“Accoglilo come me stesso”: il valore dell’ospitalità nella Lettera a Filemone

“Acéptalo como yo mismo”: el valor de la hospitalidad en la Carta a Filemón

Marco Strona

Istituto Universitario Sophia, Italia

logos84@hotmail.it

Waldecir Gonzaga

Pontificia Universidade Católica, Rio de Janeiro, Brasil

waldecir@hotmail.com

Riassunto

La tematica principale della *Lettera* ruota attorno all’incontro tra Paolo e Onesimo, che diviene un vero e proprio *Kairós* per ripensare, in generale, il rapporto tra teologia e realtà sociale. È infatti nell’incontro/scontro con la realtà che l’uomo è portato a domandarsi *il Senso* delle cose, del mondo, della vita, e quindi ad afferrare il pieno significato della parola libertà: questo incontro non può prevedere un atteggiamento neutro da parte dell’uomo; l’essere umano è chiamato sempre a decidere, a scegliere. Paolo, cioè, fiducioso di essere ascoltato, esorta un padrone cristiano di schiavi a sfidare le convenzioni, perdonando e ammettendo di nuovo in casa uno schiavo fuggitivo, invitandolo all’ospitalità fraterna. La fraternità allora è innanzitutto l’elaborazione dell’arrivo del diverso, dello straniero, del migrante che chiede spazio e cambia la vita di chi è chiamato ad accogliere. La costruzione della fraternità, attraverso l’ospitalità, quindi mediante l’uscita da sé in direzione degli altri –specialmente e soprattutto i poveri– costituisce il nucleo dell’autentica umanità, in cui la Chiesa, per essere profetica, dovrà saper ascoltare e accogliere le domande

più profonde, divenendo così "icona" della Trinità, invitata a configurare la sua vita e la sua missione in una vera *perichoresis* che permetta di manifestare la comunione ecclesiale come un'autentica immagine della Trinità, mediante la ricchezza della diversità.

Parole Chiavi

Paolo – Onesimo – Ospitalità – Amore – Fraternità

Abstract

The main theme of the epistle is about the meeting between Paul and Onesimus, which becomes a true *Kairós* moment for a general reconsideration of the relationship between theology and social reality. Being confronted with reality makes us ask about the meaning of things, of the world, of life, and assign full meaning to the word "freedom"; we cannot be neutral, as our essence always invites us to decide, to choose. Paul, trustful of being listened to, exhorts a Christian slave owner to challenge social conventions by forgiving a slave that escaped and welcome him home again, inviting him to practice fraternal hospitality. Fraternity means preparing for the arrival of someone who is different, the foreigner or the migrant who asks for a place, and this changes the lives of those who are called to welcome them. The building of fraternity through hospitality, going forth towards the other, especially towards the poor, constitutes the authentic heart of humanity, in which the Church, in order to be prophetic, must be able to listen to and welcome the deepest cries, in this way becoming an icon of the Trinity. The Church is invited to configure its life and mission in a true *perichoresis* that manifests ecclesial communion as an authentic image of the Trinity through the richness of diversity.

Key words

Paul – Onesimus – Hospitality – Love – Fraternity

Introduzione

La *Lettera a Filemone*, con le sue “335 parole nell’originale greco”¹, risulta essere lo scritto più breve del *corpus paulinum*², e anche del canone cristiano, “che risulta essere una breve comunicazione personale”³ o addirittura “lo scritto paolino più personale di tutti i suoi scritti”⁴. Si tratta di un testo che da sempre è stato attribuito, in maniera quasi unanime, a Paolo, essendo considerato uno dei sette scritti autenticamente paolini⁵, attribuito a Paolo fin dall’antichità⁶ e criticato per pochi, ad esempio della Scuola di Tübingen⁷. Ma nell’ottica della storia dell’esegesi paolina, questo piccolo racconto, indirizzato a Filemone e alla sua comunità domestica, è rimasto un po’ in ombra; invece, sono stati valorizzati i grandi testi paolini.

La tematica principale ruota attorno all’incontro tra Paolo e Onesimo, che diviene un vero e proprio *Kairós* per ripensare, in generale, il rapporto tra teologia e realtà sociale. Che la Chiesa e le comunità, insieme alle persone che le compongono, siano in rapporto con la realtà sociale in cui vivono è fuori discussione.

¹ R. P. MARTIN, “Filemone”, en _____, *Efesini, Colossesi, Filemone*, Claudiniana, Torino 2014, 159; P. T. O'BRIEN, “Philemon”, en _____, *Colossians and Philemon*, Word Biblical Commentary, Word Books, Waco, 44 (1982) 265.

² Cf. A. STOGER, “Filêmon”, en _____, *Colossense – Filêmon*, Vozes, Petrópolis, 1968, 121.

³ R. P. MARTIN, “Filemone”, *op. cit.*, 159.

⁴ S. PÉREZ MILLOS, “Filemón”, en _____, *1 y 2 Timoteo, Tito y Filemón: comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento*, CLIE, Viladecavalls 2016, 776.

⁵ Cf. W. GONZAGA, “O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento”, en *Atualidade Teológica* 54 (2001) 19-41.

⁶ Cf. E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, en _____, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, Paideia, Brescia 1979, 336.

⁷ Cf. *ibid.*, 269.

Si tratta di capire, come vedremo, se e in quale misura tale rapporto sia anche consapevolmente percepito, e in che modo la teologia può plasmare la stessa realtà sociale.

Il cristiano, come ci insegna l'Apostolo Paolo, non può, infatti, fare a meno di incontrare sulla strada della sua vita quotidiana ogni genere di persona; perciò, come suggerisce Penna: "non ci deve sottrarre ai comuni impegni di occupazione e di rapporti vicendevoli. Ognuno è inserito nel normale contesto umano"⁸. Paolo è convinto, infatti, che Dio, il Dio che è al di là di ogni cosa, il *Deus semper maior*, si può incontrare in ogni momento, poiché è il "Dio padre di tutti, che è al di sopra di tutto, agisce per mezzo di tutte le cose ed è presente in tutto" (Ef 4,6).

La Lettera a Filemone, allora, cerca proprio di leggere, entrandoci profondamente, un aspetto particolare della realtà sociale dell'epoca: la questione della schiavitù⁹, considerata, al tempo di Paolo, come "normale" e, pertanto, anche le fughe degli schiavi erano all'ordine del giorno¹⁰. Come deve un cristiano rapportarsi a tale realtà? A differenza di qualsiasi altro membro della comunità che nel primo secolo si richiami a Gesù e le cui affermazioni siano giunte fino a noi, Paolo ha trattato esplicitamente circa il problema della schiavitù. Come riferisce Wengst:

poiché di tali comunità entrarono ben presto a far parte tanto i padroni quanto i loro schiavi, sorse il problema di come essi dovevano comportarsi gli uni verso gli altri nella vita della comunità: bisognava riprodurre anche qui la suddivisione sociale dei ruoli, oppure era necessario tenere un comportamento diverso?¹¹

⁸ R. PENNA, *Paolo di Tarso: un cristianesimo possibile*, San Paolo, Milano 1992, 144.

