

RIVISTA DI CULTURA CATTOLICA
E DI SCIENZE RELIGIOSE
DELL'ISSR "SAN FRANCESCO DI SALES"

ANNO XII - N. 2
OTTOBRE 2019

Dei et
Hominum

NUOVA SERIE



DEI ET HOMINUM

*Rivista semestrale di cultura cattolica promossa
dall'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano,
dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose
"San Francesco di Sales" di Cosenza*

Direttore responsabile

Dott. Vincenzo Antonio Tucci

(Iscritto nell'Elenco Speciale dell'Albo dei Giornalisti della Calabria - 16.11.2018)

Redazione

Parola di Vita

Segreteria di redazione

Tel. 0984.837026

Comitato scientifico

prof. Viviana Burza, docente Unical

prof. Artur Katolo, Ateneum Università Danziaca

*Gli articoli sono sottoposti a doppia lettura anonima e vincolati al
suo esito positivo.*

Direzione - Redazione - Amministrazione

Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Francesco di Sales"

c/o Seminario Arcivescovile Cosentino

Via Rossini - 87036 Rende (CS)

Tel. e Fax. 0984.837026 - E-mail: info@issr-cs.it

Edizione-proprietà

Diocesi Cosenza-Bisignano

ISSR "San Francesco di Sales"

Autorizzazione del Tribunale di Cosenza n. 2/2018 del 09.03.18.

Numero di ruolo 589/18 V.G.

ISSN 2038-5145

DEI ET HOMINUM

Condizioni a sostegno della Collana: Sostenitore Ordinario 15 €

Sostenitore Benemerito 30 €



Questo periodico è associato
all'Unione Stampa Periodica Italiana

RIVISTA DI CULTURA CATTOLICA
E DI SCIENZE RELIGIOSE
DELL'ISSR "SAN FRANCESCO DI SALES"

Dei *et* Hominum

ANNO XII - N. 2 - OTTOBRE 2019

NUOVA SERIE



Le opinioni liberamente espresse dagli autori degli articoli, note e recensioni qui pubblicati, non rispecchiano necessariamente gli orientamenti dottrinali della Rivista né dell'ISSR "San Francesco di Sales" e vanno quindi considerate di esclusiva responsabilità di ciascun autore.

Gli autori sono responsabili, inoltre, dell'originalità dei lavori inviati, delle teorie, del materiale iconografico e dell'esattezza dei dati citati.

Tutti i manoscritti inviati alla redazione devono essere adeguati dagli autori alle Norme Redazionali della rivista e sono esaminati dal Comitato di Redazione che ne decide la pubblicazione.

LA CROIX DANS L'ŒUVRE MATTHEENNE¹

di Michel Sewodo

Keywords

Croix; livré; insultes; être crucifié; souffrance; persécution; Père; Judas; disciples.

Cross; delivered; insults; to be crucified; pain; persecution; Father; Judas; disciples.

Abstract

Dans son évangile, Matthieu emploie le terme croix pour désigner l'instrument sur lequel Jésus est mort. Mais il utilise aussi de nombreuses connotations pour exprimer la même réalité. Ces connotations sont, d'une part, des images qui se réfèrent directement à la croix, par exemple « boire la coupe », « être livré » ou bien des images qui suggèrent l'image de la croix par exemple « insultes, persécutions ... ». Leur regroupement permet de retrouver les dimensions théologiques que l'évangéliste fait retrouver, peut-être involontairement, aux lecteurs dans son œuvre.

Abstract

In his gospel, Matthew uses the term cross to refer the object on which Jesus died. But he also uses other connotations to exprim the same reality. These connotations are, on the one hand, images that refer directly to the cross, for example “drink the cup”, “to be delivered” or images that refer to the cross for example “insults, persecutions...”. Their regroupment makes it possible to find the theological dimensions that the gospel makes discover, perhaps involuntarily, to the readers in his gospel.

¹ Continua dal numero 1 del 2019 della stessa rivista.

