

Studi biblici
fondati da Giuseppe Scarpato

197

Matthew V. Johnson, James A. Noel
Demetrius K. Williams

Onesimo nostro fratello

Religione, etnia e cultura
nella lettera a Filemone

Paideia Editrice

codici CCE : HRCG3; HBTS

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Johnson, Matthew V.
Onesimo nostro fratello / Matthew V. Johnson, James A. Noel,
Demetrius K. Williams

Torino : Paideia, 2019
307 p. ; 21 cm – (Studi biblici ; 197)

ISBN 978-88-394-0935-5

1. Bibbia. Nuovo Testamento. Lettera a Filemone – Interpretazione
2. Bibbia – Temi [:] Schiavitù

227.8606 (ed. 22) – Bibbia. Nuovo Testamento. Lettera a Filemone.
Interpretazione e critica (Esegesi)

Titolo originale dell'opera:

Matthew V. Johnson, James A. Noel,
and Demetrius K. Williams, Editors

Onesimus Our Brother

Reading Religion, Race, and Culture in Philemon

Traduzione italiana di Paolo Lucca

© Augsburg Fortress Press, Minneapolis, Minn. 2012

© Claudiana srl, Torino 2019

ISBN 978.88.394.0935.5

Contributori

Allen Dwight Callahan, vice cappellano ad interim alla Brown University e professore di Nuovo Testamento al Seminário Teológico Batista de Nordeste a Bahia.

Matthew V. Johnson, pastore capo presso la Chiesa del Buon Pastore (battista) di Atlanta, Georgia.

James A. Noel, professore di religione americana, occupa la cattedra di cristianesimo afroamericano intitolata a H. Eugene Farlough presso il San Francisco Theological Seminar di San Anselmo, California.

James W. Perkinson, professore di etica e teologia all'Ecumenical Theological Seminary di Detroit, Michigan.

Mitzi J. Smith, professoressa associata di Nuovo Testamento all'Ashland Theological Seminary di Detroit, Michigan.

Margaret B. Wilkerson, professoressa emerita ed ex direttrice del Dipartimento di Studi Afroamericani e del Dipartimento di Teatro, Danza e Arti performative all'Università della California a Berkeley. È stata direttrice culturale e artistica della Ford Foundation.

Demetrius K. Williams, professore associato di letterature comparate presso l'Università del Wisconsin a Milwaukee.

Introduzione

Paolo oggi

Il titolo di questo volume, *Onesimo nostro fratello*, segna un significativo e rilevante cambiamento di prospettiva in ottica esegetica. Nella lunga storia dell'interpretazione della lettera di Paolo «a Filemone» (così chiamata nonostante l'apostolo la indirizzi anche ad Archippo e ad Appia e alla chiesa domestica di cui questi erano membri), a dominare la scena sono stati in genere o Paolo (nella maggior parte dei casi) oppure Filemone. L'altro personaggio principale, Onesimo, colui per il quale la lettera è stata scritta e del quale essa parla, è invece quasi sempre stato relegato in secondo piano. Lo si nomina, lo si menziona, è l'oggetto della discussione, ma nella sua presenza rarefatta rimane sempre sullo sfondo, senza voce, inerme, nascosto nell'ombra e privo di volontà propria. D'altro canto, perché avrebbe dovuto essere altrimenti? in fin dei conti non era soltanto uno schiavo? e gli schiavi non hanno potere, non prendono l'iniziativa. Per Orlando Patterson gli schiavi erano socialmente morti o sperimentavano la «morte sociale»,¹ e a chi è morto per la società non è consentito far udire la propria voce. Nella lettera a Filemone, nonostante la presenza inquietante, Onesimo non interviene. Gli schiavi, quando anche presenti, non dovrebbero prendere la parola davanti ai membri dell'élite. E poiché sono Paolo e Filemone che stanno parlando, Onesimo deve restare in silenzio.

La critica biblica occidentale, la si definisca un prodotto delle classi dominanti, convenzionale, tradizionale o normativa, ha autorizzato e suffragato il silenzio e la schiavitù di Onesimo. Come e per quale ragione lo ha fatto, anche dopo la

¹ O. Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge, Mass. 1985.

fine della schiavitù? non avrebbe dovuto anche Onesimo essere liberato, emancipato, affrancato? se tuttavia egli fosse liberato, se gli fosse concessa autonomia di parola e di azione, che cosa ne sarebbe di quel modello interpretativo che lo ha mantenuto prigioniero? per quale motivo la libertà di azione e di parola di Onesimo costituisce una minaccia?