⁹ Cf. G. BARBAGLIO, *Ao carissimo Filêmon*, Loyola, São Paulo 1991, 415.

¹⁰ Cf. *ibid.*, 415.

¹¹ K. WENGST, *Lettera a Filemone*, Paideia, Brescia 2008, 20.

È infatti nell'incontro/scontro con la realtà che l'uomo è portato a domandarsi il *Senso* delle cose, del mondo, della vita, e quindi ad afferrare il pieno significato della parola *libertà*: questo incontro non può prevedere un atteggiamento neutro da parte dell'uomo; l'essere umano è chiamato sempre a decidere, a scegliere. Dopo tale incontro, infatti, Paolo chiede a Filemone di accogliere Onesimo “come se stesso”: Paolo, illuminato e guidato dallo Spirito Santo, riesce a “fare spazio” allo stesso Onesimo che, così, mediante lo Spirito, divengono “una sola cosa” in Gesù, come leggiamo nel IV Vangelo (Gv 17,22): è la dinamica propria dello Spirito che ci rende capaci di “farci Uno” in Cristo, senza annullare né cancellare le nostre differenze per l'edificazione del Corpo di Cristo.

1. Contesto

La Lettera a Filemone è considerata unica nel suo genere di missiva. Paolo è indicato come il mittente, a cui è affiancato Timoteo, anche se nel corso del testo, quando il mittente parla di sé utilizza correntemente la prima persona singolare. La persona menzionata per prima rivela così di essere il redattore vero e proprio della lettera.

Per quanto riguarda i destinatari, come primo si nomina “l'amato Filemone”, che Paolo definisce “nostro collaboratore” (v.1). Nel v.2 seguono poi, come altri destinatari, «la sorella Appia» e tale Archippo, indicato come “compagno di lotta” e, infine, viene nominata anche l'intera “comunità domestica”¹².

Ma il singolare dell'indirizzo, che si incontra comunemente anche in altre lettere, mostra chiaramente che Filemone è il destinatario vero e proprio. Secondo l'opinione degli studiosi

¹² P. T. O'BRIEN, “Philemon”, *op. cit.*, 265-266.

che seguono la lettura tradizionale, si tratterebbe di una "lettera di raccomandazione in favore di uno schiavo fuggitivo"¹³.

Di diverso avviso, come suggerisce Patzia, sembrano essere altri biblisti, tra cui Knox, Winter e Lampe. Secondo Patzia, infatti, Onesimo non sarebbe necessariamente un *servus fugitivus*, "ma uno schiavo consapevole di certi suoi diritti e tutele, il quale ricorre a Paolo, acciocchè quest'ultimo adoperi i suoi buoni uffici per lui, facendosene garante presso Filemone"¹⁴.

A partire dal IV secolo la *Lettera a Filemone* riscontra un notevole interesse a motivo dell'argomento affrontato, in particolare sia sotto il profilo etico che sociale: quello, cioè, della schiavitù; o meglio la posizione degli schiavi cristiani e il loro rapporto con i padroni. Che Filemone abbia una comunità domestica della quale è responsabile, può spiegare il motivo per cui Paolo lo definisce suo collaboratore. Questi, commenta Wengst, "si è fatto portavoce della fede in Gesù Cristo presso coloro che frequentano la sua famiglia, ai quali ora offre in casa sua lo spazio e i modi per vivere questa fede; mantiene dunque in vita la comunità e la promuove in ogni modo"¹⁵.

Di questa comunità, molto probabilmente, fanno parte i membri della famiglia di Filemone, ma anche componenti di famiglie vicine. Filemone, inoltre, si è distinto per opere di carità nei confronti di altri credenti, anche al di fuori della sua comunità domestica (vv. 5-7)¹⁶. Nella sua opera di propaganda in favore della fede in Gesù Cristo, prosegue Wengst, "Filemone

¹³ S. BRODEUR, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio esegetico-teologico delle lettere paoline*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012, 311; R. P. MARTIN, "Filemone", *op. cit.*, 161.

¹⁴ *Apud* Scott BRODEUR, *Il cuore di Paolo*, *op. cit.*, 311.

¹⁵ K. WENGST, *Lettera a Filemone*, *op. cit.*, 30.

¹⁶ Cf. A. STÖGER, "Filêmon", *op. cit.*, 125.

non può aver esercitato alcuna costrizione, in quanto al tempo della fuga Onesimo, suo schiavo, non fa ancora parte della comunità domestica”¹⁷.

Quanto al luogo di redazione, una parte dei commentatori si pronuncia per la città di Roma¹⁸, dove Paolo, costretto in prigione, avrebbe scritto la lettera. In questo senso, la Lettera a Filemone fa parte degli “Scritti della Prigione”¹⁹. In tal caso la missiva risulterebbe databile approssimativamente tra il 61 e il 63 d.C. Tale ipotesi, rileva Brodeur, avrebbe dalla sua l’allusione all’età anagrafica di Paolo, che si qualifica come *πρεσβύτης* (“vecchio”, “anziano”. v.9), “e il fatto che tale sia anche la posizione della tesi tradizionale”²⁰. Altri vorrebbero proporre la città di Efeso e datare, di conseguenza, al 54-57 circa; oppure Cesarea Marittima tra il 58 e il 60 d.C.²¹.

In definitiva, la data di composizione rimane incerta e oscillante. Pertanto ci associamo all’ipotesi avanzata da Fabris, secondo il quale per quanto riguarda il luogo e il tempo di origine della Lettera a Filemone, si può fare riferimento alla sua affinità con la Lettera ai Filippesi. Infatti, prosegue, “anche nell’intestazione di quella lettera Paolo si associa a Timoteo, che si trova con lui. Egli scrive dal carcere, dove è in catene per il vangelo, ma nutre la speranza di rivedere quanto prima i cristiani di Filippi (Fil 1,26; 2,24); o congedo (Fil 4,23; Fm 25)”²². Se per la Lettera ai

¹⁷ K. WENGST, *Lettera a Filemone*, op. cit., 30.

¹⁸ Cf. J. A. FITZMYER, “The letter to Philemon”, en *The Anchor Bible*, vol. 34C, Doubleday, New York 2000, 9.

¹⁹ S. PÉREZ MILLOS, “Filemón”, op. cit., 776-778.

²⁰ S. BRODEUR, *Il cuore di Paolo*, op. cit., 312.

²¹ Cf. E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, op. cit., 335; H. BURKI, “Filemom”, en W. DE BOOR – Hans BURKI, *Cartas aos Tessalonicenses, Timóteo, Tito e Filemom*, Eperança, Curitiba 2007, 435; P. T. O’BRIEN, “Philemon”, op. cit., 269.

²² R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone: introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 2001, 281.

Filippesi si fa l'ipotesi della sua stesura a Efeso verso la metà degli anni '50, "nello stesso ambiente ed epoca si può collocare anche la composizione della Lettera a Filemone"²³.

