciò fa ben sperare sul successo della mediazione di Paolo. Non abbiamo la certezza del buon esito della vicenda di Onesimo. Oltre a questa epistola, non sappiamo più nulla né di lui né di Filemone. Non sappiamo se il padrone ha accolto le richieste dell'apostolo oppure no. Non sappiamo nemmeno se effettivamente Paolo abbia soggiornato a casa sua. Il fatto che questa lettera sia stata conservata nel canone biblico fa supporre che il destinatario abbia accolto favorevolmente l'intercessione del vecchio apostolo.

J. A. Fitzmyer osserva come l'epistola di Paolo ai Colossesi possa contenere, riguardo il caso di Onesimo, una qualche affinità con la seconda lettera di Plinio<sup>390</sup>. In Colossesi 4:7-9 si parla di un invio a Colosse di Tichico e Onesimo come collaboratori di Paolo. Nel caso in cui l'epistola ai Colossesi non fosse contemporanea a *Filemone*, ma successiva, allora costituirebbe la prova che

<sup>388</sup> Tratta da Barbaglio, G., *San Paolo. Le lettere autentiche*, cit., p.428.

<sup>389</sup> Fitzmyer, J. A., *The Letter to Philemon: a new translation with introduction and commentary*, cit., pp.22,23.

<sup>390</sup> Fitzmyer, J. A., *The Letter to Philemon: a new translation with introduction and commentary*, cit., p.23.

Filemone accolse la richiesta di Paolo. Onesimo sarebbe nei panni del liberto di Filemone, passato al servizio dell'apostolo come suo stretto collaboratore, proprio come Timoteo, Tichico e gli altri menzionati nell'epistola a Filemone.

### **3.3 Conclusione**

La situazione degli schiavi nell'impero romano nel I sec. d.C. era assai complessa. Erano differenti i modi con cui si poteva diventare schiavi: alcuni divenivano schiavi perché prigionieri di guerra; altri venivano rapiti da veri e propri «cacciatori di schiavi»; altri diventavano tali per debiti; e poi c'erano i figli degli schiavi. Erano differenti anche le condizioni di vita: i più miserabili erano coloro che venivano impiegati nei lavori pesanti, come i rematori delle navi, o come coloro che lavoravano nelle miniere o nell'edilizia; migliori erano le condizioni di chi serviva nelle case di padroni comprensivi; i più fortunati erano gli schiavi istruiti che si occupavano dell'amministrazione delle proprietà o degli affari dei loro padroni o che istruivano i loro figli<sup>391</sup>.

Nonostante la tendenza, con il passare dei secoli<sup>392</sup>, di concedere sempre migliori condizioni di vita agli schiavi, grazie soprattutto all'affermarsi dell'idea di uguaglianza tra gli uomini promossa dalla stoà e dal cristianesimo, un'idea di abolizione dell'istituto della schiavitù all'epoca era impensabile: 1) in primis perché, come abbiamo visto, la schiavitù a quel tempo, a differenza della nostra sensibilità moderna, era percepita come un fatto normale, anche se esistevano dei dibattiti sulla moralità di fondare tale istituto sulla natura dell'uomo; 2) in secondo luogo perché non esisteva un movimento «abolizionista», proprio perché non contemplato dalla mentalità dell'epoca, mentre era presente una sensibilità rivolta al miglioramento delle condizioni generali di vita degli schiavi; 3) perché «le conseguenze spaventose della rivolta degli schiavi italici guidati da Spartaco nel 73-71 a.C. dimostrarono che qualsiasi proposta di abolizione della schiavitù racchiudeva potenzialità devastanti per l'impero<sup>393</sup>»; 4) infine perché, nell'impero romano (come pure per tutte le grandi civiltà dell'antichità), l'immenso numero di schiavi costituiva la base irrinunciabile che faceva muovere l'intera economia da

---

<sup>391</sup> Tra essi, coloro che riuscivano anche a guadagnare del denaro, avevano la possibilità di poter comprare la propria libertà.

<sup>392</sup> Soprattutto dopo il passaggio dall'era repubblicana all'impero.

<sup>393</sup> Brown, R., «Lettera a Filemone», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, cit., p.670.

cui dipendeva il benessere dell'impero: l'abolizione improvvisa dell'istituto, su cui poggiava tutto il sistema economico e sociale dell'impero, avrebbe comportato una crisi di dimensioni tali da produrre milioni di vittime.

In questo contesto storico si comprende il motivo per cui non partì mai dalla fede cristiana una condanna esplicita e netta di questo istituto, né una rivoluzione atta a cambiare l'ordinamento sociale. Piuttosto l'etica cristiana, riguardo al tema degli schiavi, era un'etica principalmente «comunitaria». Il Nuovo Testamento descrive la schiavitù come un fatto ed i testi che ne parlano, prevalentemente scritti da Paolo, riguardano soprattutto le relazioni tra servi e padroni. La vera rivoluzione della fede cristiana nei riguardi della schiavitù si trova all'interno delle comunità: mentre nel contesto sociale schiavitù e diseguaglianze tra uomini erano normali, al contrario, all'interno della comunità cristiana tali disparità sociali sparivano. Tutti i cristiani era uguali, posti allo stesso livello. Non c'erano più distinzioni tra giudei e greci (razziali), tra maschi e femmine (di sesso), tra padroni e schiavi (sociali). In questo modo la comunità cristiana diventava una sorta di micro società all'interno della società, ma molto più evoluta ed emancipata, specie nei diritti del singolo e nelle relazioni interpersonali.

Tali valori, attraverso il confronto con la letteratura pagana, li riscontriamo nell'epistola di Paolo *a Filemone*. Questo germe di fratellanza, tra l'altro già contemplato nell'Antico Testamento, presente nel messaggio e nelle comunità cristiane, avrebbe fecondato gran parte del mondo occidentale contribuendo nell'immediato al miglioramento delle condizioni di vita degli schiavi e secoli dopo, all'abolizione dell'istituto della schiavitù e alla proclamazione dei diritti fondamentali dell'uomo. Solo che la società civile ci metterà quasi venti secoli a far propri tali principi, ricorrendo in taluni casi anche all'uso di ghigliottine e baionette.

## 4. Spunti di etica cristiana

Dopo aver dato uno sguardo, nei capitoli precedenti, alle questioni introduttive, al testo, e dopo aver messo a confronto la prassi e la mentalità della società del tempo sulla schiavitù con quella cristiana e in particolare di Paolo, in quest'ultimo capitolo esamineremo alcuni spunti etici che emergono dall'epistola.

### 4.1 *La grazia: fondamento dell'etica cristiana*

#### **Preghiera per una comunione di fede «effettiva»**

Un aspetto peculiare dello scritto *a Filemone* è che, rispetto alle altre epistole, l'apostolo affronta una questione che riguarda principalmente due individui. Proprio questa attenzione di Paolo al singolo, che emerge in questa lettera, la rende unica nel canone biblico. Abbiamo altri scritti di Paolo indirizzati a singoli (1 e 2 Timoteo e Tito), ma si tratta di suoi collaboratori<sup>394</sup>, e le indicazioni fornite loro da Paolo in queste missive riguardano la cura pastorale delle comunità a loro affidate. L'epistola *a Filemone*, invece, riguarda due singoli membri della chiesa, che si trovavano a vivere un conflitto di carattere prevalentemente privato e personale. Anche se Paolo colloca la sua intercessione in un contesto comunitario, si presenta comunque con toni molto confidenziali<sup>395</sup>.

Questo aspetto merita di essere sottolineato. Nelle epistole del Nuovo Testamento non troviamo solo questioni che riguardano comunità di credenti, ma anche singoli individui. Fra le preoccupazioni dell'apostolo, che spendeva il suo tempo e le sue energie per la predicazione dell'evangelo e per il consolidamento

---

<sup>394</sup> Anche Filemone è definito da Paolo come «compagno d'opera». Probabilmente l'apostolo si riferisce all'impegno profuso dal padrone di Onesimo nell'avanzamento dell'opera nella sua città ed al servizio svolto a favore della comunità che si riuniva a casa sua. Timoteo e Tito, al contrario, furono dei veri e propri compagni di Paolo, che lo affiancano nei suoi viaggi, in molte delle sue afflizioni, e a cui l'apostolo affidò importanti missioni.

<sup>395</sup> Prove della forte personalizzazione del dialogo epistolare in *Filemone* sono: 1) la frequenza del nome *Paûlos*, che ricorre ben 3 volte nello scritto (vv.1,9,19); 2) l'uso da parte dell'autore della prima persona singolare a partire dal v.4, nonostante la menzione di Timoteo come co-mittente; 3) il fatto che Paolo indichi come primo destinatario non una comunità, ma Filemone; 4) l'uso frequente di pronomi di prima e di seconda persona singolare («mio Dio», «mie preghiere», «mi ha procurato», «di te», «il tuo amore», «la tua fede», «l'opera tua»); 5) l'affetto e l'amicizia tra Paolo e Filemone che crea uno sfondo molto personalizzato: Paolo «ricorda sempre» l'amico Filemone (v.4); prega per lui (v.4); conosce il bene che fa alla chiesa (vv.5-7), lo definisce «amato» (v.1), «compagno» (v.17), «fratello» (v.20).

delle comunità, c'era spazio anche per Filemone e Onesimo. Paolo dedica loro del tempo. Si impegna in loro favore, intercedendo attraverso questo scritto. Si mette in gioco, rischiando in prima persona di fronte alla legge, ed accollandosi il debito. Si impegna, inoltre, a visitare al più presto i due fratelli nella fede.

Questa epistola di Paolo, dal punto di vista dello stile, pare seguire uno schema consolidato nelle altre sue epistole: i verbi all'imperativo sono raggruppati tutti nella parte finale (vv.17,18,20,22). Questo significa che è nella parte finale dello scritto che si concentra la richiesta pragmatica. Usando gli imperativi, pur avendo premesso di rinunciare ad usare autorità per ordinare, l'apostolo esercita la sua funzione pastorale finalizzata alla crescita di Filemone. Di fronte al conflitto con Onesimo, lo esorta a fare qualcosa. C'è in questo scritto un chiaro richiamo etico. Un richiamo che include un cambiamento di atteggiamenti e di relazioni. Ma affinché possano realizzarsi, c'era bisogno anche di un cambio di mentalità. Ecco il senso della preghiera di Paolo a Dio nei vv.4-7, come del resto il senso del resto della sua lettera che lui presenta come una supplica, una preghiera per Filemone. Paolo ringrazia Dio per quanto di buono Filemone aveva realizzato per la comunità, e prega Iddio affinché la sua comunione di fede possa diventare «efficace» nella ricerca e nella conoscenza di tutto il bene verso il suo prossimo. Il suo biglietto, unito alla preghiera fatta a Dio, mira a far aprire il cuore di Filemone ancora di più alla grazia, affinché possa cambiare la sua vita.

L'etica paolina nell'epistola a *Filemone* ha origine nella grazia divina. La grazia (vv.3,25) e l'amore di Dio costituiscono il fondamento dell'etica cristiana. Una dimensione verticale, dunque, che riguarda l'amore per Dio (v.5), il dono della fede (v.5), la ricerca di comunione nel Signore (v.6), una «nuova nascita» (v.10), che fa sbocciare nell'animo dell'uomo la volontà di fare del bene (vv.9, 14), un bene che superi la pura obbedienza (v.21).

Solo se nella vita del credente avviene una trasformazione interiore, di mentalità e sentimenti, frutto di una relazione verticale con Dio, si può verificare anche un cambiamento orizzontale di relazioni, comportamenti, e azioni, nella famiglia, nella comunità e nella società (vv.4-7). In questo caso la comunione di fede può definirsi «effettiva» (v.6). Altrimenti rimane una fede «sterile», «inefficace». Per questo motivo nell'epistola a *Filemone* «l'attenzione non è rivolta primariamente alle strutture, ma agli uomini perché vengano trasformati





loro appartenenza alla comunità (*adelphós* - *adelphê*), e dal loro impegno per la predicazione dell'evangelo di Cristo (*synergós* - *désmios*).

Paolo destina la sua lettera anche alla *ekklesía* («chiesa», v.2) che si riuniva a casa di Filemone. La scelta di Paolo di indirizzare la sua lettera di intercessione anche alla chiesa è sorprendente. Cosa c'entra la chiesa con una questione privata di questo tipo? Cosa possono fare i membri della comunità di fronte ad un conflitto il cui superamento dipende unicamente dalla decisione del padrone dello schiavo? Esattamente qui stava la chiave per risolvere il conflitto. Nell'appartenenza a Cristo e alla chiesa, Filemone doveva trovare ispirazione e sostegno per chiudere la vicenda nella maniera più positiva possibile, sollevando la comunità tutta (v.7), Paolo e Onesimo (v.20), nel nome del Signore (v.20).

E' all'interno del contesto d'amore e di fraternità della comunità cristiana che Onesimo finalmente poteva iniziare una nuova vita. La chiesa rappresenta una nuova società al cui interno ogni membro, diventando servo dell'altro, cerca l'altrui bene. All'interno della chiesa cadono tutte le differenze e le discriminazioni che contraddistinguono la società. Tutti sono uguali. Non ci sono più padroni e servi, ma ognuno è servo dell'altro.

E' sorprendente quello che esprime Paolo con il suo gioco di parole nel v.11. L'evangelo è una potenza che ribalta e stravolge il modo comune di pensare nella società umana, la prassi ed i valori di questo mondo. Paolo dichiara: «Ti prego per le mie viscere: Onesimo (**utile**), che un tempo ti è stato **inutile**, ma che ora è **utile** a te e a me».