Images de la Croix dans l'évangile de Matthieu

Le substantif σταυρός est utilisé dans son sens originel de « croix » par Matthieu, dans son évangile 5 fois, et le verbe « σταυρουν » 10 fois. Matthieu se sert aussi de nombreuses images pour exprimer la réalité de la croix. Ce sont les plus évocatrices qu'on veut relever ici, quitte à inclure aussi des connotations à sens beaucoup large pour pouvoir découvrir la compréhension plus profonde que l'évangéliste Matthieu a de la croix de son Maître, Jésus-Christ notre Seigneur.

1. Les images qui se réfèrent directement à la croix

Au chapitre 20, on lit aux vv. 22-23 la réponse de Jésus aux fils de Zébédée : « pouvez-vous boire la coupe que je vais boire ? » (...), vous boirez ma coupe ».

Dans cet épisode, l'expression « boire la coupe » est une image qui indique la souffrance, la mort violente, le martyr à subir. On note au v. 23 que l'article défini « la » est remplacée par l'adjectif possessif « ma ». Il ne s'agit plus de la coupe en général, ma de la coupe particulière réservée à Jésus Lui-même, c'est-à-dire la souffrance et la mort qui se réfèrent à sa croix. Déjà le pronom personnel « je » (v. 22) qui assume une fonction expressive traduit l'implication de Jésus Lui-même dans l'appropriation et l'acceptation de la croix et donc de son sacrifice on ne peut plus douloureux.

Au chapitre 20, v. 18 : « voici que nous montons à Jérusalem » : monter à Jérusalem signifie dans ce contexte, s'engager dans la voie de la souffrance et de la mort, parce que Jérusalem, demeure le lieu de sa crucifixion, le lieu de la rencontre de la croix. Le pluriel qui apparaît dans l'utilisation du pronom personnel « nous » veut dire que les disciples aussi sont impliqués dans cette mésaventure de Jérusalem où ils sont témoins oculaires et auriculaires des souffrances et de la mort de leur Maître.

L'image la plus courante qu'on rencontre chez Matthieu qui évoque aussi la croix est l'expression « être livré ». Elle apparaît plusieurs fois. Dans Mt 10,4 par exemple, on a « παραδος », participe aoriste de παραδιδωμι. En utilisant le participe, Matthieu ne compte pas mettre l'accent sur le fait de « livrer », c'est-à-dire sur l'acte posé comme tel. Il veut plutôt mettre en exergue la figure de l'auteur de l'acte, c'est-à-dire Judas le traître ; tandis que le verbe παραδοθησεται (20,18),

est au parfait. Le sujet agissant ici ou l'agent est le Père. L'action est donc décidée par une volonté supérieure. Matthieu ne semble donc pas insister sur sa passion c'est-à-dire sur la croix, mais sur l'action voulue par le Père et acceptée par le Fils, d'où aussi l'emploi du futur « sera livré » pour indiquer que l'action sera à coup sûr « réalisée ».

Au v. 19 du même chapitre, le verbe est au pluriel, παραδουσιν . Le sujet de ce verbe est annoncé au v. 18. Il s'agit des Juifs, c'est-à-dire des grands fonctionnaires du temple, des maîtres de la loi et des Romains. Ce sont ceux qui ont pris une part active à la passion de Jésus, les vrais protagonistes de la crucifixion. L'image, ici, est bien explicitée par le terme σταυρσαι de la fin du verset.