Sebbene fra le lettere paoline sia quella che ha ricevuto meno commenti, in prospettiva afroamericana Filemone meriterebbe la stessa attenzione riservata a Romani, Galati e Corinti e dovrebbe essere letta nello stesso quadro concettuale. Ciò consentirebbe di comprendere meglio la posizione di Paolo su contenuti come legge e grazia, fede e opere, giudizio e salvezza, tematiche che nell'esegesi protestante sono purtroppo state concepite come coppie antitetiche.

La lettera a Filemone ha subito una sorte di emarginazione per diverse ragioni, una delle quali è la presunta insignificanza del suo contenuto teologico; esso tratterebbe infatti di un argomento profano, ossia l'esortazione a Filemone a riaccogliere il suo schiavo senza punirlo. Un secondo e più prevedibile motivo è che questa lettera solleva la spinosa e imbarazzante questione dei compromessi e della connivenza tra la chiesa romana e protestante e diverse forme storiche di «non libertà» classificabili come «schiavitù». Crediamo sia superfluo ricordare come negli Stati Uniti l'esegesi di Filemone abbia inevitabilmente risentito dei problemi razziali originati dallo schiavismo. Le interpretazioni prodotte in questa economia politica sono infatti state profondamente condizionate dalla «bianchezza» (intesa come categoria sociopolitica ed epistemologica) di coloro che le formulavano. Anche gli interpreti afroamericani hanno dunque guardato con sospetto a Filemone, poiché l'hanno letto nell'ottica distorta dell'esegesi «bianca» anteriore. Questa lettura mediata ha impedito la nascita di un'interpretazione alternativa in cui Paolo potrebbe apparire impegnato nel tentativo di negoziare l'umanità di Onesimo nel contesto dell'esistenza precaria della chiesa cristiana nell'impero romano.

La critica biblica tradizionale

La critica biblica tradizionale è un prodotto del pensiero e degli ideali illuministi che hanno determinato la nascita della modernità in Occidente. Questa visione del mondo tentava di descrivere il mondo in termini razionali, empirici e oggettivi, dando per scontate l'esistenza di una verità da scoprire e la possibilità di ottenere risposte definitive agli interrogativi posti dalla condizione umana moderna. Sebbene gli storici dibattano ancora del momento preciso in cui ha avuto inizio l'«epoca moderna», perlopiù si conviene che essa sia cominciata grosso modo alla metà del XVIII secolo. Quelli elencati di seguito sono alcuni tra i concetti fondativi dell'illuminismo e del pensiero moderno che fornirono un'impalcatura teoretica alla critica biblica tradizionale:¹

1. esiste un io stabile, coerente e conoscibile. Esso è dotato di consapevolezza, è razionale, autonomo e *universale* e nessuna condizione o differenza fisica altera in modo sostanziale il modo in cui esso opera;

2. questo io conosce se stesso e il mondo attraverso la ragione (o razionalità), posta come funzione intellettuale più alta nonché unica *oggettiva*;

3. la modalità conoscitiva dell'io oggettivo e razionale è la «scienza», capace di fornire *verità universali* sul mondo, a *prescindere dalla condizione individuale del soggetto conoscente*;

4. la conoscenza prodotta dalla scienza corrisponde a «verità» ed è eterna;

5. la conoscenza/verità raggiunta con la scienza (ossia per il tramite dell'io razionale, oggettivo e conoscente) conduce inevitabilmente al progresso e alla perfezione. Tutte le istituzio-

¹ La definizione «moderno», formulata per la prima volta nella sociologia del XIX secolo, fu ideata per distinguere l'epoca presente da quella precedente, che ricevette la designazione di «antica». Un utile compendio di queste idee o premesse è J. Flax, *Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory*, in L.J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, New York 1990, 41.

le pratiche umane possono essere analizzate dalla scienza (dalla ragione, dall'oggettività) e migliorate;

6. la scienza rappresenta il modello di ogni forma socialmente utile di conoscenza. *Essa è neutrale e oggettiva*. Gli scienziati, obiettivi e razionali, devono essere liberi di seguire le leggi della ragione e non devono essere mossi da nessun altro interesse, quali denaro o potere, classe o condizione sociale, genere o nazionalità.

Queste premesse fondamentali della modernità servirono per giustificare e spiegare di fatto tutte le nostre strutture e istituzioni sociali, incluse la democrazia, la legge, la scienza, l'etica, l'estetica e *la critica biblica*.