Nella società del tempo nulla era più utile di uno schiavo. Gli schiavi erano alla base del benessere, del potere e dell'agio. Tutta l'economia romana ruotava intorno all'istituto della schiavitù. Possedere uno era sinonimo di ricchezza.

Ma Paolo stravolge completamente la concezione del tempo, ribaltandone la prospettiva. Anche se il suo nome significava «utile/strumento», Paolo dichiara che in realtà nel passato Onesimo non era stato utile per il suo padrone. Questo semplicemente perché non poteva esserlo. Finché il rapporto tra Filemone ed il suo schiavo rimaneva caratterizzato dall'interesse, dalla sopraffazione, dalla conflittualità, Onesimo non poteva essere utile in quanto sfruttato e privato della sua libertà. Uno schiavo non possiede identità. Non è nessuno. E' un numero. Niente più. Onesimo non era se stesso. Non era libero. Una persona che non ha la possibilità di esistere, a cui è stata cancellata l'identità, e che non ha la

possibilità di poter rispondere alla sua vocazione è la persona più inutile che ci sia. Filemone non poteva avere relazione con chi era stato alienato da un sistema umano (o «disumano»), violentato nella sua possibilità di instaurare relazioni libere e di avere una sua identità.

Adesso, dopo aver conosciuto Cristo, Onesimo è cambiato. Non è più inutile. E' finalmente libero, di quella libertà interiore che solo Gesù può donare. Paradossalmente, solo ora che è libero in Cristo, lo schiavo è diventato davvero utile, perché fa ingresso in un'ottica comunitaria di servizio e di fratellanza. In Cristo ha un'identità, la sua vita è preziosa, ha uno scopo, una vocazione. Ed ora può instaurare con Filemone un rapporto nuovo, in virtù della sua nuova identità nel Signore, fondato sull'amore e sulla fraternità.

«Ecco l'Evangelo, Filemone, la cui straordinaria ricchezza è così difficile da vivere. L'altro uomo, l'altra donna, vicina o lontana da te, può essere Onesimo, può essere "utile" soltanto se libera. Ti sarà "utile" soltanto chi non utilizzi: ti sarà "strumento" di vita soltanto chi non strumentalizzi. Onesimo, l'altro uomo, l'altra donna che hai sfruttato e violentato nella sua identità, ti sarà utile quando "gli" o "le" consentirai di essere se stessa; non oggetto, ma partner<sup>399</sup>».

Le relazioni tra cristiani sono fondate sul servizio reciproco. Gesù stesso ha dato l'esempio. Il Figlio di Dio quando è sceso sulla terra non si è presentato come un padrone (anche se è il padrone del mondo e a lui spettano la gloria e l'onore da ogni creatura), ma come servitore: «poiché anche il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire<sup>400</sup>». Cristo scese sulla terra per costruire una relazione con gli uomini fondata sull'amore. Lavò i piedi<sup>401</sup> ai discepoli proprio per insegnare loro un nuovo modello relazionale fondato sull'umiltà e sul servizio. L'evangelo stravolge completamente quella che è la mentalità di questo mondo: «chiunque tra di voi vorrà diventare grande sia vostro servo; e chiunque tra di voi vorrà essere primo sia vostro schiavo<sup>402</sup>». La vera grandezza si trova nell'amore e nel servizio per il prossimo. La vocazione alla libertà cristiana è finalizzata al servizio: «fratelli, siete stati chiamati a libertà; solo non usate questa libertà per dare un'occasione alla carne ma servite gli uni gli altri per mezzo dell'amore<sup>403</sup>».

---

<sup>399</sup> Genre, G., «Filemone: un biglietto di accompagnamento», cit., p.273.

<sup>400</sup> Marco 10:45 pp.

<sup>401</sup> Cfr. Giovanni 13:5-15.

<sup>402</sup> Matteo 20:26-28. Cfr. Marco 10:43-45.

<sup>403</sup> Galati 5:13.

Il nuovo rapporto che doveva nascere adesso tra Filemone ed Onesimo doveva essere caratterizzato proprio da questa ricerca reciproca dell'altrui bene. Filemone doveva accogliere Onesimo «non più come schiavo, ma molto più che schiavo come un fratello amato». Nel v.16 c'è la ripetizione, due volte, della parola *doûlos* (schiavo), usata da Paolo per descrivere il cambio di rapporto: Onesimo non era più uno schiavo, ma adesso era diventato «molto di più». Ora Onesimo era davvero utile perché era diventato un fratello amato. Già nel nuovo titolo con cui Paolo chiama il servo sono incluse le due caratteristiche principali del nuovo Onesimo che, guarda caso, sono i due temi centrali dell'intera epistola: amore e fraternità. Questi due elementi costituiscono il grande salto di qualità che il fuggitivo aveva fatto ora nella sua vita grazie a Gesù. Il «molto di più» che può rendere realizzabile la nascita di un nuovo legame con Filemone. Ora tocca al padrone mostrare il suo «di più» (v.21) ad Onesimo.

Siamo dinanzi ad un bell'esempio di amore cristiano «operante». L'evangelo, calato nella vita delle persone, può produrre questi risultati: Filemone e Onesimo, padrone e servo, libero e schiavo, superiore e sottoposto, possono diventare uniti in un legame di servizio reciproco d'amore e di fraternità.

Al v.13 troviamo un altro riferimento al servizio verso il prossimo con il verbo *diakoneîn* («servisse»). Paolo avrebbe voluto trattenere Onesimo perché lo servisse al posto di Filemone nella sua prigionia. Anche Filemone era chiamato al servizio per l'evangelo. Pur essendo un padrone, come cristiano è chiamato alla *diakonîa*. Padrone e servo, adesso, condividono la stessa vocazione al servizio. Al v.17 Paolo invita Filemone a considerare Onesimo, come lui, un *koinonós* («compagno»). L'ingresso di Onesimo nella comunità cristiana livella la sua differenza sociale con Filemone, portandolo al suo stesso piano. Ora sono dei partner (*koinonós*) uniti nella realizzazione di una comunione (*koinonía*) di fede operante nella ricerca dell'altrui bene (v.6).

L'etica paolina nell'epistola a Filemone è un'etica comunitaria. Ciò che rende possibile la nascita di questo nuovo rapporto è proprio la comune appartenenza alla fede cristiana. E a partire dal contesto comunitario che questo processo di trasformazione delle relazioni può iniziare.

«L'epistola a Filemone non può essere letta altrimenti che nel quadro della comunità cristiana che poteva apportare al padrone, come allo schiavo, il sostegno morale, spirituale e anche materiale, che dovevano permettere all'amore fraterno di svilupparsi. Paolo non ha voluto creare un nuovo ordine

legale, ma fortificare la nuova comunità fondata da Cristo, solo supporto all'esercizio della libertà<sup>404</sup>».

### **Etica della concretezza**

Nell'epistola emerge una tensione: quella che si crea dall'attesa, dall'incertezza della reazione di Filemone. Sarà veramente libero dall'ira, dalla rabbia, dall'istinto di vendicare l'offesa subita, dall'impulso naturale di punire il suo sottomesso, dall'inclinazione al male? Chi al suo posto non avrebbe provato almeno un po' questi sentimenti?

La fede per l'apostolo non è una somma di tanti no. Una lunga serie di divieti da seguire. Paolo non si pone nei confronti di Filemone attraverso delle ingiunzioni, obbligandolo in questo caso ad attenersi ad un preciso standard comportamentale. Piuttosto nell'epistola a *Filemone* Paolo pare presentare una fede che è la somma di tanti sì, cioè, di tante possibilità che si schiudono davanti al cristiano di fare del bene, di cercare il «di più» (vv.16,21). Del resto nel suo biglietto Paolo dice e non dice. Alla fine più che una vera e propria richiesta riguardo ad Onesimo, Paolo sembra segnalargli una possibilità che la provvidenza divina gli ha posto dinanzi da cogliere al volo. Una sorta di occasione d'oro, di poter fare del bene ad una persona, con Paolo che strizza l'occhio dicendo: «non lasciartela scappare...». Sta a Filemone cogliere tale occasione, concretizzandola.

Gesù avverte: «Non chiunque mi dice: "Signore, Signore" entrerà nel regno dei cieli; ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli<sup>405</sup>». Non *chi dice*, ma *chi fa*, entrerà nel Regno dei Cieli. La vera fede non è caratterizzata da chiacchiere, ostentazione di buone intenzioni, ma da fatti concreti. La fede è tangibile. In Matteo 25:31-46 è scritto che nel giorno del giudizio saranno salvati non coloro che a parole avranno professato di credere, ma coloro che attraverso le loro azioni (dare da mangiare agli affamati, da bere agli assetati, vestiti agli ignudi) hanno dimostrato di amare: 1) Dio; 2) se stessi; 3) il prossimo. Questa è in sintesi tutta la Scrittura, tutta la legge, l'essenza del cristianesimo. La «teologia dell'intelligenza» che sa unire la conoscenza intellettuale all'amore fattivo (cfr. *Filemone* 6).

Se la prima preoccupazione di Paolo nell'epistola è quella di salvare la vita ad Onesimo, la sua mediazione ha anche una seconda preoccupazione: la fede di Filemone. L'improvviso ed inaspettato sviluppo della fuga di Onesimo, che pare

---

<sup>404</sup> Lehmann, R., *Epître à Philémon, Le christianisme primitive et l'esclavage*, Labor et Fides, Ginevra, 1978, p.89.

<sup>405</sup> Matteo 7:21.

concludersi nel migliore dei modi con la sua conversione, pone Filemone di fronte a se stesso, e mette alla prova la sua vocazione cristiana. Adesso che lo schiavo stava ritornando, alla luce dell'opera che Dio aveva compiuto nella sua vita, come lo avrebbe ricevuto? L'avrebbe accolto amorevolmente come discretamente suggeriva l'apostolo Paolo, oppure avrebbe trattato il ribelle come si meritava? La sua era una fede «a parole», oppure autentica? La fede in Filemone è effettiva, oppure la sua fede è solo dire «Signore, Signore...»?

Per Paolo il banco di prova della fede è l'amore per il prossimo (vv.5,6). Solo nel momento in cui si cerca l'altrui bene la comunione della fede può dirsi davvero «efficace / effettiva» (v.6). L'etica cristiana è un'etica della concretezza. Un'etica come risposta all'amore di Dio. Un'etica intesa come frutto della grazia di Dio che trasforma i cuori. Conseguenza di una comunione di fede. Il ritorno di Onesimo offre a Filemone l'opportunità di misurare la maturità e la consistenza della sua fede in Cristo. Ci rendiamo conto, in fondo, che «il vero problema della lettera non è la schiavitù di Onesimo, ma la libertà di Filemone<sup>406</sup>».

### **Etica del «bene<sup>407</sup>»**

Tutta l'epistola ruota intorno alla decisione che Filemone è chiamato a prendere: dal momento che lo schiavo colpevole era ritornato a casa, qual'era il giusto trattamento da riservargli? Le risposte possibili erano diverse. Poteva punirlo severamente, facendo uso anche della tortura o nel peggiore dei casi della condanna a morte. Poteva farlo condannare come *ergastula* ai lavori forzati a vita, facendolo marchiare a fuoco sulla fronte la lettera «F» che indicava il motivo della sua condanna: *fuggitivus*. In questo ventaglio di possibilità, Paolo ne presenta un'altra: accoglierlo come un fratello.

Questa possibilità contrasta con le altre, visto che quasi tutte si distinguono per la loro durezza, ed alcune anche per essere particolarmente crudeli. Leggendo le lettere di Plinio il Giovane sappiamo, comunque, che a volte era concesso ai servi il perdono ed il reinserimento. Ma quello che Paolo chiedeva andava oltre il

---

<sup>406</sup> Chevallier, M. A., cit. da Lehmann, R., «Lettera a Filemone», in *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, cit., p.559.

<sup>407</sup> Sulle categorie dell'etica «del bene» e l'etica «del dovere» cfr. Pannenberg, W., *Fondamenti dell'etica, Prospettive filosofiche-teologiche*, Queriniana, Brescia, 1988. L'etica «del bene» (aristotelica) sottolinea il bene come concetto primario, al contrario dell'etica «del dovere» (kantiana) in cui il senso del dovere è molto spiccato. Quasi tutta l'etica pre-moderna ha scelto il bene come ingrediente primario, mentre il senso del dovere così spinto lo si trova solo in epoca moderna. Per l'etica «del bene» contano oltre l'azione anche le intenzioni ed il risultato finale; al contrario dell'etica «del dovere» dove l'azione è scollegata dal resto.

semplice ripristino del precedente rapporto. Paolo chiede a Filemone di accogliere il suo schiavo come un fratello. Ciò implicava non solo la sospensione della pena ed il suo reintegro, ma soprattutto la nascita di un rapporto nuovo.

Ma la scelta spettava a Filemone. Quella di Paolo è una supplica. Nei vv.8 e 9 chiarisce che non ha intenzione di sfruttare la sua autorità per obbligare. Mai, in questo scritto, Paolo pretende o costringe. Piuttosto l'apostolo auspica che la decisione sia presa sulla base di due presupposti: 1) di una scelta etica libera; 2) di una scelta etica ispirata ai principi di «amore» e «fraternità» indicati da Cristo.

Al v.14 c'è contrapposizione tra le espressioni *katà anágken* («secondo necessità») e *katà kekoúision* («secondo volontà»): tra le due possibili modalità con cui Filemone poteva esaudire la richiesta dell'apostolo, Paolo suggerisce la seconda. Qui ci troviamo in un contesto di una scelta etica. Per un cristiano la scelta etica deve essere libera, volontaria. La spontaneità ha un grande valore.