1.1. Occasione della Lettera

Il punto di partenza della circostanza che induce Paolo a scrivere la lettera riguarda la "fuga", l'allontanamento (v.15) dello schiavo Onesimo dalla casa di Filemone²⁴. La spiegazione tradizionale sostiene che Onesimo fosse un *servus fugitivus*, uno schiavo fuggito dalla casa del suo padrone, Filemone, dopo avergli, probabilmente, causato qualche danno imprecisato, "un torto", che non viene precisato nella lettera²⁵. Per la paura di subire conseguenze della sua azione è fuggito, giungendo nel luogo in cui Paolo era tenuto prigioniero. Sul modo in cui è arrivato a contatto con Paolo ci sono molte supposizioni, ma non possiamo affrontare tale questione in questa sede.

L'occasione della lettera si colloca nello scenario dei rapporti "familiari"²⁶. Paolo scrive a Filemone e intercede a favore dello schiavo Onesimo²⁷; non parla però dei motivi che ne hanno determinato la fuga. Onesimo cerca rifugio presso l'Apostolo prigioniero²⁸; Paolo si prende cura di lui e lo converte alla fede cristiana. Onesimo, infatti, non aveva abbracciato la fede del padrone, come avevano fatto altri della sua casa, e dunque non apparteneva alla sua comunità domestica e non prendeva parte alle assemblee che vi si svolgevano.

²³ *Ibid.*, 281.

²⁴ Cf. A. STOGER, "Filèmon", *op. cit.*, 121; P. T. O'BRIEN, "Philemon", *op. cit.*, 266.

²⁵ Cf. R. P. MARTIN, *Filemone*, *op. cit.*, 173.

²⁶ S. PÉREZ MILLOS, "Filemón", *op. cit.*, 779.

²⁷ Cf. R. P. MARTIN, *Filemone*, *op. cit.*, 161.

²⁸ Cf. E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, *op. cit.*, 333.

Con la sua fuga, pertanto, Onesimo non si allontana solamente dal suo padrone, ma abbandona anche la città di Colossi. Tuttavia, anche se l'ipotesi tradizionale di *servus fugitivus* non è molto in sintonia con alcuni elementi presenti nella lettera, l'ipotesi della fuga sembra restare la più probabile²⁹.

Come riferisce Fabris, “prima di tutto la situazione di Paolo in carcere non è la più adatta per incontrare uno schiavo fuggitivo”³⁰. Se Onesimo, infatti, fosse detenuto come schiavo fuggitivo, non avrebbe la possibilità di contattare Paolo che, invece, gode di un altro regime di detenzione, né potrebbe quest'ultimo avere il potere di rinviarlo o meno a Filemone.

Secondo la legislazione romana, infatti, lo schiavo appartiene come proprietà al padrone e ogni interferenza al riguardo è considerata una connivenza con l'atto criminale della fuga. Se invece Paolo si riferisce alla legislazione ebraica che prevede il diritto di asilo e di protezione per lo schiavo fuggitivo —“non lo consegnerai al padrone” (Dt 23,16-17)— è ancora più incomprensibile il suo comportamento nei confronti di Onesimo.

Di fronte a queste difficoltà, evidenzia Fabris, l'ipotesi più rispettosa sembra essere quella di uno “«schiavo» della «familia» di Filemone che ha l'occasione di incontrare Paolo in carcere, dove, forse a nome di Filemone, arriva per avere informazioni o provvedere alle sue necessità materiali”³¹.

Il rapporto tra Paolo e Onesimo è più che amichevole. Paolo si rivolge a lui e lo chiama “suo figlio che egli ha generato in catene” (v.10), gli è caro come “il suo proprio cuore”. Vorrebbe

²⁹ Cf. P. T. O'BRIEN, “Philemon”, *op. cit.*, 267.

³⁰ R. FABRIS, *Lettera a Filemone*, *op. cit.*, 277.

³¹ *Ibid.*, 280.

pertanto tenerlo presso di sé al posto di Filemone, nel servizio per il Vangelo (v.13), ma non può, perché lo tratterebbe illegalmente; perciò lo rimanda da Filemone affidandogli una lettera con la quale prega il padrone di riceverlo molto caldamente, come un "fratello amato" (v.16)³², anzi come se si trattasse dell'Apostolo in persona (v.17)³³, visto che d'ora in poi il rapporto non era più tra un padrone e un schiavo, ma tra due cristiani e fratelli nel Signore³⁴.

Il destinatario della Lettera è Filemone, presentato innanzitutto col termine ἀγαπητός (v.1). Paolo usa anche altrove questo vocabolo per qualificare i destinatari (Rom 1,7) o per rivolgersi alla comunità (1 Cor 1,14; 15,28; 2 Cor 7,1; 12,19; Fil 2,12; 4,1). Qui, però, tale designazione ha un rilievo particolare. Già in apertura di lettera, è ricordato a Filemone che egli vive in comunanza di reciproco amore (vv. 5,7,9,16). L'ἀγάπη in cui egli, in qualità di cristiano, "vive e che dimostra operosamente, non dovrebbe essere rifiutata neppure ad uno schiavo che l'Apostolo chiama ἀδελφὸν ἀγαπητόν (v.16)"³⁵.

Filemone è inoltre chiamato "collaboratore dell'Apostolo" (v.1), come tutti gli altri menzionati in questa lettera³⁶; pertanto, come le persone incluse nella lista dei saluti (v. 24), lui pure è, in quanto membro attivo della comunità, partecipe del comune impegno di testimoniare il vangelo con la parola e con l'amore operoso.

³² Cf. J. A. FITZMYER, *The letter to Philemon*, op. cit., 114.

³³ Cf. G. BARBAGLIO, *Ao carissimo Filêmon*, op. cit., 428; E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, op. cit., 334.

³⁴ Cf. J. A. FITZMYER, *The letter to Philemon*, op. cit., 113.

³⁵ E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, op. cit., 341.

³⁶ Cf. R. P. MARTIN, *Filemone*, op. cit., 175.

Con Filemone sono nominati Appia, Archippo e tutta la chiesa domestica, quali destinatari della lettera (v.1-3)³⁷: la decisione che deve essere presa, pertanto, riguarda l'intera comunità, e si incentra intorno alla questione dell'ospitalità. Come nelle lettere del mondo antico ci si riferiva talvolta ai buoni rapporti esistenti tra casa e casa, così qui, osserva Lohse, "si fa appello alla comunità, perché sia testimone di ciò che l'Apostolo deve dire a Filemone"³⁸.

Paolo si astiene, però, dal dare un ordine a Filemone o di presentargli una richiesta precisa, come, per esempio, quella di liberare Onesimo. Lascia invece a Filemone la decisione, ricordandogli solamente il comandamento dell'amore e che in quest'amore egli dovrà agire. È per questo, allora, che Paolo, dopo la conversione di Onesimo, vorrebbe trattenerlo preso di sé, ma non vuole farlo senza il libero consenso di Filemone, al quale lo rinvia con l'invito di accoglierlo nella sua nuova identità e condizione di "fratello" a tutti gli effetti.

1.2. Struttura del testo

Tenendo conto delle caratteristiche lessicali, stilistiche e letterarie del testo, facciamo nostra l'ipotesi suggerita da Lohse riguardo la composizione strutturale della lettera, che ci presenta il seguente schema³⁹, comune alla maggior parte degli studiosi.