Dotatasi di questo nuovo modello epistemologico e teoretico, la critica biblica che emerse nel periodo premoderno cercò di liberarsi dalle presunte costrizioni teologiche della chiesa, delle dottrine religiose e dei dogmi, giungendo a considerarsi una disciplina critica nascente comparabile alle «scienze naturali»: una sorta di movimento «di liberazione» dal passato – dalla chiesa, dall'arretratezza, dall'antichità – che aspirava al progresso promosso dalla scienza. Questa nuova concezione di sé maturata dalla critica biblica normativa nel proprio periodo formativo può essere ricapitolata in cinque punti nei quali è possibile individuare i tratti essenziali della critica biblica tradizionale operante nel quadro generale della critica storica e letteraria:¹

1. il paradigma storico-critico accedeva al testo biblico soprattutto come mezzo per ottenere testimonianze storiche dall'epoca e sull'epoca della sua composizione. Il significato del testo era individuabile nel mondo in esso rappresentato, nello scopo dell'autore o in entrambi. *Degni di interesse erano soltanto i lettori originali del testo*, nonché i contenuti e gli intenti *teologici* originari. Il testo non era considerato una creazione artistica, retorica e ideologica in sé;

¹ Per una presentazione più esauriente di questi punti v. F.F. Segovia, *Decolonizing Biblical Studies. A View from the Margins*, Maryknoll 2000, 12-15.

2. il significato dei testi era ritenuto *univoco* e *oggettivo* e poteva essere recuperato soltanto attraverso l'applicazione rigorosa della metodologia appropriata, di natura scientifica. Poiché i testi in esame sono anche storici, pure il loro percorso storico era di natura universale e oggettiva e poteva essere ricostruito scientificamente;

3. in virtù del fondamento scientifico e del metodo utilizzato, questa disciplina esigeva un tipo di lettore molto particolare, inteso come *critico universale e informato*. Questo critico assumeva una posizione *neutrale e imparziale* nei confronti del testo grazie all'applicazione scrupolosa degli strumenti metodologici appropriati per la disciplina, non aggiungendo di conseguenza nulla al testo nel corso del processo interpretativo. Questo paradigma richiedeva dunque un lettore privato della sua umanità!

4. questo modello si distingueva per l'orientamento profondamente teologico. Il contenuto e l'insegnamento religioso dei testi – la teologia biblica, le posizioni teologiche dei gruppi in essi rappresentati, le loro controversie dottrinali, ecc. – costituivano l'interesse prevalente. Il significato del testo, una volta scoperto, era valido *per ogni epoca e per ogni cultura*;

5. il paradigma storico-critico presupponeva ed esigeva infine un *modello pedagogico* molto preciso e *universale*: tutti i lettori, a prescindere dalle convinzioni teologiche o dai vincoli socioculturali, avrebbero potuto divenire *critici informati e universali*.

Questo modello divenne egemonico e influenzò i curricula dei corsi di scienze delle religioni e delle scuole teologiche. Agli studiosi dei testi che si formavano in questo modello interpretativo era insegnato a non mettere in discussione i presupposti della disciplina e a non riflettere su di essi. Il paradigma della critica biblica tradizionale avrebbe regnato incontrastato fino ai primi anni settanta del xx secolo, quando, insieme ad altri fattori, la nascita di nuove teorie letterarie avrebbe spianato la strada ad altri indirizzi esegetici, provenienti soprattutto dai margini.

*Il riorientamento delle prospettive esegetiche:
l'interpretazione «dai margini»*

Tra gli anni settanta e ottanta del secolo scorso numerosi movimenti sorti in differenti contesti sfidarono il modello tradizionale adottato negli studi biblici. Molti biblisti iniziarono via via sempre più a interessarsi alle ideologie all'opera nella critica biblica e alle agende politiche in essa rappresentate.¹ L'impulso partì principalmente, anche se non esclusivamente, da studiosi appartenenti a minoranze della cultura occidentale o a contesti geografici non ritenuti parte del modello culturale dominante: Asia, Africa e America latina. La comparsa in questi paesi di movimenti di emancipazione sociale e di voci provenienti da gruppi emarginati, che gettò le basi per prese di posizione esplicite in ambito sociopolitico e per una riflessione critica contestuale, rese possibile per diversi gruppi udire la Bibbia esprimersi «nella loro lingua» (cf. *Atti 2*). Nacquero così indirizzi interpretativi culturalmente marcati e contestualizzati, volti a liberare lo studio della Scrittura da limiti esegetici e da interessi eurocentrici. Oggi queste nuove prospettive culturali contestuali e letterarie interpretative sono state assimilate negli studi biblici, fornendo nuove strategie esegetiche, molte delle quali hanno tratto beneficio dallo sviluppo del pensiero postmoderno, in cui hanno trovato un modello teoretico autocritico.