Le scelte etiche possono essere motivate da svariate ragioni, non tutte necessariamente buone o nobili. A volte si può fare del bene semplicemente perché si è costretti. Perché un'azione buona è richiesta dalla legislazione vigente o dal costume e dalla prassi comune. In tal caso la scelta può essere motivata dalla volontà di evitare una punizione per la trasgressione, piuttosto che dal sincero desiderio di aiutare il prossimo (ad esempio: il reato di omissione di soccorso). Una scelta etica può essere espressione di un sentimento di servilismo. Si fa del bene semplicemente perché conviene, perché è un modo per ottenere qualcosa. Altre volte una scelta etica può essere dettata dalla paura (ad esempio: i credenti che osservano i comandamenti perché spaventati dall'idea di finire all'inferno). Oggi una scelta etica può essere questione di business (industriali che promuovono iniziative umanitarie per ottenere pubblicità).

Le opere buone, non sempre scaturiscono da intenzioni buone. Le scelte etiche, anche se spontanee, a volte possono avere motivazioni poco nobili. Senza dubbio le opere buone restano tali pure se le intenzioni sono cattive. Ma per Paolo le motivazioni contano tanto quanto le azioni. Filemone era invitato ad accogliere il suo schiavo sinceramente. Se accoglienza ci sarebbe stata, doveva essere volontaria, non forzata. Un'opera buona che scaturiva da un sentimento d'amore e di fratellanza cristiana. L'etica per Paolo è un'etica «del bene». Va collegata alle motivazioni (ciò che precede l'azione etica) e al risultato finale (ciò che segue l'azione etica). Se Filemone decideva di accogliere Onesimo come fratello, doveva

farlo con il cuore, solo così il loro rapporto sarebbe potuto diventare veramente fraterno.

Un'etica che sia prettamente etica «del dovere» è rifiutata in questo caso da Paolo. Non si può scollegare l'azione da tutto il resto. Anche se Filemone accogliesse Onesimo (buona azione), rimanendo rancore e collera (motivazioni), presto o tardi sarebbero riesplose, rendendo l'accoglienza fraterna un episodio occasionale (risultato effettivo), non l'inizio di un nuovo rapporto fondato sull'amore di Cristo (richiesta inesaudita). E' vero che nell'epistola, ad un certo punto, Paolo parla di «ubbidienza», ma lo fa appunto per richiamare Filemone ai valori e agli ideali che ha accettato come cristiano affinché possa essere da essi orientato nella decisione che prenderà.

Per la fede cristiana le motivazioni contano. Ciò dovrebbe essere motivo di riflessione e di autocritica per ogni cristiano. Il credente deve domandarsi: quali sono le reali motivazioni alla base del mio agire? Probabilmente, in quanto uomini peccatori, non sempre alla base delle nostre buone azioni, ci sono buone intenzioni. Certamente le buone azioni, a prescindere dalle motivazioni, sono sempre preferibili alle cattive. Ma è importante essere coscienti che agli occhi di Dio le intenzioni del cuore contano quanto le azioni. Un cristiano è chiamato a «custodire<sup>408</sup>» il proprio cuore. Per questo motivo la dimensione verticale, individuale e personale, della relazione con Dio costituisce la premessa e la base irrinunciabile dell'etica cristiana. Solo un cuore, che vive sotto l'influsso e la potenza di Cristo Gesù, può essere trasformato e guidato nella crescita individuale e nel cambiamento delle relazioni interpersonali.

### **Etica dell'accoglienza**

Nell'ideale, la comunità cristiana dovrebbe essere caratterizzata dai rapporti d'amore e di fraternità dei suoi appartenenti. Ma la realtà è molto più complessa e, spesso, cristiani sinceramente convertiti fanno molta fatica ad incarnare questo ideale. Ecco sorgere il paradosso che, in un ambiente come la comunità, in cui dovrebbe regnare l'amore e la fraternità, si verificano invece situazioni conflittuali. Il Nuovo Testamento ci testimonia come momenti di tensione, conflitto e divisione tra membri sono stati sempre presenti nella storia della chiesa<sup>409</sup>. Fanno parte della natura carnale dell'uomo. Di quella *sarx* (carne) che nel Nuovo Testamento

---

<sup>408</sup> Proverbi 4:23.

<sup>409</sup> Basti vedere ad esempio le epistole di Paolo ai Corinti ed ai Galati.



esprime la fragilità e la debolezza dell'uomo, l'uomo distante da Dio, l'uomo in sé come essere finito e impotente a resistere ai suoi desideri carnali<sup>410</sup>. La *sarx* è l'uomo che non è stato ancora rigenerato da Dio, e si lascia sedurre dalle opere della carne<sup>411</sup>. «La *sarx* emerge a fianco di quei fattori che si risolvono a danno dell'uomo, ne pregiudicano la salvezza. Ciò accade ogni volta che l'uomo si abbandona alle fallaci certezze terrene, ogni qualvolta confida nella carne<sup>412</sup>».

Di fronte a questa realtà, Paolo propone un'etica dell'accoglienza. L'imperativo aoristo del verbo *proslambánein* («accogliere / prendere con sé») contenuto nel v.17 è il cuore della richiesta di Paolo. Filemone è chiamato ad accogliere Onesimo per quello che era. Tanto «nella carne (*sarx*) che nel Signore». Il padrone doveva accogliere il suo schiavo anche nella *sarx*, cioè nel suo lato più umano. Nella sua debolezza. Con i suoi sbagli, i suoi peccati. E' significativo, a riguardo, il fatto che Paolo non faccia mai riferimento nella sua epistola ad un pentimento di Onesimo. Non è un fatto rilevante ai fini della sua richiesta. L'accoglienza, che scaturisce dall'amore cristiano, è gratuita ed incondizionata. Implica l'accettazione dell'altro, per quello che è.

Come cristiani di oggi, siamo chiamati a fare altrettanto. Scrive Paolo nell'epistola ai Romani: «accoglietevi gli uni gli altri come anche Cristo ci ha accolti per la gloria di Dio<sup>413</sup>». Chi sperimenta ogni giorno nella propria vita la grazia di Dio che perdona, saprà a sua volta offrire grazia e perdono anche al proprio fratello. E' vero che nella vita comunitaria non mancano problemi tra i membri, conflitti interpersonali, dispute. Del resto che cos'è la comunità, se non il luogo che raccoglie dei peccatori bisognosi di salvezza? La comunità è il luogo che raccoglie uomini e donne che in Cristo hanno intrapreso un cammino di libertà dalla schiavitù del peccato. Un cammino caratterizzato spesso volte da cadute, certo. Dalle quali, però, il cristiano si rialza («il giusto cade sette volte e si rialza<sup>414</sup>»). Questa consapevolezza ci può aiutare, quando pecchiamo, a non essere schiacciati dal senso di colpa. E ci aiuta a cambiare anche la prospettiva con cui guardiamo gli errori dei nostri fratelli: non staremo più con l'indice puntato, pronti a giudicare e a criticare, ma avremo un sentimento di misericordia e comprensione verso chi, tra alti e bassi, percorre il nostro stesso cammino di salvezza.

---

<sup>410</sup> Romani 7:18.

<sup>411</sup> Galati 5:19-21.

<sup>412</sup> Gnlika, J., *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, (Supplementi al commentario teologico del Nuovo Testamento, 6), Paideia, Brescia, 1998, p.283.

<sup>413</sup> Romani 15:7.

<sup>414</sup> Proverbi 24:16.

## Etica della mediazione

L'etica paolina in Filemone è senza dubbio anche un'etica della mediazione. Paolo affronta il caso con una saggezza estrema. Saggezza che è frutto del suo rapporto con Dio e dell'esperienza maturata in anni di ministero nella chiesa. E' terribile che due discepoli siano alienati l'uno dall'altro. Paolo soffre per questa situazione e teme i mali che potrebbero ripercuotersi sull'intera comunità. E' suo dovere intervenire affinché tale conflitto possa essere risolto. Ecco che la mediazione di Paolo ci illustra uno degli scopi principali per cui la chiesa esiste: la comunità, tra i suoi compiti, ha quello di indicare la via del perdono e della grazia. Un'etica della mediazione, che ci offre un modello di gestione dei conflitti interpersonali all'interno del contesto ecclesiale. L'epistola *a Filemone* «è un capolavoro di diplomazia pastorale<sup>415</sup>». Analizzare il modo con cui Paolo ha svolto la sua mediazione pastorale a favore dei due protagonisti di questa lettera, può fornire preziosi consigli su come affrontare nel modo migliore situazioni conflittuali anche nelle nostre comunità. Ecco alcuni spunti:

1) *Paolo prega*. Egli presenta in preghiera a Dio Filemone, ed intercede affinché Dio possa rendere efficace la sua comunione di fede (v.4). In questo versetto di certo c'è un riferimento al conflitto in atto, per cui Paolo di fatto qui ha chiesto a Dio di ispirare Filemone affinché possa agire per il bene. In ogni ambito della vita, specialmente quando si affrontano dei conflitti interpersonali, la prima cosa da fare è chiedere a Dio guida e assistenza.

2) *Paolo usa grande tatto e rispetto*. Non fa pesare la sua autorità di apostolo di Cristo (v.8). Non muove la sua richiesta con espressioni di coercizione (v.9). Non punta l'indice su Filemone. Non costringe (v.14). Piuttosto si pone nei suoi confronti con umiltà (v.9 «preferisco pregarti per amore così come io sono, Paolo, vecchio e anche prigioniero»). Inoltre anche nella ricostruzione dell'accaduto usa molta prudenza per non offendere Filemone (al v.15 usa l'espressione «forse» per sottolineare come quanto stava per dire corrispondeva al suo personale pensiero, e che non era sua intenzione imporla come verità assoluta). Rispetto, tatto, prudenza e gentilezza sono dei presupposti indispensabili per la buona riuscita di una mediazione pastorale.

3) *Paolo non impone soluzioni preconfezionate*. Non dice tutto, pretendendo che l'altro si limiti ad ubbidire. Paolo non specifica a Filemone cosa

---

<sup>415</sup> Patzia, A., «Lettera a Filemone», in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, cit., p.631.

intende per «accogliere» Onesimo (vv.16,21). Piuttosto indica dei percorsi possibili, spalanca a Filemone degli orizzonti etici. Ma poi lascia alla sua libertà (v.14) e alla sua coscienza scegliere come tradurre nel concreto gli ideali d'amore e di fratellanza (v.21). Una scelta rivolta al bene dell'altro, al perdono, alla riconciliazione, al mutamento di rapporto, non può mai essere imposta, ma deve partire dal cuore.

4) *Paolo è coerente*. Paolo chiede ad entrambi di fare qualcosa di molto difficile: 1) chiede a Onesimo di rinunciare alla libertà che aveva acquisito separandosi dal suo padrone, invitandolo a ritornare da lui, anche se ciò per lui comportava un grande rischio; 2) implicitamente chiede a Filemone di rinunciare ai suoi diritti (punizione e risarcimento) su ciò che gli appartiene legittimamente. Ma colui che chiede sacrificio in nome di Cristo, è il primo che si sacrifica a motivo dell'evangelo (v.13). Paolo si presenta come «prigioniero di Cristo» (v.1,9,23), è in catene per amore di Cristo (vv.10,13). Ricordando più volte la sua detenzione Paolo sta dicendo indirettamente ad entrambi: «Non è facile per me dirvi queste cose tanto dure da fare e da sopportare. Io stesso so molto bene qual è il prezzo da pagare per seguire Gesù!». Qui troviamo un principio fondamentale da applicare in ogni aspetto dell'opera pastorale: «il pastore può esortare il proprio gregge al sacrificio, alla rinuncia e alla disciplina se egli stesso si sacrifica, pratica l'abnegazione ed è disciplinato. Altrimenti, il suo ministero sarà vacuo e inutile<sup>416</sup>». Il riferimento di Paolo alle sue catene è dunque un messaggio che rafforza le richieste che muove ad entrambi: lui che chiede loro di dover sopportare dei sacrifici in nome di Cristo, è il primo che nella sua vita sopporta prove e privazioni per la sua fede. Questo modo di fare di Paolo deve ispirare tutti coloro che ricoprono delle cariche e dei ruoli di responsabilità nella chiesa. Il pastore non può chiedere ad altri, nei suoi sermoni, nelle sue visite pastorali, qualcosa che lui a sua volta non è disposto per primo ad accettare per sé e a mettere in pratica. Non può permettersi di chiedere ai membri della sua chiesa di vivere secondo un modello che lui stesso non segue e rispetta. Non può aspettarsi che i membri di una chiesa vivano secondo principi che lui stesso non applica. Paolo può rivolgersi con autorevolezza a Filemone e Onesimo proprio perché la sua testimonianza è credibile. Paolo vive quello che predica.

---

<sup>416</sup> <http://www.alfaeomega.org/it/..%5Cart-rivista%5Cricconciliazione-tra-credenti-1.html>, 13/05/2008 ore 20.00.

5) *Paolo ama*. Le tenere parole usate nel descrivere Onesimo («mio figlio»; «che ho generato»; «le mie viscere»), come pure i titoli che usa per Filemone («amato»; «fratello»), testimoniano l'amore sincero e non finto che Paolo provava per entrambi. Tutta l'epistola trasuda di questo amore dell'apostolo, regalandoci una gemma di tenerezza cristiana. E' fondamentale, nell'aiuto di fratelli di chiesa coinvolti in situazioni conflittuali, mostrare un amore autentico e profondo.