1. *Intestazione o prescritto (vv. 1-3)*
2. *Proemio (vv.4-7)*
3. *Parte centrale: richiesta di ospitalità e accoglienza a Filemone per Onesimo (vv. 8-20)*
4. *Poscritto o epilogo (vv. 21-25)*

³⁷ Cf. *ibid.*, 169; E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, op. cit., 331.

³⁸ E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, op. cit., 342.

³⁹ Cf. *ibid.*, 334.

2. Eseggesi vv. 15-17⁴⁰

<p>15 Τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὄραν, ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχης, 16 οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσῳ δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ. 17 εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ.</p>	<p>¹⁵<i>Forse per questo è stato separato da te per breve tempo: affinché tu lo riabbia per sempre; ¹⁶però non più come schiavo, ma molto più che schiavo, come fratello carissimo, in primo luogo per me, ma ancora più per te, sia nella carne sia nel Signore.</i> ¹⁷<i>Se dunque tu mi consideri amico, accogliilo come me stesso.</i></p>
--	--

2.1. Eseggesi v.15

Dopo aver esplicitato il suo progetto, Paolo torna a parlare del punto centrale della sua richiesta, presentando ancora l'identità di Onesimo in base al suo nuovo rapporto con Filemone: "Τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὄραν, ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχης / *Forse proprio per questo è stato separato da te per breve tempo: affinché tu lo riabbia per sempre*" (v.15). L'avverbio *tácha* –forse– che introduce la prima frase, come riferisce Fabris, "è un implicito invito a Filemone a riflettere sul caso di Onesimo. In forma argomentativa –*gár*– Paolo lascia intravedere una nuova prospettiva mediante il coordinamento tra la sentenza d'apertura –*dià tou̐to*, «per questo»– e la proposizione finale: *hína*, «perchè»"⁴¹.

⁴⁰ Il testo greco è tratto da NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVIII, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012, con traduzione propria.

⁴¹ R. FABRIS, *Lettera a Filemone*, op. cit., 306; J. A. FITZMYER, *The letter to Philemon*, op. cit., 112; P. T. O'BRIEN, "Philemon", op. cit., 2965-296.

In questa strategia comunicativa rientra anche l'antitesi evidente tra *pròs hôran* – *per breve* “tempo” – e l'uso avverbiale dell'aggettivo *aiôn* – “per sempre”⁴². Questo passaggio – anche se non viene approfondito – evidenzia uno dei temi portanti della teologia paolina: quello della tensione escatologica tra il “già” e il “non ancora”; tra il *kronós* ed il *kairós*.

La novità del tempo che Paolo sottolinea (“per sempre”) non può che comportare come conseguenza anche un ripensamento dello stesso *kronós*, e quindi la sua relativizzazione rispetto a questo tempo nuovo. È precisamente in questa tensione tra il “già” e il “non ancora” che risiede la novità dell'escatologia di Paolo. Una novità, come rileva Cullmann, che “è dominata da questa tensione, che non si riferisce affatto soltanto all'esistenza del singolo, ma all'intero periodo della storia della salvezza costituito dal tempo intermedio, fondamento e presupposto di ogni esistenza”⁴³.

È nell'ottica di questa tensione che, allora, si può comprendere il verbo *chorízein*, “separare”, che viene utilizzato 13 volte nel N.T., 8 delle quali negli scritti paolini, e viene utilizzato per indicare la separazione degli sposi (1Cor 7; 10; 11; 15). In questo contesto si riferisce anche, osserva Fabris, “all'impossibile separazione dei credenti dall'amore di Dio in Cristo Gesù (Rm 8,35.39)”⁴⁴.

Il primo modo di questo verbo viene utilizzato da Paolo nella *Prima Lettera ai Corinzi*, dove indica la separazione degli sposi. Il secondo si trova nella *Lettera ai Romani*, dove è connesso il sostantivo “amore” (*agàpe*), a indicare l'impossibile

⁴² J. A. FITZMYER, *The Letter to Philemon*, op. cit., 112; P. T. O'BRIEN, “Philemon”, op. cit., 294.

⁴³ O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia*, Il Mulino, Bologna 1966, 47.

⁴⁴ R. FABRIS, *Lettera a Filemone*, op. cit., 306.

separazione dei credenti dall'amore di Dio in Cristo Gesù. In questo nostro caso, osserva Iskrová:

possiamo percepire ambedue le sfumature. La prima, quella che riguarda la separazione degli sposi, si potrebbe ritrovare nella separazione avvenuta tra Onesimo schiavo e Filemone padrone. La seconda, che parla dell'impossibilità di una separazione dall'amore di Dio in Cristo, lascia intravedere un nuovo possibile rapporto dell'amore di Dio in Cristo, rapporto che sarà tra quelli che sono stati separati, Onesimo e Filemone⁴⁵.

Inoltre, prosegue l'Autrice, il verbo ἐχωρίσθη – è stato separato – al passivo,

potrebbe essere percepito come passivo teologico che rivela come la separazione sia avvenuta per azione e volontà di Dio. Quindi parla di un'azione attuata proprio da Dio, anche se non è attribuita direttamente a Dio. Sembra che Paolo abbia usato questa formula verbale guardando il risultato dell'azione di Dio, ossia che cosa è successo con Onesimo dopo la separazione⁴⁶.

Onesimo, infatti, ha acquistato una nuova identità nella relazione con Paolo, una relazione di paternità e figliolanza. Per Paolo, cioè, Onesimo ha acquistato un valore tale che vorrebbe tenerlo presso di sé, anzi sostituirlo a Filemone per il servizio del Vangelo (v.13). La sostituzione di Filemone con Onesimo lascia intravedere, allora, che Onesimo si trova allo stesso livello di Filemone cristiano: non più padrone-schiavo, ma fratello-fratello⁴⁷. Paolo, dunque, con i vv.10-13

⁴⁵ D. ISKROVÁ, *L'amore cristiano nella lettera a Filemone*, EDI, Napoli, 2010 51.

⁴⁶ *Ibid.*, 52. Dello stesso parere è J. A. FITZMYER, *The letter to Philemon*, *op. cit.*, 112.

⁴⁷ Cf. G. BARBAGLIO, *Ao carissimo Filêmon*, *op. cit.*, 428.

“mostra la ricchezza del verbo ἐχωρίσθη –è stato separato– che allude alla trasformazione che si è compiuta in Onesimo con il passaggio da schiavo a cristiano. Il principale agente di questa trasformazione è Dio, e Paolo è soltanto strumento e garante di tale cambiamento”⁴⁸.

Paolo, cioè, è il garante che ha riconosciuto la nuova identità di Onesimo, da “schiavo” a fratello, e si è reso conto di come sia diventato prezioso per sé, e spera che sarà tale anche per Filemone. La sua presenza in questo contesto specifico lascia intravedere, prosegue, “un nuovo possibile rapporto di amore tra quelli che sono separati. Inoltre la forma passiva suggerisce l’idea di un evento in cui non è estranea l’azione o la volontà di Dio”⁴⁹ o “la partecipazione divina” il tutto ciò che è capitato con tutti i due: Filemone e Onesimo⁵⁰, per indicare che era stato Dio ad aggire e non loro due⁵¹ o per dire che “in questo esiste una intezione che é divina”⁵².