Il pensiero postmoderno ha messo in discussione il principio stesso della modernità, la quale è fondata sostanzialmente sull'ordine: sulla razionalità e sulla razionalizzazione, sulla idea di poter creare ordine dal caos. Il presupposto modernista è che la razionalità conduce alla creazione dell'ordine e che il buon funzionamento di una società dipenda da quanto essa

¹ R.S. Sugirtharajah (ed.), *Voices from the Margins. Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll 1991; Id., *The Postcolonial Bible*, Sheffield 1998; W.H. Myers, *The Hermeneutical Dilemma of the African American Biblical Student*, in C.H. Felder (ed.), *Stony the Road We Trod. African American Biblical Interpretation*, Minneapolis 1991.

sia ordinata. Le società moderne sono pertanto in uno stato di costante all'erta contro qualsiasi elemento che possa essere considerato «disordine» e sia in grado di sovvertire l'ordine. Di conseguenza esse alimentano stabilmente l'opposizione binaria di «ordine» e «disordine». Nella cultura occidentale questo disordine diventa «l'altro», definito in rapporto ad altre opposizioni binarie. Tutto ciò che è non bianco, non maschio, non eterosessuale, non puro, non razionale rientra nella categoria del «disordine» e dev'essere eliminato dalla società ordinata, razionale e pura. Le società moderne creano categorie come «ordine» e «disordine» nel tentativo di conquistare la stabilità. Stabilità e ordine sono mantenuti mediante «grandi narrazioni» o «metanarrazioni», ossia le narrazioni che una cultura fabbrica per illustrare le sue pratiche e le sue convinzioni. Qualsiasi sistema di credenze e qualsiasi ideologia possiede le proprie grandi narrazioni, strutturate come una sorta di metaideologia, ossia un'ideologia che spiega un'altra ideologia, una storia che viene raccontata per illustrare i sistemi di credenze esistenti. Ogni aspetto delle società moderne, inclusa la scienza come forma principale di conoscenza, dipende da queste grandi narrazioni.

Il pensiero postmoderno è invece critico nei riguardi delle metanarrazioni, avendo raggiunto la consapevolezza che esse servono a mascherare le contraddizioni e le instabilità intrinseche di ogni organizzazione o prassi sociale. Qualsiasi tentativo di creare «ordine» richiede sempre la creazione di una uguale quantità di «disordine». Una «grande narrazione» maschera tuttavia l'artificiosità di queste categorie spiegando che il «disordine» è *davvero* caotico e negativo e che l'«ordine», al contrario, è *davvero* razionale e positivo. Rifiutando le grandi narrazioni il modello postmoderno lascia spazio a «mininarrazioni», storie che spiegano prassi circoscritte, eventi locali invece che concetti di vasta portata, universali o globali. Le «mininarrazioni» postmoderne sono sempre contestuali, provvisorie, contingenti e temporanee, senza pretesa alcuna di essere universali o di rappresentare la ragione, la stabilità o la

verità ultime. Questi paradigmi alternativi considerano ogni azione (o conflitto sociale) di necessità locale, limitata e parziale, anche se non per questo meno reale. Il pensiero postmoderno (insieme ad altri fattori) ha pertanto fornito una base teorica che ha consentito ad «altri» gruppi emarginati non soltanto di esprimersi in lingue diverse ma anche di udire testi scritturistici e di altro tipo «parlare nella loro stessa lingua».

Molte di queste nuove soluzioni esegetiche sono rintracciabili nelle strategie interpretative della critica (biblica) postcoloniale, negli studi culturali, nella critica biblica femminista e nell'ermeneutica biblica afroamericana. Pur non costituendo un metodo vero e proprio, esse cercano di porre determinate domande sui rapporti fra retorica e potere, partendo dai loro differenti contesti. In questo senso possono essere considerate parte di un metodo interpretativo dei testi ideologicamente connotato e condiviso da molte altre letture «marginali» della Bibbia.

Questa breve rassegna di alcuni nuovi orientamenti della critica biblica potrebbe essere ricapitolata nei punti seguenti:

1. tendenza ad adottare (dichiarendola o meno) una prospettiva teorica postmoderna, contestando le pretese di oggettività sostenute dalla critica biblica tradizionale e la possibilità di produrre una «conoscenza scientifica» applicabile a ogni epoca e a ogni individuo;
2. analisi ideologica dei testi;
3. rifiuto di utilizzare o di proporre una metodologia di valore generale per l'analisi testuale e per la produzione di «letture»;
4. le «letture» prodotte mettono l'accento sull'esperienza di singoli gruppi;
5. tendenza a convenire che:
 - a) le formulazioni universalistiche mascherano l'etnocentrismo occidentale ed europeo e la sua cultura;
 - b) gli studi biblici tradizionali sono stati condotti prevalentemente da individui bianchi, di sesso maschile e appartenenti al clero;

c) gli studi biblici tradizionali hanno inoltre soffocato altre voci (in particolare quelle delle donne, dei neri e di altre popolazioni oppresse);

d) gli studi biblici tradizionali sono stati collusi con l'imperialismo e il colonialismo – indirizzi politici che hanno contemplato numerose forme di oppressione: razzismo, sessismo, classismo, eterosessismo, ecc. –, mettendosi al loro servizio.