6) *Paolo ci sa fare*. In questa epistola mostra una straordinaria capacità di persuasione, oltre che una buona conoscenza delle tecniche dell'arte retorica. Paolo non si fionda direttamente sulla sua richiesta (come Plinio), ma prepara il destinatario con i titoli usati (vv.1,2), con il coinvolgimento della comunità (v.2), con la formula di ringraziamento (v.3), con la preghiera (vv.4-7), con il ricordo (v.4), con la premessa (vv.8,9), per predisporre il destinatario ad accogliere la sua richiesta. Nella sua arringa mostra di avere buoni argomenti e di saperli sfruttare con grande abilità (addirittura ribalta il credito di Filemone in debito, vv.18,19). Convoglia tutta la sua esperienza, la propria conoscenza e capacità per non lasciare nulla di intentato per raggiungere il risultato sperato.

7) *Paolo è disponibile*. Un aspetto che colpisce è il suo instancabile prodigarsi a favore degli altri. E' anziano, per di più nella condizione precaria di detenuto, eppure, anziché pensare a se stesso, Paolo è costantemente sollecitato dai bisogni delle comunità cristiane sparse in tutto il bacino orientale del mediterraneo. Sia delle comunità da lui fondate, sia da comunità che non ha mai visitato. Lui è in carcere, ma si premura di scrivere questo biglietto indirizzato a Filemone e alla comunità che si riuniva a casa sua, facendosi carico di Onesimo, della sua situazione, del suo debito, intervenendo in prima persona per poter trovare una conclusione positiva a questa vicenda. Anziché pensare ai suoi guai, l'apostolo è vicino alle vicende che vive una comunità cristiana distante centinaia di chilometri. E' lontano fisicamente, ma è vicino alle chiese con la mente ed il cuore. Ciò dovrebbe far arrossire quei cristiani che oggi si trincerano dietro muri di scuse per non assumere incarichi o responsabilità all'interno della propria comunità. Se Paolo, che è vecchio, solo e in prigione, non smette di servire la chiesa con tutto se stesso, tutte le scuse che noi possiamo esibire per essere esonerati dai nostri doveri di cristiani crollano. Paolo è un esempio di fede attiva, dinamica, instancabile, anche e soprattutto in mezzo alle difficoltà della vita.

8) *Paolo mostra maturità nella fede.* Esattamente in questa lettera, una delle ultime, scritta verso la fine della sua vita, quando aveva ormai raggiunto la «terza età» (v.9), possiamo cogliere «la teologia di Paolo nello stadio della sua piena maturità<sup>417</sup>». Non vediamo più l'apostolo esibire la sua autosufficienza come nella lettera alla comunità di Corinto. Non troviamo nemmeno il Paolo quasi «fuori controllo», drastico e impulsivo, dell'epistola ai Galati, in cui arriva addirittura a definire i membri di quelle comunità «senza cervello<sup>418</sup>». Niente di tutto ciò. La richiesta che fa a Filemone, il modo con cui muove la sua richiesta, tutto il tatto utilizzato, la gentilezza, la finezza psicologica, la tecnica di persuasione, i grandi ideali cristiani che fanno da cornice allo scritto, la profonda umanità mostrata, l'amore profuso per la comunità, il suo pragmatismo, le intuizioni etiche che presenta come risposte ad un problema della chiesa: tutte queste cose ci mostrano quanto Paolo stesso sia cresciuto nell'amore e nella fede dopo tanti anni vissuti in comunione con Cristo. E questa sua maturità continua a metterla al servizio della comunità per la crescita di ogni membro. Un tale livello di bene operante diviene uno straordinario modello da imitare: «siate miei imitatori, come anche io lo sono di Cristo<sup>419</sup>».

### **L'amore: il «fattore più» dell'etica cristiana**

L'etica paolina in Filemone, è un'etica dell'amore. L'amore è il tema centrale della lettera. Attraverso le ripetizioni dei termini *agapetós* ed *agàpe* il tema dell'amore fa da sfondo a tutta l'epistola a Filemone. L'amore è evocato anche dai titoli che Paolo attribuisce a se stesso (prigioniero di Cristo) e agli altri personaggi menzionati nella lettera (fratello, sorella, compagno d'opera, co-prigioniero), in quanto è l'amore per Cristo che li lega tra loro e che li spinge a sopportare fatiche e difficoltà per predicare l'evangelo. L'amore trasuda in ogni rigo questa epistola così gentile, delicata e piena di tenerezza cristiana.

Lo stesso modo con cui Paolo formula la sua richiesta a Filemone, contribuisce a far risaltare l'amore di Dio per noi, invitando il lettore a riprodurre nella sua vita tale amore. Gesù ci ha mostrato l'amore e la grazia di Dio. Ha pagato per i nostri peccati, morendo sulla croce al posto nostro. Si è sacrificato, accollando su di sé il nostro debito, pagando per noi, affinché potessimo, una volta

---

<sup>417</sup> Masini, M., *Filippesi, Colossesi, Efesini, Filemone. Le lettere della prigionia*, cit., p.156.

<sup>418</sup> Galati 3:1.

<sup>419</sup> 1 Corinzi 11:1.

riscattati, ricevere in dono la vita eterna (nozione di sostituzione). Gesù ci invita ad imitarlo. Come lui per amore nostro ha dato la sua vita per noi, a nostra volta anche noi dobbiamo dare la nostra vita per gli altri (nozione di imitazione).

La richiesta fatta dall'apostolo Paolo nell'epistola a *Filemone*, è costruita proprio seguendo questo doppio schema di relazioni<sup>420</sup>: 1) sulla nozione di sostituzione; 2) sulla nozione di imitazione.

1) La richiesta si fonda sulla nozione di sostituzione in quanto presenta Onesimo nel duplice ruolo di rappresentante sia di Filemone (v.13), verso Paolo, che di Paolo verso Filemone (v.17). Paolo vorrebbe trattenere Onesimo, per continuare a ricevere le sue cure (v.13). Per mezzo di Onesimo è come se Filemone stesso fosse vicino a Paolo («perché mi servisse al tuo posto», v.13). Ma l'apostolo non può accettare un'iniziativa che non sia volontaria e sincera (v.14). Ecco che gli rimanda Onesimo (v.12). Ma a quel punto il servo diventa rappresentante di Paolo stesso, perché l'apostolo si identifica con Onesimo e considera fatto a sé ciò che il padrone farà a lui (v.17). Si viene a creare così «una specie di osmosi di amore tra Paolo e Filemone, Filemone e Paolo, che poi si indirizza da parte di tutti e due verso la persona di Onesimo<sup>421</sup>». Un triangolo in cui al centro c'è Cristo che rinnova i cuori e crea nuove relazioni fondate sulla carità.

2) Ma la richiesta è formulata anche su un secondo livello: l'imitazione. «Implicitamente Filemone è invitato a essere l'imitatore di Paolo come Paolo lo è di Cristo<sup>422</sup>». Paolo ha accolto con amore Onesimo. Le espressioni usate in questa lettera lo dimostrano («il mio figlio» v.10, «le mie viscere».v.12, ecc.). Paolo imita Cristo, che nella sua vita ha accolto tutti, specialmente gli emarginati, gli esclusi, i discriminati, portando perdono, riconciliazione e amore. Filemone è invitato da Paolo a fare altrettanto. A deporre l'ira e fare spazio all'amore verso Onesimo, il suo prossimo.

Paolo ricorda a Filemone il nostro modello per eccellenza. Applicando al caso Onesimo i concetti di sostituzione ed imitazione di Cristo, è come se stesse dicendo a Filemone: riproduci nella tua vita lo stesso amore che Cristo ha per te. Questo sarebbe stato possibile solo con la presenza della «grazia di Cristo» nel suo «spirito» (v.25), dentro di lui. Ecco il fattore «più» a cui si riferisce Paolo nei vv.20 e 21: l'amore. Paolo due volte fa riferimento a Cristo, chiedendo a Filemone

---

<sup>420</sup> Cfr. Lehmann, R., «Lettera a Filemone», cit., p.559.

<sup>421</sup> Vanni, U., «Filemone: un caso una lezione», cit., p.232.

<sup>422</sup> Lehmann, R., «Lettera a Filemone», in *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, cit., p.559.

di poter avere questo «favore nel Signore» di «sollevare le sue viscere nel Signore». E poi aggiunge: «so che farai anche di più...».

E' l'amore «il fattore più» dell'etica cristiana. E' l'amore di Cristo il «fattore più» che è entrato nella vita di Onesimo e che ora permette di guardarlo nella sua nuova identità, non più come schiavo ma, appunto «di più che schiavo, come un fratello amato... nel Signore» (v.16). E' l'amore di Cristo il «fattore più» che deve essere presente nella vita di Filemone affinché possa accogliere pienamente la richiesta di Paolo facendo anche «di più» di quanto chiesto. Cristo costituisce quel «collante» che lega assieme i membri della comunità in un vincolo d'amore. Non a caso proprio la comunità è definita da Paolo «il corpo di Cristo<sup>423</sup>».

«[Paolo] ha impiantato Cristo nella casa e nel cuore di Filemone, ha impiantato Cristo nel cuore di Onesimo dopo aver accolto Cristo in se stesso. Adesso tutto si muove, possiamo dire, portato dal dinamismo di Cristo e va nella direzione di quella libertà che è un esercizio d'amore. L'amore del cristiano, il quale sente di condividere tutto coi suoi fratelli, saprà andare ben oltre, ma inglobandoli, i problemi della libertà e della schiavitù... A Paolo interessa il di più<sup>424</sup>».

E' da sottolineare che ciò che chiede Paolo non è cosa da poco: chiede a Filemone di accogliere lo schiavo colpevole «come un fratello... carissimo<sup>425</sup>», di accoglierlo come se fosse l'apostolo stesso<sup>426</sup>. «La richiesta è un esempio drammatico dell'atteggiamento di Paolo verso la fedeltà al cambiamento di valori determinato da Cristo. La sua antinomia non è semplicemente tra schiavo e libero, ma tra schiavo e nuova creazione in Cristo<sup>427</sup>».

Essere cristiani significa avere qualcosa «in più», quel «di più» che si concretizza attraverso gesti e azioni finalizzate al bene, alla giustizia, alla felicità, alla responsabilità, alla libertà: l'amore di Cristo nel cuore. Probabilmente ciò che Paolo scrisse a Filemone è esattamente quello che Paolo direbbe oggi a noi alle prese con i problemi del nostro tempo. Problemi che, anche se forse non hanno la stessa angosciosa pesantezza della schiavitù, non sono meno drammatici. «Paolo ci direbbe di puntare al di più, di puntare al Cristo da accettare e da donare,

---

<sup>423</sup> 1 Corinzi 12:27.

<sup>424</sup> Vanni, U., «Filemone: un caso una lezione», cit., pp.235,236.

<sup>425</sup> Filemone 16.

<sup>426</sup> Filemone 17.

<sup>427</sup> Brown, R., «Lettera a Filemone», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, cit., p.672.

tenendo a realizzare quell'amore gratuito che impegna tutta la vita, assorbe tutte le energie, diventa l'unica legge dell'esistenza, comanda le singole scelte<sup>428</sup>».

L'amore è l'unica soluzione possibile per risolvere sia i nostri piccoli problemi personali, sia i grandi problemi del mondo. «L'amore cristiano è la forza più grande data all'uomo per trasformare e rinnovare se stesso, le varie strutture e l'intera società<sup>429</sup>». Guerre, violenze, carestie, sofferenza, sono quasi sempre originate dall'odio, dall'egoismo, dalla mancanza d'amore dell'uomo. Uomo che nel corso dei secoli ha costruito società dove tutto ruota intorno alle differenze sociali: ricchi e poveri, nobili e plebe, clero e popolo, uomini e donne, liberi e schiavi, padroni e servi. Quanta sofferenza verrebbe risparmiata nel mondo se ci fosse più amore? Quante guerre cesserebbero? Quanti conflitti familiari, relazionali, coniugali non avrebbero più senso di esistere? Quante lacrime verrebbero asciugate da un po' d'affetto? I cristiani sono chiamati ad essere in prima linea nel portare questo amore nella società. Cristo ci ha dato l'esempio. Sta a noi metterlo in pratica. Siamo chiamati ad offrire le nostre vite, a sacrificarci per gli altri, a dare tutto noi stessi per il nostro prossimo, a ricercare e coltivare tutte quelle virtù, come l'empatia, l'altruismo, la compassione, ecc., che ci aprono agli altri e ci permettono di costruire legami e relazioni più vere, autentiche e durature.

«Quando funzionerà questo amore, molti problemi, anche di carattere sociale, appariranno nella loro portata, ma emergeranno nello stesso tempo quelle iniziative, dettate dall'amore, capaci di risolverli in radice. Mentre una loro visione isolata, puramente orizzontale, rischierebbe, anche oggi, di spostare semplicemente i problemi e farli rinascere ed esplodere altrove<sup>430</sup>».

Non è sufficiente che le persone facciano semplicemente il loro dovere, mostrino bontà, gentilezza, rispetto, e si astengano dal commettere il male. C'è bisogno di qualcosa di più. Non basta essere gentili, riflessivi e pii. Il fattore più va al cuore della fede biblica. Non solo del Nuovo Testamento, ma anche della fede di Israele. Nell'Antico Testamento il fattore più è indicato con il termine *hesed*. Quell'amore che va oltre l'immaginabile. Quella grazia, quella misericordia che Dio mostra continuamente verso il suo popolo. Dio rivela questo fattore più quando non abbandona Israele, quando lo libera dai nemici, quando lo perdona nonostante la sua infedeltà, quando è presente al suo fianco. E nel Nuovo

---

<sup>428</sup> Vanni, U., «Filemone: un caso una lezione», in *Parola Spirito e Vita*, cit., p.236.