Il verbo *apéchein*, “riavere”, fa invece parte del lessico commerciale e amministrativo⁵³, dove indica la quietanza o il saldo di un conto. La forma verbale del congiuntivo presente suggerisce l’idea di una situazione che dura. In questo caso potrebbe proprio riferirsi alla nuova condizione di Onesimo – che, essendo stato generato da Paolo come “suo figlio”, nelle catene– alludendo al suo destino escatologico che consente a Filemone di riaverlo “ἵνα αἰώνιον/per sempre”. Riferendosi alla fuga di Onesimo, Paolo procede con cautela, insinuando

48 D. ISKROVÁ, *L’amore cristiano*, op. cit., 53.

49 R. FABRIS, *Lettera a Filemone*, op. cit., 306.

50 Cf. H. BURKI, “Filemom”, op. cit., 443.

51 Cf. S. PÉREZ MILLOS, “Filemón”, op. cit., 825.

52 P. T. O’BRIEN, “Philemon”, 295.

53 Cf. *ibid.*, 296.

che lo schiavo sia stato, forse, separato per un "πρὸς ὄραν/*breve tempo*" dal padrone, proprio per essere ora riaccolto da lui definitivamente⁵⁴. Con la forma passiva ἐχωρίσθη si vuol propriamente spiegare "come in tutta questa vicenda, a prima vista così incresciosa per Filemone, si possa nascondere un disegno di Dio. Infatti ora lo può riaccolgere per non separarsene mai più. Se la separazione è stata di breve durata, il nuovo rapporto sarà eterno"⁵⁵.

1.1. Egesi v.16

Filemone e Onesimo stanno ora l'uno di fronte all'altro come fratelli in Cristo. Onesimo sarà quindi, per il suo padrone, ben più che uno schiavo: "οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσω δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ./*però non più come schiavo, ma molto più che schiavo, come fratello carissimo, in primo luogo per me, ma ancora più per te, sia nella carne sia sia nel Signore*". Chiamando Onesimo "ἀδελφὸν ἀγαπητόν/*fratello carissimo*"⁵⁶, "fratello amato"⁵⁷, l'Apostolo fa sì che d'ora innanzi sia la fraternità a costituire il rapporto tra lo schiavo e il suo padrone cristiano, come due fratelli in Cristo, che deve essere l'unico e vero Signore⁵⁸. Con ciò si intende parlare della nuova comunione fondata sull'appartenenza a Cristo, anche se però la schiavitù a livello sociale ancora permane. Qui siamo arrivati a ciò che alcuni considerano il "cuore" della lettera a Filemone, una volta que considerata, al tempo di Paolo, come "normale" e, pertanto,

⁵⁴ Cf. A. STOGER, "Filémon", *op. cit.*, 149.

⁵⁵ E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, *op. cit.*, 360. Il verbo ἀπέχειν è un termine tecnico e indica il rilascio di una ricevuta.

⁵⁶ G. BARBAGLIO, *Ao carissimo Filémon*, *op. cit.*, 418.

⁵⁷ A. STOGER, "Filémon", *op. cit.*, 150; S. PÉREZ MILLOS, "Filemón", *op. cit.*, 826; P. T. O'BRIEN, "Philemon", *op. cit.*, 296.

⁵⁸ Cf. P. T. O'BRIEN, "Philemon", *op. cit.*, 297.

anche le fughe degli schiavi erano all'ordine del giorno⁵⁹. Anche se schiavo, d'ora in poi Onesimo può cominciare a vivere come se non lo fosse, ma sempre a casa dal padrone e non lontano da lui: dovrebbero, cioè, vivere d'ora in poi "come fratelli in Cristo"⁶⁰.

Se Onesimo, come schiavo, "è ἐν σαρκί, proprietà del suo padrone, questo ordinamento terreno è ora superato dall'essere uniti ἐν χριστῷ"⁶¹, perché è stata creata una nuova situazione. L'essere uniti a Cristo conferisce una nuova condizione, conferisce l'essenza stessa della libertà. Di fronte a Cristo, infatti, non "vi è più giudeo o greco, schiavo o libero, uomo o donna [...]" (Gal 3,22-29). In tal modo il rapporto tra padrone e schiavo ha subito una trasformazione radicale. Può anche darsi che Filemone conceda ad Onesimo la libertà: Paolo lascia a lui la decisione. Ma Filemone è in ogni circostanza vincolato al comandamento dell'amore, la cui forza rinnovatrice diviene efficace nella comunione fraterna con lo schiavo che ritorna. Adesso ciò che deve regere il rapporto tra l'uno e l'altro è l'amore e non questione giuridiche⁶².

Paolo completa la definizione della nuova identità di Onesimo in rapporto a Filemone, al quale prospetta l'eventualità di "riaverlo" per sempre "*non più come schiavo, ma molto più che schiavo, come fratello carissimo, in primo luogo per me, ma ancora più per te, sia nella carne sia sia nel Signore*" (v.16). La dichiarazione di Paolo fa perno sul binomio antitetico servo/fratello (*doûlos/adelphós*): tale dialettica viene sbilanciata a favore della seconda. L'identità di *doûlos*, osserva Fabris,

⁵⁹ H. BURKI, "Filemón", *op. cit.*, 443.

⁶⁰ S. PÉREZ MILLOS, "Filemón", *op. cit.*, 826.

⁶¹ E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, *op. cit.*, 360.

⁶² Cf. H. BURKI, "Filemom", *op. cit.*, 444.

“viene dapprima negata –*ouchéti*– e poi superata mediante la preposizione *hypér*, usata in senso figurato: «più», «oltre»”.⁶³

Invece la nuova identità di Onesimo, definita dall'appellativo *adelphós*, “è intensificata dall'aggettivo *agapétós*, che nel prescritto è attribuito a Filemone”⁶⁴. In tale maniera, di fronte a Onesimo “fratello”, anche Paolo entra in una nuova rete di relazioni; evento che viene marcato particolarmente dalla congiunzione *kái*: *kái en sarkì/kái en Kyrío* (“*sia nella carne/sia nel Signore*”), visto trattarsi della vera e propria realtà umana di Onesimo, che viene riconosciuto nel suo status humano e nella sua nuova realtà da humano generato da Paolo per Cristo⁶⁵.

Nell'accostamento delle due situazioni antitetiche, la costruzione del discorso di Paolo a favore di Onesimo raggiunge l'apice: “a Filemone Paolo presenta l'opportunità non solo di riavere Onesimo, ma di stabilire con lui una nuova relazione, sia nell'ambito profano o mondano, sia in quello della fede cristiana definita dalla comunione con il Signore”⁶⁶.

La fraternità, quindi, non si basa su relazioni etniche né sulla mera condivisione delle stesse caratteristiche umane, come la razionalità e la virtù, “ma si fonda sull'unità con Cristo e si concretizza in una parità di rapporti modellati dall'esigenza dell'amore”⁶⁷. Sembra infatti che Paolo, rivolgendosi sia a Onesimo che a Filemone con la qualifica di “*ἀδελφός/ fratello*”, voglia suggerire “la possibile relazione di Filemone con Onesimo a livello di fratelli cristiani che appartengono alla stessa famiglia di Cristo”⁶⁸.