Origini del volume

Da queste premesse potrebbe sembrare che con questo volume si sia inteso proporre un esercizio di interpretazione postmoderna o postcoloniale. Per quanto ciò possa anche essere vero, non è necessario fare appello a categorie del genere per legittimare la nostra strategia interpretativa, poiché l'idea alla base di questo libro ha origini ben più umili. Quando un mercoledì sera, nel corso di un incontro di studi biblici, James A. Noel, uno dei curatori, trattava il testo di Filemone con alcuni membri della sua comunità, uno dei presenti gli chiese: «Pastore, che cosa pensa sarebbe successo se uno schiavo fuggitivo in America avesse consegnato questa lettera al suo padrone?». È stata questa domanda a gettare il seme di questo libro. Quel fedele, che non conosceva nulla di ermeneutica postmoderna, si era limitato a porre un interrogativo che, in un contesto afroamericano, sembrava ovvio.

Una lettura di questo tipo vale nondimeno anche per contesti differenti da quello afroamericano. Nel giugno del 2009 James Noel ebbe l'occasione di presentare i contributi raccolti in questo volume in un ritiro spirituale per ministri del culto in Corea del Sud. Tornato negli Stati Uniti, ricevette un'email dal reverendo Sungho Cho della chiesa presbiteriana di Hanshin, l'istituzione che aveva promosso il ritiro. Cho, preside del World Mission Theological Seminary for Foreign Laborers, ripensando ai diversi interventi, scrisse a Noel:

Concordo con Lei che l'emancipazione sia una delle tematiche capitali della Bibbia e che dunque dobbiamo imparare a leggere

il libro mettendoci nella posizione dei poveri, degli schiavi, degli esclusi. In Corea, la teologia *minjung* cerca di riformulare il cristianesimo partendo appunto dalla prospettiva dei poveri, dei *minjung*, quelli che saranno i protagonisti nel regno dei cieli. Purtroppo la schiavitù continua a esistere ancor oggi. In tutto il mondo Onesimo vive ancora con noi. E anche Filemone è ancora con noi. La maggior parte degli individui del Terzo Mondo è oppressa da nemici comuni dell'umanità come il capitalismo e il neoliberismo, entrambi fondati sullo sfruttamento, con i ricchi che diventano sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri. Il potere demoniaco che minaccia la pace e reca disordine nel cosmo dovrebbe essere sconfitto mostrando solidarietà a Onesimo (*minjung*).

La ringrazio per il Suo entusiasmo e la Sua amicizia.

Una risposta di questo tenore alla nostra lettura afroamericana della lettera di Paolo a Filemone ci incoraggia profondamente perché conferma la nostra intuizione che questo tipo d'interpretazione possa avere un impatto anche in altre comunità, ben oltre il nostro contesto specifico. L'universale può operare attraverso il particolare e non necessariamente come episteme egemonica imposta dall'alto su gruppi non dominanti. La modernità non ha eliminato l'oppressione dalla esperienza umana.

Possiamo pertanto affermare che la nostra lettura è post-moderna nella misura in cui il pensiero postmoderno critica le grandi narrazioni e rivela come esse servano a mascherare le contraddizioni e gli elementi di instabilità propri di ogni organizzazione o prassi sociale. Questo tipo di critica è tuttavia sempre stato presente nell'ermeneutica biblica afroamericana e non ha dovuto aspettare la comparsa delle teorie postmoderne e postcoloniali. L'esegesi afroamericana – nelle autobiografie di schiavi, negli spirituals, nei sermoni di epoca precedente alla guerra di secessione, ecc. – ha anticipato le strategie ermeneutiche postmoderne, muovendosi al di sotto della superficie della modernità. Mentre insieme al progetto illuminista europeo nasceva anche la critica storica moderna, gli afroamericani si dedicavano a una forma di esegesi che operava come «critica della critica illuminista». Questo volume, che consideriamo

una prosecuzione di questa tradizione e di questo paradigma critico, concorda con le strategie interpretative postmoderne, la critica biblica postcoloniale, gli studi culturali e la critica biblica femminista nel ritenere che:

1. gli studi biblici tradizionali sono stati prevalentemente condotti da individui bianchi e di sesso maschile e
2. hanno soffocato altre voci (in particolare quelle delle donne, dei neri e di altri individui oppressi);
3. la Bibbia è stata collusa con l'imperialismo e il colonialismo – indirizzi politici che hanno contemplato numerose forme di oppressione: razzismo, sessismo, classismo, eterosessismo, ecc. –, mettendosi al loro servizio.