<sup>429</sup> Danieli, G., *Tre lettere dalla prigionia*: Filippesi, Colossesi, Filemone, San Paolo, 1999, p.53.

<sup>430</sup> Vanni, U., «Filemone: un caso una lezione», in *Parola Spirito e Vita*, cit., p.236.



Testamento il fattore più di Dio per gli uomini è l'Emmanuele, il «Dio con noi», che si è rivelato in Gesù. Gesù è il fattore più di Dio per noi.

Noi siamo chiamati a riprodurre gli stessi sentimenti di Cristo nella nostra vita<sup>431</sup>, a camminare qui su questa terra dove siamo pellegrini e forestieri<sup>432</sup> con gli stessi sentimenti e con lo stesso spirito con cui vivremo un giorno nel Regno dei Cieli, cioè con un amore immenso, vero e autentico verso tutte le creature, per noi stessi e per Dio. La lezione che ricaviamo dall'epistola a Filemone è proprio questa: siamo chiamati ad avere nella nostra vita questo «fattore più», l'amore di Cristo in noi. In fondo l'epistola a Filemone è una illustrazione pratica di quello che Paolo esprimeva ai corinzi quando scriveva: «inseguite l'amore<sup>433</sup>».

### **4.3 Etica sociale: l'orizzonte dell'etica cristiana**

Occorre ricordare, quando si parla di «etica comunitaria», che «l'aggettivo limita il sostantivo». Paolo non usa come motivazioni alla richiesta a Filemone i grandi valori di libertà, uguaglianza e fratellanza. Non tende al mondo, all'universale. La fratellanza a cui si riferisce è interna alla comunità ed in quanto tale ha una portata limitata. Questo delimita molto la soluzione proposta da Paolo, perché è attuabile prettamente in un contesto ecclesiale.

Questo però non deve far pensare che nell'epistola a Filemone manchi del tutto una prospettiva sociale, che ampli e superi la dimensione prettamente comunitaria. Per il semplice fatto di aver dovuto affrontare il caso di uno schiavo fuggitivo, l'apostolo si è dovuto confrontare con una importante istituzione della società del tempo: l'istituto della schiavitù. Riflettere sull'atteggiamento assunto da Paolo nei confronti di questa istituzione ci permette di ricavare alcuni spunti di etica sociale che hanno caratterizzato la condotta dell'apostolo in questo ambito.

C'è da dire, comunque, che all'interno stesso dell'epistola troviamo, anche se molto blando, un richiamo ad un'etica sociale: al v.16 quando Paolo esorta Filemone ad accogliere Onesimo «sia nella carne» che «nel Signore».

Vale la pena rilevare, inoltre, anche se probabilmente non rientrava nell'intenzione di Paolo che non poteva prevederne i risvolti futuri, come l'epistola

---

<sup>431</sup> Filippesi 2:5.

<sup>432</sup> Cfr. Ebrei 11:13; 1 Pietro 2:11.

<sup>433</sup> 1 Corinzi 14.1.

a Filemone abbia portato dei «germi» fecondi che hanno contribuito lentamente e gradualmente a produrre dei cambiamenti sensibili anche all'interno della società.

### **Una nuova relazione fraterna «sia nel Signore» che «nella carne»**

Abbiamo volutamente invertito l'ordine di questi due elementi contenuti nel v.16 perché del primo aspetto, una comunione fraterna «nel Signore», abbiamo già parlato riferendoci alla dimensione comunitaria. Abbiamo messo per ultimo il riferimento ad una nuova relazione «nella carne», perché forse questo dettaglio a volte sfugge o è poco considerato, mentre secondo noi merita di essere sottolineato. Qui c'è un'apertura sociale della richiesta mossa da Paolo. Un rapporto di fratellanza non si può vivere unicamente nell'ambito comunitario. Deve giocoforza trapassare i confini comunitari per abbracciare l'intero aspetto dell'esistenza. Altrimenti non sarebbe vera fraternità. Questo è valido soprattutto nel caso di Filemone ed Onesimo, i cui contatti non si esaurivano unicamente nell'incontro liturgico con la comunità di fedeli, ma proseguivano in famiglia e a lavoro. Certo, siamo comunque nell'ambito di una famiglia cristiana. Eppure non è di poco conto il richiamo di considerare lo schiavo come un fratello non solo dinanzi alla comunità (nel Signore), ma anche di fronte alla società (nella carne).

Qualcuno risolve questa antitesi del v.16 interpretandola come un riferimento alle motivazioni per cui Filemone doveva accogliere Onesimo: non erano fratelli solo perché, in quanto uomini, appartenevano all'umanità come discendenti di Adamo (fratelli nella carne), ma accettando Cristo adesso erano anche fratelli di chiesa, entrambi Figli di Dio (fratelli nel Signore). Questa conclusione a noi pare parziale e comunque poco convincente. Se Paolo intendesse solo questo è come se lasciasse intendere che Filemone già considerasse Onesimo suo fratello nella carne: ma questo va contro non solo la mentalità del tempo (abbiamo visto con quale senso di superiorità Plinio si pone nei confronti del liberto di Sabiniano), ma contraddirebbe la mediazione stessa dell'apostolo, che non avrebbe più senso.

A nostro avviso in questo riferimento di Paolo c'è molto di più. L'apostolo sta dicendo che il cambiamento di rapporto deve abbracciare ogni ambito della vita. Non si può limitare ad un'accoglienza nella comunità, mentre in tutto il resto il rapporto rimane uguale. Non ci si può scindere: in chiesa in un modo, fuori diversi. Nell'ideale di Paolo il rapporto fraterno vale anche oltre l'ambito ecclesiastico. Proprio all'interno della società, dov'era più difficile un cambiamento, Paolo chiede

a Filemone una svolta. Nelle relazioni quotidiane, nel modo di porsi, nell'affetto che deve essere sincero e non finto, nel trattamento del sottoposto, nel lavoro, in ogni aspetto del vivere quotidiano adesso la relazione tra il padrone e lo schiavo doveva essere caratterizzata dall'amore e dalla fraternità cristiana. «L'agape cristiana non si confonde con la fratellanza propria a una setta religiosa. Onesimo deve essere amato da Filemone non solo come correligionario, ma anche nella sua individualità umana<sup>434</sup>».

### **Il pensiero di Paolo sull'istituto della schiavitù in Filemone**

Abbiamo lasciato in sospeso, nei capitoli precedenti, alcune domande che nascevano dalle considerazioni fatte sulle richieste mosse dall'apostolo a Filemone. In particolare, il delicato tema del rapporto padrone-schiavo, stimola quanti leggono questo scritto nel tentativo di scorgere il pensiero paolino sulla schiavitù. Le domande più ricorrenti sono: cosa pensava Paolo sull'istituto della schiavitù? Qual'era la sua linea di condotta per quanto riguarda la questione degli schiavi cristiani? E' possibile ricavare dall'epistola a *Filemone* la posizione ufficiale assunta dalla chiesa apostolica nei riguardi della schiavitù?

Un primo tentativo di risposta può risultare deludente. La principale preoccupazione di Paolo in questo scritto è quella di salvare la vita ad Onesimo. Tra le pene previste per il reato da lui commesso c'era anche la morte. Paolo lo sapeva. Cerca di fare il possibile per risparmiargli tali tragiche conseguenze. Questo è il motivo alla base dell'intercessione di Paolo. Leggere l'epistola a Filemone nel tentativo di ricavarne una qualche posizione ufficiale della chiesa su questo istituto sociale vuol dire ignorare la vera intenzione dell'autore.

In questo senso ci appaiono azzardate le considerazioni di F. Vouga:

«L'ufficialità della pratica, come pure il nome programmatico dei protagonisti principali, mostra che il suo scopo non è limitato al destino particolare di Onesimo; riguarda l'atteggiamento nei confronti della schiavitù che viene assunto all'interno delle comunità cristiane. Quest'ultima osservazione, infine, obbliga a chiedersi se conviene considerare Filemone come un biglietto dell'apostolo, oppure se la redazione dell'epistola deve essere intesa come un modo di fissare la posizione generale di Paolo riguardo alla schiavitù in una lettera apostolica, forma tipica dell'espressione della sua autorità<sup>435</sup>».

---

<sup>434</sup> Barbaglio, G., «Al carissimo Filemone», in *Le lettere di Paolo*, cit., p.647.

<sup>435</sup> Vouga, F., «L'epistola a Filemone», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, AA.VV., a cura di Marguerat, D., Claudiana, Torino, 2000, p.280.

In nessuna parte dell'epistola Paolo tratta di voler fissare la posizione generale della chiesa sulla schiavitù. L'apostolo rispetta sia la legislazione, sia le istituzioni del tempo. Quella di F. Vouga, dunque, ci appare una forzatura. Così come respingiamo l'ipotesi secondo cui l'epistola a *Filemone* non fu scritta da Paolo, ma da suoi discepoli dopo la sua morte, per fissare in forma programmatica attraverso l'uso di un caso fittizio, la posizione paolina sulla schiavitù.

Secondo noi questa epistola non contiene l'espressione di una posizione ufficiale, ma piuttosto un intervento occasionale di Paolo. Ma in ogni caso non aveva valore normativo per la chiesa. Più che cercare il pensiero di Paolo sull'istituto della schiavitù, che non ci è dato sapere, possiamo riflettere in che modo Paolo ha affrontato le problematiche concrete che emergevano all'interno delle comunità cristiane riguardo i rapporti padroni-schiavi.

Occorre qui distinguere due problematiche differenti: 1) i rapporti tra schiavi cristiani con padroni pagani<sup>436</sup>; 2) i rapporti tra schiavi cristiani con padroni cristiani<sup>437</sup>. Nel primo caso Paolo invita gli schiavi ad essere fedeli ai loro padroni e a rimanere nelle condizioni in cui si trovavano. Nel secondo caso, come nell'epistola a *Filemone*, chiede ai padroni e agli schiavi cristiani di instaurare un nuovo rapporto basato sull'amore e la fraternità cristiana, «perché tutti siete uno in Cristo Gesù<sup>438</sup>». Solo all'interno della comunità cristiana, sotto l'autorità di Cristo, è possibile un cambiamento di mentalità e relazioni, che permette di abbattere le barriere di razza, sesso e classe sociale. L'atteggiamento di Paolo è di chi invita a superare tali differenze sociali in nome della comune libertà scoperta in Cristo.

Troviamo ancora una conferma che l'etica paolina nell'ambito della schiavitù è soprattutto un'etica comunitaria: 1) a livello comunitario esige un rinnovamento dei rapporti esistenti nell'amore e nella fraternità; 2) a livello sociale esprime rispetto per la legislazione in vigore e per le istituzioni sociali esistenti, che il cristianesimo non ha intenzione di combattere. In sintesi Paolo, nei confronti dell'istituto della schiavitù, sembrerebbe assumere un doppio atteggiamento: 1) riformatore in ambito ecclesiastico; 2) conservatore in ambito sociale.

---

<sup>436</sup> 1 Corinzi 7:17,20-24.

<sup>437</sup> 1 Timoteo 6:2.

<sup>438</sup> Galati 3:28.

## Critiche all'etica paolina sulla schiavitù

Ad alcuni cristiani, che giudicano l'agire paolino a distanza di secoli, lontani dal contesto sociale in cui Paolo ha operato, partendo dalla particolare sensibilità del nostro tempo molto distante da quella del I sec. d.C., la politica condotta dal cristianesimo primitivo nei confronti della schiavitù non piace. Avrebbero voluto una condanna netta, chiara e forte dell'istituto della schiavitù. Qualcuno vede una contraddizione tra il messaggio di libertà che il cristianesimo in teoria proclama, e l'assenza di qualunque azione o iniziativa per lottare contro l'espressione sociale che più di altre all'epoca minava la libertà dell'individuo.

Secondo alcuni Paolo, nell'epistola a *Filemone*, «per il suo comportamento, la rinuncia a liberare lo schiavo dalla dipendenza del suo padrone, il fatto che lo rimandi in schiavitù, mostrerebbe che il cristianesimo (primitivo) sin dall'inizio si è posto dalla parte dei potenti<sup>439</sup>». Da quanto si evince «risulterebbe chiaro che Paolo, nel suo atteggiamento politico-sociale, è stato molto conservatore<sup>440</sup>», e che la soluzione al caso di Onesimo da lui proposta sia stata solo «un timido compromesso<sup>441</sup>». L'assenza di una condanna esplicita della schiavitù, e di un ordine di liberare Onesimo, fa i cristiani «complici» del sistema<sup>442</sup>. Per alcuni «tollerare un male sociale, pur protestando gentilmente in nome del cristianesimo, equivale a condonarlo e ad assicurarne la sopravvivenza<sup>443</sup>».

H. Conzelmann e A. Lindemann<sup>444</sup> respingono queste critiche, sottolineando come l'attitudine di Paolo, apparentemente rinunciataria e remissiva nei confronti dell'istituto della schiavitù, in realtà sarebbe condizionata dalla forte «concezione escatologica» dell'apostolo. «Giudicare la posizione di Paolo a partire dalle convinzioni odierne, senza tener presenti le condizioni storiche del sec. I e soprattutto le premesse teologiche di Paolo, significa ragionare astoricamente<sup>445</sup>». Paolo, come tutti i cristiani nel I secolo d.C., attendeva l'imminente secondo avvento di Cristo. A che pro impegnarsi e lottare per apportare dei cambiamenti sociali, magari anche a caro prezzo della vita di tanti

---

<sup>439</sup> Conzelmann, H., Lindemann, A., *Guida allo studio del Nuovo Testamento*, cit., p.212.