⁶³ R. FABRIS, *Lettera a Filemone*, op. cit., 307.

⁶⁴ *Ibid.*, 307.

⁶⁵ Cf. J. A. FITZMYER, *The letter to Philemon*, op. cit., 116.

⁶⁶ R. FABRIS, *Lettera a Filemone*, op. cit., 307.

⁶⁷ D. ISKROVÁ, *L'amore cristiano*, op. cit., 57.

⁶⁸ *Ibid.*, 57.

2.3. Esegesi v. 17

Solo al v.17 Paolo rivolge a Filemone la preghiera di accogliere Onesimo come accoglierebbe l’Apostolo: “εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ. /*Se dunque tu mi consideri amico, **accoglilo come me stesso***”. Da questo si deduce che Paolo era in intimi rapporti d’amicizia con Filemone e che Filemone considera l’Apostolo come “κοινωνός/*amico*”. Da questa amicizia Paolo “denomina Onesimo il su proprio io”⁶⁹.

I κοινωνοί “sono i partners che hanno interessi in comune o che, come soci, partecipano ad una stessa impresa”⁷⁰. Utilizzando il termine “κοινωνός/*partner*”, Paolo non pensa affatto ad un’impresa commerciale, né soltanto ad un rapporto di amicizia, bensì riconduce la loro “κοινωνία/*amicizia*” all’appartenenza, profondamente vincolante, allo stesso Signore, la quale stringe in comune attività fondata su fede ed amore⁷¹. In forza di questo vincolo Paolo formula ora la sua supplica, nella quale non soltanto mette una buona parola per Onesimo, ma addirittura si identifica con lui. La dimostrazione di amore che Filemone riserverà ad Onesimo verrà come se fosse rivolta all’Apostolo.

Paolo, facendo leva sul suo rapporto solidale con Filemone, gli presenta in modo esplicito la sua richiesta per Onesimo: “*Se dunque tu mi consideri amico, **accoglilo come me stesso***”⁷². La richiesta è formulata mediante l’imperativo aoristo del verbo *proslambánein*, che apre la serie di imperativi nei versi seguenti. La peculiarità di tale verbo risiede nel fatto che indica una

⁶⁹ A. STOGER, “Filêmon”, *op. cit.*, 152.

⁷⁰ E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, *op. cit.*, 361.

⁷¹ Cf. H. BURKI, “Filemone”, *op. cit.*, 445; S. PÉREZ MILLOS, “Filemón”, *op. cit.*, 827.

⁷² P. T. O'BRIEN, “Philemon”, *op. cit.*, 299.

“doppia” ospitalità: l’ospitalità dell’altro come conseguenza della piena comunione con Cristo e in Cristo, senza alcuna riserva interiore, che potrebbe nascere, ad esempio, dalla diversità religiosa o culturale. È un verbo, pertanto, che indica la partecipazione dell’uomo alla vita divina, per merito della grazia⁷³.

Il verbo *proslambánein* –quattro ricorrenze in Paolo sul totale di 12 del N.T.– significa “prendere con sé”, “accogliere”, “ricevere”: indica, pertanto, una “dimensione relazionale”. Paolo non dice che cosa comporta l’accoglienza di Onesimo da parte di Filemone, ma formula il suo invito lasciando aperte tutte le possibilità. Ciò che gli sta a cuore “è dare la motivazione e mostrare la valenza spirituale del gesto di accoglienza”⁷⁴.

La richiesta di Paolo è preceduta, inoltre, da una breve frase condizionale costruita con il verbo *échein* che regge un doppio accusativo: il pronome personale “me” e l’aggettivo *koinonón*. Come sottolinea Fabris:

la funzione appositiva di *koinonós* spiega l’assenza dell’articolo determinativo, ma al tempo stesso mette in risalto la sua qualità. Il termine *koinonós* gravita nell’area semantica della “partecipazione” o “comunione” definita dal verbo *koinoneîn* e dal sostantivo *koinonía*. Quest’ultimo è già stato utilizzato nella preghiera del proemio della lettera per tracciare l’identità ideale di Filemone nel contesto della “comunione di fede”⁷⁵.

⁷³ Cf. G. KITTEL – G. FRIEDRICH (orgs.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1970, 47. Il verbo *lambáno*, pertanto, ha tre accezioni. In senso attivo assume il significato di “prendere”, “portare per iniziativa personale nella propria sfera”; in senso passivo quello di “ricevere”, “ottenere”; in senso medio “aderire a qualcosa o a qualcuno”, “afferrare qualcosa o qualcuno”.

⁷⁴ E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, op. cit., 309.

⁷⁵ *Ibid.*, 309.

Il termine *koinonós*, pertanto, esprime la comunione, la partecipazione con qualcuno o qualcosa. Ma ciò che potrebbe indicare una semplice, comune appartenenza dei membri a una comunità, per Paolo rimanda alla comune esperienza dello Spirito, all'esperienza condivisa della proclamazione del Vangelo e delle sofferenze di Cristo (Fil 1,5).

Quindi, osserva Iskrová, “nel contesto cristiano *koinwónós* implica molto più che un legame amichevole: indica unità in Cristo, e comune fedeltà a lui, comunanza nel credere e lavorare per il Vangelo (il partner nella fede)”⁷⁶. È per questo motivo che Paolo insiste nel sottolineare la sua “*koinonia*” con Filemone; ed è subito dopo aver marcato tale relazione che Paolo osa un passaggio ulteriore: l'accoglienza di Onesimo, come se si trattasse di Paolo in persona (*accogli lui come me*).

Ebbene, l'espressione “*προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ/accoglilo come me stesso*”, sembra proprio sottolineare il desiderio che Filemone accolga Onesimo come se venisse Paolo; quindi, Paolo, che invia Onesimo a Filemone, si identifica con lui, come il mandante con colui che è inviato. In qualche modo Onesimo è l'*alter ego* di Paolo.

Pertanto Filemone non può prescindere da questa richiesta, quello che sente è fondamentale: “è un imperativo di Cristo che tende a produrre ciò che esprime. L'imperativo deve essere il risultato dell'indicativo, cioè dell'amore di Dio”⁷⁷. Per accogliere Onesimo, Filemone è chiamato a mettere in azione il suo amore, che viene dalla fede in Cristo, al punto che se Filemone non amasse Onesimo, non amerebbe neanche Paolo.

⁷⁶ D. ISKROVÁ, *L'amore cristiano, op. cit.*, 66.

⁷⁷ *Ibid.*, 69.