È per queste ragioni che gli autori di *Onesimo nostro fratello* credono che una nuova interpretazione e lettura di Filemone siano del tutto giustificate e invero ormai da tempo necessarie. Vogliamo ascoltare quanto Onesimo ha da dirci e affrontare il testo partendo dalla sua posizione di emarginazione per scoprire che le prospettive ermeneutiche più recenti possono dotarlo di voce e di volontà proprie. Perché ciò possa accadere, queste nuove strategie esegetiche e interpretative non devono tuttavia rimanere confinate nello spazio ormai logoro ed esausto che ha relegato Onesimo al silenzio e alla schiavitù. Per liberare Onesimo, l'epistola di Paolo a Filemone dev'essere letta in modo nuovo o riletta sulla base di presupposti e di un'ottica affatto diversi.

Panoramica dell'opera

Nel primo capitolo Demetrius K. Williams, ripercorrendo la storia dell'interpretazione di Filemone, mostra come essa sia molto più complessa di quanto normalmente si ritenga. Williams affronta l'argomento del suo studio con un'impostazione ideologica, osservando come ciascun periodo storico impegnato in una determinata «lettura» reagisca alle circostanze storiche, contestuali e politiche proprie. Queste «letture» tradiscono quindi interessi sociopolitici e zavorre socio-

culturali dei lettori. Williams propone anche la propria lettura, che si situa nel *presunto* punto di vista di Onesimo, un individuo ridotto in schiavitù e discriminato, e opta per un'interpretazione emancipatrice di Filemone.

Nel secondo capitolo Mitzi Smith presenta i tratti caratteristici della schiavitù del periodo neotestamentario per mostrare le analogie e le differenze tra questa forma di privazione della libertà e la schiavitù razziale sperimentata dagli afroamericani agli inizi dell'epoca moderna.

Nel terzo capitolo James A. Noel mostra come la vicenda di Nat Turner rappresenti il corrispettivo storico del fenomeno psicoanalitico al quale Freud nel *Disagio della civiltà* dà il nome di «ritorno del rimosso». Nel caso di Nat Turner si assisterebbe tuttavia al ritorno dell'*oppresso*. Il titolo di questo capitolo si rifà alla relazione tra oppressione sociale e repressione psicologica individuata da Herbert Marcuse in *Eros e civiltà*. Anche Carl Jung ha dimostrato che gli oppressi, sebbene resi «invisibili» nella società dominante (come nell'*Uomo invisibile* di Ralph Ellison), occupano il posto del rimosso nella coscienza degli oppressori. Per Hegel ciò significa che la scissione di soggetto e oggetto nella psiche occidentale potrebbe essere definitivamente risolta superando la «dialettica servopadrone» mediante un mutuo «riconoscimento» delle parti. Noel prende in esame la vicenda di Nat Turner per interpretare la lettera paolina alla luce dei concetti di «rimozione» e «riconoscimento».

Nel quarto capitolo Matthew V. Johnson mira a far udire la voce di Onesimo nell'epistola di Paolo, rovesciando l'idea di «corpo come testo» formulata da Paul Ricoeur e trattando invece «il testo di Filemone come corpo». A detta di Johnson questo corpo parla attraverso i sintomi dell'isteria, la cui origine egli individua nella contraddizione insita nella richiesta di Paolo di un rapporto positivo tra Onesimo e Filemone, che per potersi realizzare presuppone tuttavia la liberazione del primo. Johnson mostra inoltre come la richiesta di Paolo tradisca un *telos* (uno «scopo») più profondo della fede cristiana

– la liberazione degli oppressi e la loro inclusione nella comunità fondata sulla carità –, che funge da finalità escatologica nel pensiero paolino. Diagnosticando l'isteria del testo, Johnson riesce così a far sentire la voce di Onesimo in quei «gemiti e sospiri troppo profondi per essere espressi a parole» di cui Paolo parla nella lettera ai Romani, rimandando al contempo a quei «tremori» di cui sovente parlano i *Negro spirituals*.