<sup>440</sup> *Ibidem*.

<sup>441</sup> Brown, R., «Lettera a Filemone», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, cit., p.674.

<sup>442</sup> Anzi, in alcuni casi anche tra i suoi più accaniti promotori. Infatti, nel corso dei secoli molti cristiani utilizzarono la mancata condanna della schiavitù da parte di Paolo come pretesto per ripristinare quell'antico istituto sociale (vedi ad esempio la tratta dei neri), affermando che l'epistola a *Filemone* costituiva la prova che questo istituto non era intrinsecamente cattivo. L'etica paolina nei confronti della schiavitù non è stata immune da attacchi, critiche e strumentalizzazioni.

<sup>443</sup> Brown, R., «Lettera a Filemone», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, cit., p.674.

<sup>444</sup> Cfr. Conzelmann, M., Lindemann, A., *Guida allo studio del Nuovo Testamento*, cit., p.212.

<sup>445</sup> *Ibidem*.

uomini, se Cristo ritornerà a breve per condurre i suoi figli nel Regno dei Cieli? Osserva R. Brown: «chi ha queste forti convinzioni apocalittiche non è stimolato a formulare piani sociali a lunga scadenza<sup>446</sup>». Nel cuore del cristianesimo c'era già il germe per una grande riforma sociale per quanto riguardava il rapporto tra padroni e schiavi. Questo bastava. L'avvento imminente di Cristo costituiva la speranza più grande di un cambiamento totale nella società umana che Cristo, con il suo regno, avrebbe portato. Per questo l'impegno per il cambiamento di questo mondo viene subordinato alla speranza dell'avvento imminente.

Altri esegeti, invece, non solo respingono le critiche mosse sulla politica remissiva dell'apostolo, ma addirittura rilanciano affermando l'opposto: l'epistola a *Filemone* «riflette una posizione paolina più forte e positiva sulla schiavitù, tale da indurre alla fine i cristiani più sensibili a rigettarla in blocco<sup>447</sup>». L'epistola conterrebbe un invito a sfidare le convenzioni sociali facendo qualcosa che andava contro la prassi comune e la mentalità del tempo. Un messaggio innovativo, rivoluzionario e controcorrente a tal punto da apparire troppo anche per gli stessi cristiani. Per i padroni cristiani, accettare una simile posizione, equivaleva a esporsi a deleterie conseguenze sociali. Adottarla poteva anche significare essere considerato «sovvertitore dell'ordine sociale e rivoluzionario<sup>448</sup>».

### **Etica «provvisoria» e della «responsabilità»**

A nostro avviso le critiche viste sopra non hanno ragione d'essere. Anche se Paolo non incita alla rivolta e, almeno esplicitamente, non formula condanne dirette all'istituto della schiavitù, il suo messaggio è altrettanto rivoluzionario.

L'apostolo da una parte osserva la legislazione vigente e rispetta le istituzioni. Dall'altro lato, però, dà un forte richiamo etico invitando i cristiani a rendere «operante» la fede in Dio allacciando nuove relazioni interpersonali fondate sull'amore e sulla fraternità (v.6). Un amore che scavalca le differenze sociali e che permette di considerare uno schiavo più di un fratello (v.16).

Il rispetto dell'istituto sociale della schiavitù ha un carattere temporale, perché subordinato all'esistenza di tale istituto. Paolo non gli attribuisce certo dignità imperitura. Al contrario, i principi espressi, d'amore e di fratellanza, hanno un carattere duraturo. Tenere conto di questo è «estremamente importante per la

---

<sup>446</sup> Brown, R., «Lettera a Filemone», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, cit., p.673.

<sup>447</sup> *Idem*, p.674.

<sup>448</sup> *Ibidem*.

soluzione dei problemi etici e sociali del primo cristianesimo<sup>449</sup>». Se nelle epistole paoline non c'è una condanna diretta della schiavitù, nemmeno c'è una sua difesa.

Paolo attua un'«etica provvisoria». L'«etica provvisoria» consiste in quegli atteggiamenti etici formulati in un contesto che è condizionato dalla brevità del tempo restante a motivo del ritorno di Cristo. L'etica provvisoria è strettamente collegata ad una visione escatologica. Solo la certezza che questo mondo è passeggero, destinato a passare per essere sostituito dal Regno di Dio, può consentire di tollerare per breve tempo delle ingiuste situazioni sociali.

Ma l'etica paolina è anche un'etica della «responsabilità». E' vero che, come cristiano, Paolo professava i principi di libertà di tutti gli uomini in Cristo. Ma i principi non vanno calati ciecamente nella realtà senza considerare il contesto sociale e le possibili conseguenze. Ad un'etica dei principi deve seguire giocoforza un'etica della responsabilità, altrimenti si rischia di ottenere il risultato opposto.

Il cristianesimo voleva portare libertà negli individui e nella società. Ma un attacco frontale al principale istituto che reggeva il sistema sociale dell'impero romano nel I sec. d.C. avrebbe prodotto più danni che benefici, per una serie di motivi: 1) innanzitutto l'abolizione della schiavitù «avrebbe probabilmente significato il crollo repentino dell'impero romano (gli schiavi erano dieci volte più numerosi dei cittadini), nonché la fame e la morte di milioni di questi infelici che da un momento all'altro non avrebbero potuto crearsi un nuovo sistema di vita<sup>450</sup>»; 2) in secondo luogo c'erano dei rischi anche per il cristianesimo stesso. Se già in quel momento, senza attaccare le istituzioni, i cristiani furono prima visti con sospetto per poi divenire vittime di terribili persecuzioni, figuriamoci se avessero tentato di portare una rivoluzione sociale in nome dei principi di fraternità e uguaglianza di tutti gli uomini in Cristo Gesù! Sarebbe stata compromessa l'esistenza stessa del cristianesimo; 3) inoltre, anche senza fare rivoluzioni sociali, ma unicamente denunciando esplicitamente la schiavitù ed imponendo a tutti i padroni cristiani di liberare gli schiavi, si sarebbe generato il caos nella chiesa. Molti schiavi sarebbero potuti diventare cristiani più per una questione di convenienza piuttosto che per una sincera conversione.

Ecco spiegata, probabilmente, la grande prudenza e attenzione usata da Paolo per gestire una questione così delicata. Quello di Paolo è un alto e abile compromesso. Piuttosto che promuovere una crociata contro la schiavitù, per

---

<sup>449</sup> Friedrich, G., «La lettera a Filemone», in *Lettere minori di Paolo*, cit., p.358.

<sup>450</sup> Cipriani, S., *Le lettere di Paolo*, cit., p.582.

l'apostolo era molto più utile ed efficace iniziare a trasformare i rapporti tra padroni e schiavi nella chiesa. Insegnare a vedere nel proprio servo un «fratello», con la stessa grandezza morale e la stessa dignità nei confronti di Dio. «Bastava dare i principi. Le conseguenze sarebbero venute poi da sé, come infatti vennero<sup>451</sup>».

### **I germi fecondi portati dall'epistola a Filemone nella società**

Anche se Paolo si muove prevalentemente in un'ottica comunitaria, le indicazioni etiche contenute in *Filemone*, messe in pratica da tante comunità cristiane, con il passare del tempo hanno portato nei tessuti sociali dove tali comunità erano inserite effetti inaspettati e sorprendenti.

Il cristianesimo, insieme alla filosofia stoica, proprio per le idee di uguaglianza di tutti gli uomini (stoicismo e cristianesimo) e di amore e fraternità (cristianesimo) hanno prodotto in un primo tempo un lento ma graduale miglioramento delle condizioni degli schiavi nel periodo imperiale di Roma, fino ad arrivare ad un ridimensionamento del fenomeno della schiavitù, soprattutto nel continente europeo, quando il cristianesimo divenne la principale religione. Ma la schiavitù non fu abolita. Per una condanna definitiva di questo istituto bisogna arrivare allo scorso secolo<sup>452</sup>.

In ogni caso lo scritto di Paolo a *Filemone*, letto, conservato e diffuso nei primi decenni del cristianesimo, e poi inserito nel canone del Nuovo Testamento, ha portato quei «germi fecondi» di amore e fratellanza che dovevano contraddistinguere i rapporti tra padroni e schiavi cristiani, che hanno prodotto dei risultati che sono andati molto più in là delle intenzioni e delle più rosee aspettative di Paolo che le aveva enunciate. Ma tale è la portata dell'evangelo. Una potenza in grado non solo di cambiare gli uomini e le relazioni, ma anche la società. «Il principio cristiano dell'amore e dell'uguaglianza è esplosivo. Con il tempo è caduta anche la struttura sociale di allora basata sul rapporto padrone-schiavo. La libertà dei figli di Dio non fugge la schiavitù sociale, ma la mina dal di dentro<sup>453</sup>».

---

<sup>451</sup> Cipriani, S., *Le lettere di Paolo*, cit., p.582.

<sup>452</sup> La data storica in cui la schiavitù fu definitivamente messa fuorilegge è quella del 25 settembre 1926, meno di un secolo fa, con la «Delibera della Società delle Nazioni». Tale condanna della schiavitù fu ripresa il 10 dicembre 1948 nella «Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo» delle Nazioni Unite, e dalla Convenzione supplementare sull'abolizione della schiavitù, del commercio di schiavi, e sulle istituzioni e pratiche assimilabili alla schiavitù del 7 settembre 1956. Oggi la schiavitù è una condizione, almeno formalmente, illegale quasi in tutto il mondo.

<sup>453</sup> Aurelio, T., «La Lettera a Filemone», in *Le lettere di Paolo*, AA.VV., Marietti, Torino, 1981, p.316.



## 4.4 *Conclusione*

Alla base dello sviluppo di costume (ethos), diritto, ed etica, vi è la nozione secondo cui l'accettazione di un individuo in una data società è determinata dalla sua adesione e identificazione con le aspirazioni della società stessa. Un individuo che si pone in conflitto con la «cultura» della società in cui vive, può essere mal compreso, emarginato, sanzionato. Si distingue pertanto nel linguaggio etico tra «diritto positivo» e «diritto consuetudinario». Il diritto positivo è il complesso di regole di condotta che disciplinano i rapporti tra i membri di una certa collettività in un dato momento storico. Il diritto consuetudinario, invece, rappresenta l'idea comune di ciò che è buono. Esiste un legame strettissimo tra fenomeno giuridico e fenomeno sociale. Ogni società crea il «diritto positivo», cioè delle regole giuridiche che regolano i rapporti interpersonali. Queste regole non sono altro che la traduzione in legge del «diritto consuetudinario», che fino a quel momento non era mai stato tradotto totalmente in diritto positivo. Il diritto consuetudinario quindi rimane accanto al diritto positivo in una relazione di compensazione.

Paolo pare puntare, in un certo senso proprio al «diritto consuetudinario». Paolo punta al cambiamento del modo di relazionarsi tra i cristiani stessi. Ma non immaginava che il tempo avrebbe tramutato tali nuovi costumi di vita in «diritto positivo». Crescendo il cristianesimo, questi principi nuovi si diffusero in maniera ampia e capillare all'interno del tessuto sociale portandolo a trasformarsi lentamente. «E' proprio del lievito cristiano non agire per rivoluzione ma per lenta e "interiore" trasformazione<sup>454</sup>».

I principi cristiani d'amore e di fraternità espressi nell'epistola *a Filemone* hanno prodotto, nel corso dei secoli, dei frutti meravigliosi di grazia e di pace in tutti gli uomini sinceri che li hanno accolti nelle proprie vite, e non solo. Se in Europa prima, nel mondo occidentale poi, e a livello quasi planetario oggi, si è giunti dopo secoli, il 25 settembre 1926, a formulare una condanna senza precedenti di quello che è stato l'istituto sociale che per secoli ha regolato l'economia umana ciò lo si deve, oltre che ad importanti correnti che hanno caratterizzato la storia del pensiero umano, come la stoà o l'illuminismo, anche alla predicazione di Cristo che ha cambiato il mondo. E l'epistola di Paolo *a Filemone* testimonia una delle sue prime applicazioni pratiche. Non a caso molti

---

<sup>454</sup> Cipriani, S., *Le lettere di Paolo*, cit., p.582.

autori del nostro tempo non esitano a definire la lettera di Paolo *a Filemone* come «la prima dichiarazione dei diritti dell'uomo<sup>455</sup>».