3. Verso una teologia dell'ospitalità come cifra per una "nuova evangelizzazione"

Intorno a Onesimo è possibile costruire un originale e profondo circolo ermeneutico, che si incentra sul concetto di "utilità". Di conseguenza si determinerebbe lo scambio giocoso delle seguenti voci: "Onesimo (Utile), il quale un tempo era "ἄ-χρηστος/*inutile*", un servo inservibile, ora invece è divenuto "εὖ-χρηστος/*un bene-utile*", l'utilità in persona"⁷⁸. È da notare che, in base alla pronuncia *itacistica* o *reuchliniana* –verosimilmente invalsa nell'uso parlato del tardo-ellenismo– gli aggettivi ἄχρηστος e εὖχρηστος si pronuncerebbero con un gioco fonico di paronomasia, rendendo palese l'allusione al nome di Cristo.

Onesimo, "un tempo «senza Cristo» (ἄχρηστος), è divenuto qualcuno che ha a che fare con il «bene» e con Cristo (εὖχρηστος)».⁷⁹ In quanto cristiano redento-riconciliato-liberato da Paolo nel nome del Signore, "Onesimo annuncerà a Filemone la buona novella della propria conversione e del proprio rientro a casa, come uomo nuovo, pieno d'amore e di buona volontà, intenzionato a iniziare una vita nuova, una vita diversa: da schiavo fuggitivo a ἄγγελος, messaggero inviato da Paolo"⁸⁰.

Onesimo diviene la lettera "in carne e ossa" che Paolo invia, la quale miracolosamente inaspettata giunge a Filemone carica di benedizioni e di attestazioni di fratellanza e amore. L'imperativo più importante della Lettera è contenuto al v. 17: "προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ/*accogliilo come me stesso*". Filemone

⁷⁸ S. BRODEUR, *Il cuore di Paolo*, op. cit., 332.

⁷⁹ *Ibid.*, 334.

⁸⁰ *Ibid.*, 338.

è invitato ad accogliere il suo schiavo allo stesso modo con cui sarebbe disposto ad accogliere Paolo. Il motivo della richiesta è, dunque, “un’accoglienza calorosa e benevola dello schiavo da parte del suo padrone”,⁸¹ espressa, come abbiamo visto, dal verbo *proslambanein*. Una delle note peculiari della Lettera a Filemone evidenzia come Paolo non conferisce ordini, ma propone caldamente uno stile comportamentale ispirato all’ideale della fraternità e della solidarietà, permettendo così di offrire uno sguardo nuovo su una situazione antica.

La schiavitù, purtroppo non era abolita quando Paolo scrive la Lettera, ma viene letta in maniera diversa: lo schiavo, pur rimanendo nella sua situazione sociale, diviene, per la fede ospitale, un fratello, invitando così anche l’ospitante ad una vera conversione. Il sistema vigente, infatti, invitata a punire gli schiavi che si erano allontanati dalla casa del padrone, la fede cristiana, invece, suggerisce a Filemone di andare oltre tale *status* (padrone/schiavo) e di cogliere il *novum*, che nasce dalla fede e dalla comunione in Gesù. Come evidenzia Manes, “appartenere entrambi alla comunità dei credenti in Cristo colma il divario sociale e li pone in quel clima nuovo che è la fraternità evangelica”⁸².

L’accoglienza che Paolo suggerisce a Filemone, allora, non riguarda solamente una questione sociale, ma ha una forte matrice teologica, divenendo un’autentica via di testimonianza, di evangelizzazione, in quanto “parte dalla compartecipazione della fede e diventa un atto ecclesiale che promuove la persona e la eleva dal suo stato di subalternità”⁸³.

⁸¹ R. MANES, *Nel grembo di Paolo: la chiesa degli affetti nella Lettera a Filemone*, Ancora, Milano 2016, 68.

⁸² *Ibid.*, 69.

⁸³ *Ibid.*, 69.

Paolo, cioè, fiducioso di essere ascoltato, esorta un padrone cristiano di schiavi a sfidare le convenzioni, perdonando e ammettendo di nuovo in casa uno schiavo fuggitivo; "a rifiutare un compenso finanziario quando viene offerto, ricordandosi di quanto sia debitore al Cristo annunciato da Paolo; di essere ancor più generoso, liberando lo schiavo; e a riconoscere in Onesimo un «*fratello carissimo*», riconoscendo così anche la sua conversione cristiana"⁸⁴.

La fraternità allora –specialmente se pensiamo alla fraternità del "primogenito" delle Sacre Scritture– è innanzitutto l'elaborazione dell'arrivo del diverso, dello straniero, del migrante che chiede spazio e cambia la vita di chi è chiamato ad accogliere. Per questo, come afferma Grandi, "la fraternità è in senso radicale la sfida dell'ospitalità verso uno straniero a cui non si può se non essere legati"⁸⁵. La fraternità, infatti, esige che si promuova l'altro nella sua propria mentalità, anche se questa ci si rivela estranea. Viviamo infatti, come afferma Rahner,

in un mondo dinamico, in cui la società non si limita ad esistere, ad essere il luogo sicuro della nostra vita privata e a subire in maniera più o meno irriflessiva i mutamenti della storia. Viviamo in una società che ha fatto oggetto delle sue riflessioni e attività il cambiamento sociale e politico. Se una volta si determinava l'esistenza privata nello stabile sistema di coordinate della società, ora è proprio questo sistema che viene trasformato. Con ciò però si è aggiunto al compito dell'amore al prossimo e della fraternità cristiana un ambito che essa prima

⁸⁴ R. E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2001, 674.

⁸⁵ G. GRANDI, "La fraternità: aspetti etico-antropologici", in R. RAGONESE (org.) *Fraternità ferita e riconciliazione*, Ancora, Milano 2017, 38.

non aveva: l'ambito della politica vera e propria, della responsabilità per le premesse socio-strutturali che consentano una vita degna dell'uomo e cristianamente possibile, in una società a questo il più possibile idonea⁸⁶.

La fraternità allora diviene il luogo della manifestazione della compiuta relazione interpersonale, reciproca e reciprocante –costruttrice cioè di nuove relazioni– impegnando, a partire dall'evento Cristo, l'edificazione del Regno di Dio, di un mondo cioè più giusto. È in questo spazio di relazioni che, in Cristo, “l'altro è me ed io sono l'altro; a condizione che io faccia vivere Cristo in me e scorga e accolga Cristo nell'altro, che così si manifesterà pienamente anche come il libero e gratuito legame tra i due, nello Spirito: «dove sono due o più [...] io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20)”⁸⁷.

L'ospitalità, dunque, non può essere ridotta ad una mera e ordinaria opera di filantropia –seppur necessaria– ma deve mostrarsi in tutto il suo splendore di autentica realtà teologale, radicata nella stessa vita trinitaria per l'edificazione di tutta la comunità. In un modo lacerato da divisioni e discordie, “l'ospitalità accogliente accredita il bene assoluto della reciprocità, presentandosi come profezia che fa sperimentare e sperare in un futuro orientato verso la fraternità”⁸⁸. Pertanto l'ospitalità fondata sull'accoglienza di Cristo, come prolungamento dell'accoglienza della sua parola e dei suoi inviati, “non è più considerata alla stregua di un'opera buona da compiere per assicurarsi la protezione divina o la vita eterna,

⁸⁶ K. RAHNER, *Chi è tuo fratello?: il rischio della vera fraternità*, San Paolo, Milano 2015, 70-71.