Nel quinto capitolo Margaret Wilkerson sostiene che «non è difficile immaginare che cosa pensasse Onesimo al momento del suo ritorno». Sebbene questa affermazione sia probabilmente vera per un lettore afroamericano o appartenente a qualche altro gruppo oppresso, difficilmente potrebbe applicarsi a un pubblico di bianchi, ai quali non è mai passato per la mente di chiedersi che cosa Onesimo pensasse o provasse. I personaggi che agiscono nel testo e con i quali i lettori bianchi sono più portati a immedesimarsi sono infatti Paolo e Filemone. Wilkerson si chiede inoltre se Paolo si aspettasse che Filemone cancellasse effettivamente ogni traccia del passato scusandosi con Onesimo per averlo ridotto in schiavitù. È un altro modo per sollevare la stessa domanda posta da Johnson nei riguardi della voce di Onesimo: se questi non può esprimere la collera e la sofferenza sperimentate in passato, allora la sua voce viene soffocata anche nel presente. Wilkerson si pone la domanda per affrontare la spinosa questione di che cosa sia necessario per conseguire una riconciliazione razziale autentica in America. Wilkerson esamina inoltre la lettera a Filemone muovendo da una prospettiva di genere, trattando nel suo articolo anche la relazione triangolare fra uomini bianchi, donne nere e donne bianche. Nel suo saggio Wilkerson rilegge in modo creativo tre pièces moderne e due documentari, notando come negli Stati Uniti lettere, autobiografie e canzoni fossero il modo in cui gli schiavi «ritornavano» dai padroni. Essi non potevano infatti tornare in carne e ossa: la *koinonia* non era possibile. Uno dei documentari presi in esame racconta di una cittadina che negli anni successivi alla ricostruzione avrebbe espulso tutti i residenti afroamericani con

minacce e linciaggi. Quando ritorna per documentare questa storia, il regista afroamericano i cui antenati erano tra coloro che erano stati cacciati incontra un clima di collera, riserbo e silenzio. Collegando abilmente questa storia con quanto accade in Filemone, Wilkerson dimostra l'interesse di questa lettera per le realtà razziali statunitensi del nostro tempo.

Nel sesto capitolo James W. Perkinson mostra come l'argomento principale di Filemone sia quello dello «schiavo biblico», espressione da intendersi non in rapporto all'accoglienza del vangelo da parte di chi era schiavo ma all'accettazione della schiavitù da parte di coloro che hanno interpretato questa lettera «incatenandosi» a un'esegesi o più precisamente alla Bibbia come testo di oppressione. Gli schiavi neri prendevano in mano i loro corpi – vale a dire la loro esperienza storico-sociale e spirituale – per giudicare il testo; i loro padroni prendevano in mano il testo per distorcere quanto i loro stessi corpi «dicevano» manifestando il desiderio provato nei riguardi dei loro schiavi. Perkinson si situa nel solco dell'analisi di Filemone di Allen D. Callahan, il quale si oppone alle interpretazioni che nel corso degli ultimi millecinquecento anni hanno dipinto Onesimo come fuggiasco, insistendo sul ruolo avuto da Paolo nel convincere il padrone a riaccogliere lo schiavo. A giudizio di Callahan, Onesimo e Filemone erano fratelli. Secondo Perkinson merita particolare attenzione anche l'autobiografia di Charles Colcock Jones, ministro presbiteriano che utilizzò il testo di Filemone per predicare agli schiavi di una piantagione. Mentre ascoltavano la sua omelia, gli schiavi presero e se ne andarono. Per Perkinson i corpi di questi schiavi uscirono dal testo del sermone, rendendo la loro stessa carne in movimento il controtesto di una rivelazione persistente. Abbandonando la funzione durante l'omelia su Filemone, i membri della comunità di Jones entrarono direttamente in un testo di rivolta. Lasciando fisicamente il sermone, si riappropriarono della loro nerezza, diventando subliminalmente anomali e pericolosi per il missionario bianco e i suoi amici padroni, allontanandosi inoltre dalla domesticità

del testo, connotato in un'ottica di genere. Gli schiavi della comunità di Jones forniscono un esempio di libertà autentico. Essi confidarono nel desiderio di libertà insito nei loro stessi corpi come giudice ultimo della Scrittura, anche se di fatto si trovavano ancora «in catene». Il dominio dei bianchi sul corpo dei neri era fondato sulla supremazia della Scrittura sull'identità bianca.

Nel settimo capitolo Allen D. Callahan prende in esame il giudizio corrente sull'eredità letteraria di Paolo formulato dall'esegesi afroamericana contemporanea, secondo la quale quella dell'apostolo è una testimonianza biblica fondamentale contraria all'emancipazione. Per Callahan questa immagine distorta di Paolo risente dell'influenza dei sostenitori della schiavitù del periodo precedente alla guerra di secessione. L'uso di Paolo a sostegno della causa schiavista, e soprattutto della lettera a Filemone, nella quale si affermava il «mandato paolino» (riconsegnare ai padroni gli schiavi fuggitivi), nella migliore delle ipotesi rendeva l'apostolo un testimone e una fonte di libertà «ambigui». Osservando più da vicino la cultura religiosa afroamericana, si scopre nondimeno l'esistenza di una ricca e onorata tradizione che ci consegna di Paolo un'immagine alternativa, riappropriandosi della sua figura e considerandolo un valido alleato nella lotta degli afroamericani per l'emancipazione. Certo è che, per poterlo arruolare nella causa per la libertà, questa tradizione ha dovuto leggere Paolo contro l'evidenza della sua corrispondenza canonica, dando spazio a quanto della sua vita e delle sue opere è riportato negli Atti degli Apostoli.