Le considerazioni fatte fin qui sugli spunti di etica cristiana tratti dall'epistola *a Filemone* possono essere così schematizzati:

**Fig.8 – Sintesi degli spunti di etica cristiana in Filemone:**

<b>IL «LIEVITO» CRISTIANO</b>		
<b>LA GRAZIA DI DIO: FONDAMENTO DELL'ETICA CRISTIANA</b>	<b>ETICA COMUNITARIA</b>	<b>ETICA SOCIALE: L'ORIZZONTE DELL'ETICA CRISTIANA</b>
<b>1) Primo livello: L'INDIVIDUO</b>	<b>2) Secondo livello: LA COMUNITA'</b>	<b>3) Terzo livello: IL MONDO</b>
<p>Il cambiamento inizia nello spirito. Attraverso la fede e la comunione con <i>Dio</i> (dimensione verticale) il cristiano intraprende un cammino di rinnovamento e di trasformazione interiore guidato dallo <i>Spirito Santo</i>. Ciò produce un <b>cambiamento di mentalità</b>, nell'eliminazione di pregiudizi, luoghi comuni, del normale modo di pensare imposto dalla prassi sociale, sostituito dai principi d'amore e di fraternità in <i>Cristo Gesù</i>. In fondo «<i>il cristiano non è mai giunto al termine definitivo. Essere cristiani significa essere in divenire, crescere</i><sup>456</sup>».</p>	<p>Il cambiamento di mentalità, produce anche un <b>cambiamento nella prassi</b>. Inevitabilmente uno spirito guidato dall'amore di Cristo si relazionerà con gli altri in maniera diversa. Questa crescita non la si vive isolati, nell'individualismo, ma insieme agli altri. La comunità è il luogo privilegiato dove il cristiano può vivere il suo cammino di crescita (dimensione orizzontale). L'epistola <i>a Filemone</i> «<i>mostra come la fede, alimentata da una vera comunione con il Signore, conduca ad una trasformazione dei rapporti e delle relazioni interpersonali</i><sup>457</sup>».</p>	<p>Questa crescita non è mai sterile. Al contrario porterà dei <b>benefici anche nel tessuto sociale</b> dove siamo inseriti. E se le relazioni in famiglia, a scuola, a lavoro, con gli amici, saranno lentamente trasformate dall'amore di Cristo... quest'amore porterà inaspettate e sorprendenti benedizioni, che andranno ben al di là di quanto possiamo immaginare. Infatti «<i>il Vangelo penetra i sistemi e le civiltà, senza essere racchiuso. Soprattutto è più realista di tutti gli idealismi politici: va al cuore dei problemi, al cuore dell'uomo e delle relazioni personali</i><sup>458</sup>».</p>

Questa «griglia etica» a tre livelli è applicabile a qualsiasi problema che attanaglia l'uomo e la società. Esprime un chiaro e risaputo principio etico: «se vuoi cambiare il mondo, inizia da te stesso!». Per cambiare le cose che non vanno intorno a te e nella società, devi partire innanzitutto da te. Solo una volta che avrai sperimentato personalmente un cambiamento potrai rivolgerti anche agli altri affinché anche loro possano fare la stessa esperienza. E poi, uniti, si avrà una forza tale da poter influenzare positivamente un contesto ancora più ampio.

<sup>455</sup> Prat, P., citato da Cipriani, S., *Le lettere di Paolo*, cit., p.586.

<sup>456</sup> Friedrich, G., «La lettera a Filemone», in *Lettere minori di Paolo*, cit., p.364.

<sup>457</sup> Maggioni, B., Manzi, F., *Lettere di Paolo*, cit., p.1444.

<sup>458</sup> Prat, P., citato da Cipriani, S., *Le lettere di Paolo*, cit., p.586.

In fondo è un meccanismo che troviamo anche in natura, dove piccole particelle come gli atomi possono determinare complessi mutamenti nei macrosistemi. Lo stesso vale anche nel campo della fede. Dio rivela nella Scrittura che sta per creare «nuovi cieli e nuova terra». Ma la nuova creazione è iniziata già qui, su questa terra, nei cuori di quanti hanno creduto. «Il regno di Dio è dentro di voi<sup>459</sup>». E ciò che ora il credente può vivere individualmente nella propria esistenza della trasformazione in «uomo nuovo», e che all'interno della comunità può condividere con i fratelli come un assaggio nel tempo presente di ciò che sarà la vita eterna, al ritorno di Cristo abbraccerà anche la dimensione sociale e cosmica dove l'intera struttura sociale, ed anche la natura, saranno trasformate.

Questa griglia, che riassume i risultati prodotti dall'etica cristiana, è una chiara illustrazione di cosa intendeva dire Gesù con queste parole:

«Voi siete il sale della terra; ma se il sale diventa insipido, con che cosa gli si renderà il sapore? A null'altro serve che ad essere gettato via ed essere calpestato dagli uomini. Voi siete la luce del mondo; una città posta sopra un monte non può essere nascosta. Similmente, non si accende una lampada per metterla sotto il moggio, ma sul candeliere, perché faccia luce a tutti coloro che sono in casa. Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, affinché vedano le vostre buone opere e glorifichino il Padre vostro che è nei cieli<sup>460</sup>».

Essere luce del mondo non significa limitarsi a parlare agli altri di Cristo. Essere luce del mondo e sale della terra, vuol dire molto «di più». Significa essere persone che lasciano il segno nella vita degli altri, che riflettono una influenza positiva, che piantano dei semi di speranza che porteranno dei frutti nella società. E ciò si può realizzare più che con le chiacchiere, attraverso le azioni: con il proprio modo di vivere, di essere, di relazionarsi. Il vangelo deve essere qualcosa di tangibile nella propria esistenza. Deve abbracciare la concretezza della vita quotidiana. E come l'epistola a *Filemone* ci mostra, non possiamo immaginare quali inaspettate e sorprendenti benedizioni possano scaturire dalla nostra fedeltà al vangelo, benedizioni che vanno molto al di là di quanto possiamo immaginare .

---

<sup>459</sup> Luca 17:21. Crf. 2 Corinzi 3:18.

<sup>460</sup> Matteo 5:13-16.

## Conclusione generale

Come scrisse W. Barclay, l'epistola *a Filemone* ci riporta «una delle grandi avventure della grazia della Chiesa primitiva<sup>461</sup>». Paolo trae da un conflitto interpersonale intercorso tra due membri della comunità cristiana, un esempio di cosa può realizzare la grazia di Dio nelle vite degli uomini. L'apostolo indica a Filemone, alla comunità che si riuniva a casa sua, e a tutti coloro che avrebbero letto questo biglietto, un elevato e straordinario ideale d'amore e di fraternità. Un amore che è frutto della presenza di Dio nel cuore dell'uomo, che trasforma, cambia, genera una nuova vita, a sua volta caratterizzata dall'amore verso Dio, verso se stessi e verso il prossimo. La grazia di Dio è «l'amore che genera per amare». Ed una vita, trasformata da tale amore, racchiude in sé un potenziale immenso, capace a sua volta di contagiare le persone che lo circondano, le strutture e la società.

In fondo è questa la *koinonía* («comunione») di cui parla Paolo nell'epistola *a Filemone*. Un legame forte, profondo ed intenso che ci lega da un lato a Dio, e dall'altro al prossimo. Il tutto per formare una nuova rete di rapporti interpersonali, fondati sull'amore autentico e sulla fratellanza sincera, che costituisce quella micro-società che è la comunità cristiana, che anticipa qui sulla terra il Regno di Dio. E' all'interno di questa nuova rete di rapporti ispirati dall'amore divino che il cristiano tocca con mano i meravigliosi frutti dell'evangelo, nella propria esistenza ed in quella dei propri fratelli. E' nell'amore per il prossimo che il cristiano misura e testimonia visibilmente e concretamente il proprio amore per Dio.

Questa è la concretizzazione del più grande sogno di Dio, la sua più grande utopia: realizzare qui, sulla terra, in un contesto dov'è in atto il conflitto tra il bene ed il male, dove il creato e la società sono deturpati dal peccato e dalla morte, una società di uomini nuovi che vivono nell'amore e nella fraternità! Del resto, nella società umana, la cui storia è continuamente segnata dalle guerre, dai conflitti, dagli egoismi, quello di «un mondo d'amore» non è sempre stato il «sogno proibito» di ogni uomo che si è affacciato sul ciglio di questo effimero mondo?

E' esattamente questo il messaggio incredibile, sovversivo e rivoluzionario dell'evangelo: il sogno che diventa realtà, grazie a Cristo, di nuove relazioni

---

<sup>461</sup> Barclay, W., *The Letters of Timothy, Titus and Philemon*, Westminster, Philadelphia, 1960, p.316, cit. da Patzia, A., «Lettera a Filemone», cit., p.631.

possibili tra uomini caratterizzate dall'amore. Un mondo nuovo, in cui tutti gli uomini sono uguali, tutti fratelli, senza più distinzioni di razza, sesso o di classe. Un sogno che per Onesimo poteva iniziare da subito perché, anche se nella società esterna persistevano ancora discriminazioni che si ergevano dinanzi a lui come muri invalicabili, all'interno della comunità cristiana esse erano già state demolite dal sacrificio di Cristo.

«La grazia di Dio è per tutti. La costruzione di una fraternità di uomini e donne libere e uguali, dove Appia, una donna, è sorella, e dove Onesimo, uno schiavo è fratello, e dove Paolo, un giudeo, è fratello di Filemone e Luca, ex pagani, si riflette in questa lettera più che occasionale. L'enunciato teorico di Galati 3:28 si fa prassi di vita in Filemone<sup>462</sup>».

Potremmo definire, così, la fede cristiana come una religione «mondana». Cioè una religione che vive nella concretezza della vita di tutti i giorni, proprio in questo nostro mondo, quei principi e quei valori che caratterizzeranno la nostra esistenza un giorno quando entreremo nel Regno dei Cieli per l'eternità. Già oggi, in questo mondo, è iniziato il Regno di Dio: nelle vite di quanti hanno aperto i loro cuori al messaggio dell'evangelo, alla buona notizia di Cristo Gesù che ha dato la sua vita per l'umanità. Ma questo è solo un anticipo della rivoluzione ancora più grande che Dio realizzerà nel futuro nella nuova Gerusalemme.

Non sappiamo con certezza come si è concluso il conflitto tra Filemone ed Onesimo. Ma in fondo, conoscere l'esito di quella vicenda, non ci interessa più di tanto. Quello che interessa, invece, è come rispondiamo noi, «Filemoni» del XXI secolo, di fronte all'esortazione che questa epistola ci rivolge. Siamo disposti ad impegnarci per costruire delle nuove relazioni interpersonali fondate sull'amore e sulla fratellanza? Siamo disposti ad adoperarci per costruire una società migliore? Vogliamo collaborare con Dio affinché la preghiera «venga il tuo Regno» sia esaudita quanto prima?

La lettera che Paolo ha scritto a *Filemone* è un «fac-simile», in fondo, della chiamata che Cristo rivolge ad ognuno di noi. Egli ci ha dato l'esempio. Ci ha lasciato un modello da seguire. Ci ha indicato gli elevati e stupendi ideali dell'amore e della fratellanza, che sono il traguardo della fede cristiana.

Adesso tocca a noi. Come cristiani, «generati dall'amore per amare», siamo tutti chiamati a realizzare questo sogno d'amore...

---

<sup>462</sup> Néstor, O. M., «Lettera a Filemone», in A.A.V.V., *Nuovo Commentario Biblico...*, cit., p.578.

## BIBLIOGRAFIA:

- AA.VV., *Il Messaggio della salvezza, vol.7: Lettere di S. Paolo e lettera agli Ebrei*, Elle Di Ci, Leumann, 1984.
- Allevi, L., «Il cristianesimo e la schiavitù nella lettera a Filemone», in *La Scuola Cattolica*, 55, 1927, pp.415-429.
- Aurelio, T., «La Lettera a Filemone», in *Le lettere di Paolo*, AA.VV., Marietti, Torino, 1981, pp.316-319.
- «Lettera a Filemone», in AA.VV., *La Bibbia, Parola di Dio scritta per noi*, Vol. III, Marietti, Torino, 1980, pp.817-821.
- Barbaglio, G., «Al carissimo Filemone», in Barbaglio, G., Fabris, R., *Le lettere di Paolo*, vol.II, Borla, Roma, 1980, pp.632-634.
- *La teologia di Paolo: abbozzi in forma epistolare*, (La Bibbia nella storia, 9), EDB, Bologna, 1999.
  - *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, (Commenti e studi biblici), Cittadella Editrice, Assisi, 1989.
  - *San Paolo. Le lettere autentiche*, Vol. 1, Biblioteca Universale Rizzoli (BUR), Milano, 1997.
- Barnardini Marzolla, P., Sasso, G., «*Plinio*», in *Grande dizionario enciclopedico*, a cura di P. Fedele, Unione Tipografico Editrice Torinese, XIV, Torino, 1969, coll. 690., pp.749-751.
- Barra, D., *Le epistole di Paolo a Tito e a Filemone*, EGV, 1995.
- Barrett, C.K., *La teologia di San Paolo: introduzione al pensiero dell'apostolo*, (Universo Teologia. Biblica, 52), San Paolo, Milano, 1996.
- Bart, P., *Epistola di S. Paolo a Filemone*, Claudiana, Firenze, 1875.
- Becker, J., *Paolo l'apostolo dei popoli*, (Biblioteca biblica, 20), Queriniana, Brescia, 1996.
- Berto, S., *San Paolo. Un ritratto filosofico*, Morcelliana, Brescia, 1990.
- Beyer, W., e coll., *Le lettere minori di Paolo* (Nuovo Testamento, 8), Paideia, Brescia, 1980.
- Best, E., *Efesini*, Paideia, Brescia, 2001.
- Breton, S., *San Paolo, un ritratto filosofico*, Morcelliana, Brescia, 1990.