⁸⁷ Pi. CODA, “Per una fondazione teologica della categoria politica della fraternità”, in A. M. BAGGIO (org.), *Il principio dimenticato: la fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma, 2007 108.

⁸⁸ G. BELLIA, “L'accoglienza come pre-requisito alla comunione”, in G. BENTOGGIO (org.), *Sulle orme di Paolo: dall'annuncio tra le culture alla comunione tra i popoli*, Urbaniana University Press, Roma 2009, 137.

quanto piuttosto è valutata come una possibilità predisposta da Dio per vivere un rapporto personale con Cristo che si cela dietro le sembianze dell'ultimo, del perdente e dello straniero"⁸⁹.

La fede nell'Incarnazione, lo stupore di fronte al Dio che prende forma umana e abita in mezzo all'umanità, deve necessariamente far scaturire la mistica dell'ospitalità e la spiritualità della fraternità, che, come afferma Papa Francesco, "sa guardare alla grandezza sacra del prossimo, che sa scoprire Dio in ogni essere umano, che sa sopportare le molestie del vivere insieme aggrappandosi all'amore di Dio, che sa aprire il cuore all'amore divino per cercare la felicità degli altri come la cerca il loro Padre buono" (EG 92).

Conclusioni

La costruzione della fraternità, mediante l'uscita da sé in direzione degli altri –specialmente e soprattutto i poveri– costituisce il nucleo dell'autentica umanità, in cui la Chiesa, per essere profetica, incluso nella sua liturgia, come nella Chiesa del Nuovo Testamento⁹⁰, dovrà saper ascoltare e accogliere le domande più profonde, divenendo così "icona" della Trinità; invitata a configurare la sua vita e la sua missione in una vera *pericorese* che permetta di manifestare la comunione ecclesiale come un'autentica immagine della Trinità, mediante la ricchezza della diversità.

Ma la fraternità non viene costruita solamente dall'uomo, dalle sue capacità; è anche e soprattutto un dono di grazia riversato nei nostri cuori dal Figlio con la consegna dello Spirito Santo. L'esperienza della fraternità, come ospitalità e reciprocità

⁸⁹ *Ibid.*, 142.

⁹⁰ Cf. W. GONZAGA, "Ap 19,1-8: profetismo na liturgia", en *Atualidade Teológica*, 22/60 (2018) 566-585.

di ascolto, come segno dell'amore vicendevole e tratto distinto e rivelatore dei veri testimoni di Cristo, "costituisce il punto di approdo del progetto di Dio che rivela e fa gustare, a partire dal tempo degli uomini, quella reciprocità eterna e beata che, nello Spirito, unisce il Padre al Figlio"⁹¹.

L'ospitalità cristiana, così, valica i confini della Legge, per aprirsi allo spazio smisurato delle beatitudini, accogliendo il misterioso sentire divino che orienta il credente verso una convivenza fraterna più autentica ed universale, resa finalmente possibile dal dono della grazia e dalla esemplarità accogliente del Figlio compresa e sperimentata. L'accoglienza che Paolo suggerisce a Filemone, allora, non riguarda solamente una questione sociale, ma ha una forte matrice teologica, divenendo un'autentica via di testimonianza e di evangelizzazione. L'ospitalità, dunque, non può essere ridotta ad una mera e ordinaria opera di filantropia –seppur necessaria– ma deve mostrarsi in tutto il suo splendore di autentica realtà teologale, radicata nella stessa vita trinitaria per l'edificazione di tutta la comunità.

L'ospitalità si presenta in definitiva come un *kairos*, che permette al credente di entrare in piena relazione con Dio; "è il frutto di un amore eterno ed invincibile che nasce e riconduce alla reciprocità della stessa vita trinitaria, ormai annunziata e realizzata dalla magnifica umanità di Cristo operante attraverso i suoi discepoli, come propone il quarto Vangelo: «Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato» (Gv13,20; cf. con Mt 10,40; Lc 10,16)"⁹².

⁹¹ G. BELLIA, "L'accoglienza come pre-requisito alla comunione", *op. cit.*, 146.

⁹² *Ibid.*, 143.

Bibliografia

BARBAGLIO Giuseppe, *Ao caríssimo Filêmon*, Loyola, São Paulo 1991.

BELLIA Giovanni, “L’accoglienza come pre-requisito alla comunione”, en G. BENTOGGIO (org.), *Sulle orme di Paolo: dall’annuncio tra le culture alla comunione tra i popoli*, Urbaniana University Press, Roma 2009, 125-155.

BRODEUR Scott, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio esegetico-teologico delle lettere paoline*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012.

BROWN Raymond E., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2001.

BURKI Hans, “Carta a Filemom”, en DE BOOR Werner – Hans BURKI, *Cartas aos Tessalonicenses, Timóteo, Tito e Filemom*, Eperança, Curitiba 2007.

CODA Piero, “Per una fondazione teologica della categoria politica della fraternità”, en BAGGIO Antonio Maria (org.), *Il principio dimenticato: la fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007, 101-108.

CULLMANN Oscar, *Il mistero della redenzione nella storia*, Il Mulino, Bologna 1966.

FABRIS Rinaldo, *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone: introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 2001.

FITZMYER Joseph A., “The letter to Philemon”, en *The Anchor Bible*, vol. 34C, Doubleday, New York, 2000.

FRANCESCO, *Esortazione Apostolica Evangelii Gaudium*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.

GONZAGA Waldecir, “O *corpus paulinum* no cânon do Novo Testamento”, en *Atualidade Teológica* 54 (2001) 19-41.

GONZAGA Waldecir, “Ap 19,1-8: profetismo na liturgia”, en *Atualidade Teológica* 22/60 (2018) 566-585.

GRANDI Giovanni, “La fraternità: aspetti etico-antropologici”, en R. RAGONESE (org.), *Fraternità ferita e riconciliazione*, Ancora, Milano 2017.

ISKROVÁ Daniela, *L'amore cristiano nella lettera a Filemone*, EDI, Napoli 2010.

KITTEL Gerhard – FRIEDRICH, Gerhard (orgs.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1970.

LOHSE Eduard, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, Paideia, Brescia 1979.

MANES Rosalba, *Nel grembo di Paolo: la chiesa degli affetti nella lettera a Filemone*, Ancora, Milano 2016.

MARTIN Ralph P., *Efesini – Colossesi – Filemone*, Claudiniana, Torino 2014.

NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVIII, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.

O'BRIEN Peter T., “Philemon”, en _____, *Colossians and Philemon*, Word Biblical Commentary, Word Books, Waco 44 (1982) 263-308.

PENNA Romano, *Paolo di Tarso: un cristianesimo possibile*, San Paolo, Milano 1992.

PÉREZ MILLOS Samuel, “Filemón”, en _____, *1 y 2 Timoteo, Tito y Filemón: comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento*, CLIE, Viladecavalls 2016.

RAHNER Karl, *Chi è tuo fratello?: il rischio della vera fraternità*, San Paolo, Milano 2015.

STOGER Alois, *Colossenses – Filémon*, Vozes, Petrópolis 1968.

WENGST Klaus, *Lettera a Filemone*, Paideia, Brescia 2008.