Capitolo 1

«Non più come schiavo»

Storia dell'interpretazione della lettera di Paolo a Filemone

(*Demetrius K. Williams*)

Trascurabile, insignificante, banale, non spirituale: queste sono alcune delle qualifiche che la chiesa antica ha riservato alla lettera di Paolo a Filemone agli inizi della storia dell'interpretazione di questo scritto.¹ A dire di Lightfoot, Filemone non avrebbe suscitato grande attenzione da parte della chiesa antica poiché si occupa di questioni inerenti alla vita di questo mondo e «il vangelo non s'interessa di inezie».² Questa breve epistola non affrontava dunque una tematica importante per la chiesa di quel periodo come invece accadeva per altre lettere di Paolo di profondo significato teologico (deuteropaoline escluse) – Romani e Galati –, o che si distinguevano per la grande *vis polemica* e per pregnanza etica, ad esempio la corrispondenza con i Corinti, 1 Tessalonicesi e Filippesi. Filemone, almeno nell'opinione della chiesa antica, affronta una questione che nella migliore delle ipotesi viene avvertita come qualcosa di ordinario: la schiavitù. Questa istituzione, come osservano gli storici dell'antichità classica, era una realtà comune in tutto l'impero romano. Un argomento simile non esigeva né richiedeva dunque l'attenzione dei primi esegeti. Il nome e l'autorità del grande apostolo Paolo furono probabilmente l'unica ragione per cui questo breve testo entrò a far parte del canone cristiano,³ comportando soltanto in seguito

¹ Crisostomo, *In Philemonem*, PG 62, 701-720; H.B. Swete (ed.): *Theodori episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli commentarii* II, versione latina con frammenti greci, Cambridge 1882, 258-285; Gerolamo, *In Philemonem* I, PL 26, 635-656.

² J.B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, London 1892, 316.

³ A detta di George Johnston, «la chiesa incluse Filemone nel canone molto semplicemente perché questa lettera era ritenuta autenticamente

la necessità di produrre un'esegesi e un commento che ne giustificassero e spiegassero la presenza, l'utilità per la dottrina e la prassi e l'importanza e il significato per la chiesa.

*Panoramica generale e questioni di metodo:
un'ottica/opzione ideologica*

Per molti secoli, in particolare negli ultimi trecent'anni, il testo di Filemone ha ispirato esimi esegeti provenienti dal mondo ecclesiastico e accademico a commenti tanto audaci quanto *superflui*. Una ragione è da ricercarsi probabilmente nell'estrema brevità della lettera (a confronto con altre epistole paoline);¹ un'altra consiste nell'evoluzione di quella che è divenuta nota come «esegesi tradizionale» o «normativa» di Filemone, sulla quale maggiori informazioni saranno fornite di seguito. Secondo questa «lettura normativa», Paolo starebbe perorando la causa di uno schiavo scappato (fuggitivo) che egli starebbe per rimandare al padrone pentito e «convertito», senza tuttavia che questa trasformazione modifichi in alcun modo la sua condizione o status di schiavo. Questa stringata

apostolica» (*Ephesians, Philippians, Colossians, and Philemon*, London 1967, 74); anche Carolyn Osiek afferma che probabilmente Filemone entrò a far parte del canone perché «considerata di valore eterno in quanto scritta da Paolo stesso, forse per l'argomento trattato o forse perché la dedica non è diretta soltanto a Filemone ma a tutta la chiesa che si radunava nella casa che questi condivideva con Appia e Archippo (v. 1)» (*Philippians, Philemon* [ANTC], Nashville 2000, 125). Todd D. Still esamina il contenuto teologico di Filemone, occupandosi inoltre di come questo testo venne infine incluso nel *corpus* paolino esistente e di quale fu il suo contributo a questo stesso *corpus* (*Philemon among the Letters of Paul. Theological and Canonical Considerations: Restoration Quarterly* 47/3 [2005] 133-142). Secondo I.H. Marshall, «la ragione principale per la presenza di questa lettera nel canone è che in essa, molto più che in qualsiasi altro testo del Nuovo Testamento, l'applicazione del vangelo alla schiavitù in quanto tale viene discussa per dimostrare la necessità di abbandonare completamente questa istituzione sostituendola con qualcos'altro. Solo per questo motivo Filemone ha diritto a far parte del canone» (K.P. Donfried - I.H. Marshall, *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, Cambridge 1993, 191).

¹ In greco il testo della lettera conta poco più di trecento parole.