- Brown, R., «Lettera a Filemone», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia, 2001, pp.668-679.
- Brox, N., «La questione degli schiavi», in *Le lettere pastorali*, Morcelliana, Brescia, 1970.
- Bruce, F.F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Eerdmans, Grands Rapids, 1984.
- Calimani, R., *Paolo. L'ebreo che fondò il cristianesimo*, (Le scie), Mondadori, 1999.
- Carson, M. Herbert, M., *Le epistole di Paolo ai Colossesi e a Filemone: introduzione e commentario*, G.B.U., Roma, 1985.
- Cenci, A. M., *Il primato universale di Cristo: lettera di san Paolo agli Efesini, ai Filippesi, ai Colossesi e a Filemone*, Gribaudi, Milano, 2000.
- Childs, B. S., *Il libro dell'Esodo*, Commentario critico-teologico, Piemme Theologica, Casale Monferrato, 1995.
- Cipriani, S., *Le lettere di Paolo*, Cittadella Editore, Città di Castello, <sup>2</sup>1991.
- *Le lettere di Paolo*, Edizioni Pro Civitate Cristiana, Assisi, 1962.
- Cirignano, G., e Montuschi, F., *La personalità di Paolo. Un approccio psicologico alle lettere paoline*, EDB, Bologna, 1996.
- Collange, J. F., *L'épître de Saint Paul à Philémon*, Labor et fides, Genève, 1987.
- Comblin, J., *Lettera ai Colossesi, Lettera a Filemone*, Borla, Milano, 1987.
- Conzelmann, H., Lindemann, A., *Guida allo studio del Nuovo Testamento*, Marietti, Casale Monferrato, 1986.
- Corsani, B., *Introduzione al Nuovo Testamento, vol.2: Epistole ed Apocalisse*, Claudiana, Torino, 1975.
- Cortese, E., *Levitico*, Marietti, Casale Monferrato, 1982.
- Da Picquigny, B., *Le lettere di San Paolo*, Vol. III, Ancora, Monza, 1941.
- Danieli, G., *Tre lettere dalla prigionia: Filippesi, Colossesi, Filemone*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1999.
- Delatte, P., *Le lettere di San Paolo inquadrare nell'ambiente storico degli Atti degli Apostoli*, Vol. II, Società Editrice Internazionale, Torino, 1936.
- Dodd, C.H., *Evangelo e legge*, Paideia, Brescia, 1968.
- Dunn, J.D.G., *La teologia dell'apostolo Paolo*, (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi 5), Paideia Editrice, Brescia, 1999.
- Ernst, J., *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini*, Morcelliana, Brescia, 1985.

- Fabris, R., *Le lettere di Paolo*, (Commenti biblici) 3 voll., Borla, Milano, 1980.
- *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, EDB, Bologna, 2001.
  - *Paolo, L'apostolo delle genti*, (Donne e uomini della storia, 6), Paoline, Milano, 1997.
- Ferrari, G., *La Lettera a Filemone: schiavitù e libertà nel mondo greco, romano e cristiano*, Elea press, Salerno, 1998.
- Fiedler, P., «ἀναπαύω», in Balz, H., Schneider, G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol.I, Paideia, Brescia, 2004, col.229.
- Fitzmyer, J. A., «La lettera a Filemone», in *Nuovo grande commentario biblico*, Dalla Vecchia, F., Segalla, G., Vironda, M., Queriniana, Brescia, 2002, pp.1538-1540.
- *The Letter to Philemon: a new traslation with introduction and commentary*, Doubleday, New York, 2000.
- Friedrich, G., «La lettera a Filemone», in *Le lettere minori di Paolo*, (Nuovo Testamento), Paideia, Brescia, 1980, pp.355-370.
- Gambigliani G., *Lettera ai Colossesi e Lettera a Filemone*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1967.
- *Lettere dalla prigionia: Filippesi, Colossesi, Efesini, Filemone*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1972.
- Genre, G., «Filemone: un biglietto di accompagnamento», in *Protestantesimo* n° 57/4, 2002, pp.267-274.
- George A., Grelot, P. (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento, vol.3: le lettere apostoliche*, Edizioni Borla, Roma, 1993.
- Gnilka, J., *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, (Supplementi al commentario teologico del Nuovo Testamento, 6), Paideia, Brescia, 1998.
- Gonzalez Ruiz. J.M., *Il Vangelo secondo Paolo*, Cittadella Editrice. Città di Castello, 1970.
- Hainz, J., «χοινωνία», in Balz, H., Schneider, G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol.II, Paideia, Brescia, 2004, coll.63-66.
- Hauck, F., «χοινωνία nel Nuovo Testamento», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di P. Montanini, G. Scarpato, G. Soffritti, vol. V, Paideia, Brescia, 1969, coll. 710-726.
- Havener, I., *Lettere ai Tessalonicesi, Filippesi, Filemone, Colossesi, Efesini*, Queriniana, Brescia, 1993.
- Hengel, M., *Il Paolo precristiano*, (Studi Biblici, 100), Paideia, Brescia, 1992.



- Holzner, G., *L'Apostolo Paolo*, Morcelliana, Brescia, 1961.
- Huby, G., *Le epistole della prigionia*, (Verbum salutis), Studium, Roma, 1959.
- Köster, H., «σπλάγχνα in Paolo», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di P. Montanini, G. Scarpato, G. Soffritti, vol. XII, Paideia, Brescia, 1981, coll. 923-926.
- Larraya, J.A.G., «Schiavo», in *Enciclopedia della Bibbia*, Vol. VI, Elle Di Ci, Torino-Leumann, Rivoli (TO), 1971, p.257-269.
- Legasse, S., *Paolo apostolo. Saggio di bibliografia critica*, Città Nuova, Roma, 1994.
- Lehmann, R., «Lettera a Filemone», in *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Borla Città Nuova, Roma, 1995, pp.558,559.
- *Épître à Philémon, Le christianisme primitive et l'esclavage*, Labor et Fides, Ginevra, 1978.
- Lieth, N., *Filemone. Ciò che l'amore rende possibile*, ECM, Torino, 2006.
- Lohse, E., *Etica teologica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1991.
- Lohse, E., *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, (Commentario Teologico del Nuovo Testamento), Paideia Editrice, Brescia, 1979.
- Luzzi, G., *Le lettere di San Paolo agli Efesini, ai Colossesi, a Filemone, ai Filippesi, Claudiana*, Firenze, 1908.
- Maggioni, B., Manzi, F., *Lettere di Paolo*, Cittadella Editrice, Assisi, 2005.
- Mayer, B., «ἐλλογέω», in Balz, H., Schneider, G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol.I, Paideia, Brescia, 2004, coll.1164,1165.
- Marguerat, D., *Paolo di Tarso. Un uomo alle prese con Dio*, (Piccola collana moderna, Serie teologica, 101), Claudiana, Torino, 2004.
- Masini, M., *Filippesi, Colossesi, Efesini, Filemone. Le lettere della prigionia*, Queriniana, Brescia, 1987.
- Meeks, W.A., *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Il Mulino, Bologna, 1992.
- Melchiorre, R., *La Lettera di S. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello Schiavo fuggitivo*, Vita e Pensiero, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1933.
- Metzger, B., *Il testo del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 1) Paideia, Brescia, 1996.
- Miller, P. D., *Deuteronomio*, Claudiana, Torino, 2008.
- Murphy, O' Connor, J. *Vita di Paolo*, (Introduzione allo studio della Bibbia, Suppl. 13), Paideia, Brescia, 2003.

- Mussner, F., Stoger, A., *Lettera ai Colossesi e lettera a Filemone*, Città Nuova Editrice, Roma, 1966.
- Néstor, O. M., «Lettera a Filemone», in A.A.V.V., *Nuovo Commentario Biblico, Atti degli Apostoli, Lettere, Apocalisse*, Borla / Città Nuova, Roma, 2006, pp.572-578.
- Noth, M., *Levitico*, Paideia, Brescia, 1989.
- Pannenberg, W., *Fondamenti dell'etica, Prospettive filosofiche-teologiche*, Queriniana, Brescia, 1988.
- Patzia, A., «Lettera a Filemone», in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, AA.VV., Cinisello Balsamo (MI), 1999, pp. 626-632.
- Penna, A., *Deuteronomio*, Marietti, Torino, 1976.
- Penna R., *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2000.
- *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, Città Nuova Editrice, Roma, 2002.
- Peretto, E., *Lettera dalla prigionia, Filippesi, Colossesi, Filemone, Efesini*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1995.
- Pitta, A., «Come si persuade un uomo? Analisi retorico – letteraria della lettera a Filemone», in Marcheselli Casale, C., *Oltre il racconto. Egesi ed ermeneutica; alla ricerca di senso*, D'Auria, Napoli, 1994, pp. 93-108.
- «Come si persuade un uomo? Rilevanza retorico-letteraria del biglietto a Filemone», in *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Marietti, Casale Monferrato, 1998, pp.279-301.
- Paulsen, H., «ἐνεργῆς», in Balz, H., Schneider, G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 2004, col.1210.
- Rapisarda, E., *Gioia e libertà in Cristo: le lettere di S. Paolo ai Filippesi e a Filemone*, Elle Di Ci, Leumann, 1976.
- Re, G., *Le lettere di San Paolo*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1931.
- Rendtorff, R., *Teologia dell'Antico Testamento*, Claudiana, Torino, 2003.
- Rengstorf, K. H., «δοῦλος», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di P. Montanini, G. Scarpat, G. Soffritti, vol. IV, Paideia, Brescia, 1968, coll. 1417-1466.
- Reyner, C., *Efesini, Filippesi, Colossesi, 1-2 Tessalonesi, 1-2 Timoteo, Tito, Filemone, Ebrei: commento pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2000.
- Ricciotti, G., *Paolo apostolo*, Coletti Editore, Roma, 1916.
- Roberti, M., *La lettera di San Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo*, Pubblicazione Università Cattolica Sacro Cuore, Milano, 1933.

- Roloff, J., «ἐχχλεια», in Balz, H., Schneider, G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol.I, Paideia, Brescia, 2004, coll.1092-1106.
- Sacchi, A., e collab., *Lettere Paoline e altre lettere*, (Logos. Corso di studi biblici, 6), Elle Di Ci, Leumann, 1995.
- Sanchez Bosch, J., *Scritti Paolini*, (Introduzione allo studio della Bibbia, 7), Paideia, Brescia, 1994.
- Sandri, G., *I messaggi di S. Paolo*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1985.
- Schelkle, K.M., *Ethos cristiano*, (Teologia del Nuovo Testamento) Vol. III, EDB, Bologna, 1974.
- Schlier, H., *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia, 1973.
- Schmid, C., *Timoteo e Filemone*, Paolo Carrara Editore, Milano, 1893.
- Schrage, W., *Etica del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi 4), Paideia Editrice, Brescia, 1999.
- Schenk, W., «προσλαμβάνομαι», in Balz, H., Schneider, G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol.II, Paideia, Brescia, 2004, col.1164,1165.
- Shick, E., *Il mistero della chiesa, lettura meditata della lettera agli efesini*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1989.
- Sisti, A., «Il biglietto di Filemone», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia, 1971.
- Stauffer, E., «ἀγάπω», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di P. Montanini, G. Scarpat, G. Soffritti, vol. I, Paideia, Brescia, 1965, coll. 127-138.
- Sordi, M., *Paolo a Filemone o della schiavitù*, (Università Cattolica di Milano, Ricerche Istituto Storia Antica), Jaca Book, Milano, 1987.
- Staab, K., Freundorfer, J., *Le lettere ai Tessalonicesi e dalla Cattività e Pastoralis*, Morcelliana, Brescia, 1990.
- Tarocchi, S., *Paolo, lettere della prigionia: Efesini, Filippesi, Colossesi, Filemone*, Edizioni Messaggero, Padova, 2004.
- Thébert, Y., «Lo schiavo», in *L'uomo romano*, a cura di Giardina A., Laterza, Roma-Bari, 1989, pp.143-185.
- Theissen, G., *Il Nuovo Testamento*, Carocci, Roma, 2003.
- Thurston, B. B., Ryan J.M., *Philippians and Philemon*, The liturgical press, Collegeville, 2005.

- Tombari, F., *Nuovo testamento. 2, Atti degli Apostoli lettere di san Paolo ai Romani, ai Galati, ai Corinzi (1 e 2), agli Efesini, ai Filippesi, ai Colossesi, a Filemone*, Ares, 1993.
- Tumbarello, G., *Filemone. Paolo e le leggi della schiavitù*, Del Bucchia, Massarosa (Lu), 1999.
- Vanni, U., «Filemone: un caso una lezione», in *Parola Spirito e Vita* n° 23 gennaio-giugno 1991/1, pp.225-236.
- Vincent, M. R., *A critical and exegetical commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, Clark, Edinburgh, 1955.
- Vouga, F., «L'epistola a Filemone», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, AA.VV., a cura di Marguerat, D., Claudiana, Torino, 2000, pp.275-281.
- *Teologia del Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino, 2007.
- Wendland, H.D., *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1969.
- Westermann, C., «Aebaed Servo», in Jeni, E., *Dizionario Manuale dell'Antico Testamento*, Vol. I, Marietti, Torino, 1978, coll.165-181.
- White, E.G., *Gli uomini che vinsero un impero*, ADV, Impruneta – Falciani (FI), 1988.
- Zedda, S., *Prima lettura di S. Paolo*, (Biblioteca Teologica, 10), Paideia, Brescia, 1972.
- *Relativo e assoluto nella morale di San Paolo*, Paideia, Brescia, 1984.
- Microsoft® Student 2007 [DVD]. Microsoft Corporation, 2006.
- <http://www.alfaeomega.org/it/..%5Cart-rivista%5Criconciliazione-tra-credenti-1.html>, 13/05/2008 ore 20.00.
- <http://www.mednat.org/religione/esseni2.htm>, 25/09/2008 ore 10.20.