Mt 28,15, παραδσω, est une image qui se réfère à l'acte de Judas qui se propose de livrer Jésus. Dans les annonces de la passion (Mt 17,22 ; 20,18 ; 26,2), le verbe a un sens juridico-théologique comme le fait noter J. Gnllka. Matthieu reprend donc ce verbe à formulation passive dans laquelle on reconnaît l'action de Dieu. Judas apparaît comme un instrument entre les mains d'un plus grand que lui et démontre l'interaction entre la faute humaine et la volonté divine qui dépasse la raison humaine. Mt 18,21 : on a la même image παραδσει. Le sujet de ce verbe est explicité par l'expression « l'un de vous ». L'un assume ici une fonction référentielle avec vous et tous les deux renvoient à la communauté des disciples impliqués tous dans la trahison de Jésus. Ils sont tous concernés c'est pourquoi ils sont tous consternés. Cette image prendra son vrai sens de trahison quand tous auront abandonné et renié Jésus. L'actualité de cette image réside dans le fait que celui qui trahit aujourd'hui, c'est le chrétien qui refuse de porter sa croix, le chrétien qui refuse d'accepter et de vivre ses problèmes existentiels avec sérénité et courage et en union avec la croix de Jésus et qui attend surtout de de Dieu des miracles. Le chrétien qui trahit Jésus, aujourd'hui, c'est celui qui refuse les propositions d'amour de Jésus et choisit de vivre recroquevillé dans son égocentrisme paupérisant.

Tout compte fait, l'image de la croix évoquée par l'expression « être livré » porte à relever ici les dimensions de la doctrine de la croix en Mt.

La dimension théologique fait retrouver « Celui qui livre ». Pour Matthieu c'est le Père qui livre Jésus, son Fils bien aimé, pour réaliser son dessein que nul ne peut comprendre ; celui qui est livré (dimension christologique), c'est le Fils qui accepte de se soumettre à la volonté

de son Père ; l'instrument au service de ce dessein du Père c'est Judas qui exécute puis s'exécute, pris de remords. S'il représente les disciples de mauvaise foi, alors on peut lire ici la dimension ecclésiologique, car l'Eglise du Christ est constituée de saints mais malheureusement aussi de pécheurs de tout genre et de tout grade ; enfin ceux à qui Jésus est livré, sont les grands prêtres, les hommes de la loi et les Romains (dimension politico-religieuse).

1.2. Les termes évocateurs de la croix

En dehors des images qu'on vient de relever, d'une façon synthétique, on trouve dans de nombreux épisodes des termes concrets qui font partie du registre de la croix.

Dans les Béatitudes par exemple, (Mt 5,11), on a les termes «insulter, persécuter». Il s'agit de la situation d'oppression que peut vivre le disciple de Jésus. Dans la cène des outrages, Jésus Lui-même faisait l'objet des injures des passants (Mt 27,39), des brigands crucifiés avec Lui (Mt 27,44). Quant au terme « persécution », on le rencontre en Mt 26,59ss dans la cène judiciaire devant le Sanhédrin. U. Luz dit que la Béatitude des persécutions s'adresse directement aux disciples qui ont à subir la persécution pour l'amour de Jésus dans la recherche de la justice. Dans l'épisode de l'envoi en mission (Mt 10,21), le terme « mourir » actualise le sort réservé à Jésus à la fin de sa vie et que connaîtront aussi ses disciples. « Etant sortis, les adversaires tinrent conseil contre lui en vue de le faire mourir ». Ce complot ourdi contre Jésus montre que la haine que nourrissent ses adversaires est au point culminant ; faire disparaître Jésus (πολυμι) est l'unique solution qu'ils recherchent pour résoudre le problème que leur pose la présence gênante de Jésus. Au terme mourir s'ajoute celui de « haïr ». La mission que Jésus confie à ses disciples comporte la haine comme conséquence, haine subie par Jésus même de la part de ses adversaires. Le terme « passion» est un autre terme évocateur important. Il apparaît pour la première fois dans l'épisode de la première annonce de la passion (Mt 16). La passion ici, mentionnée en titre, évoque la souffrance, la douleur, l'amertume que connaîtra Jésus avant sa mort. L'annonce de cette passion a suscité des réactions de la part des disciples dont Pierre qui a tenté de le dissuader. Dans ces réactions on voit qui s'oppose à la croix : Pierre et ses compagnons dont on peut savoir l'intention et l'intérêt qui les guident

dans ce refus : ils sont plus liés à la gloire qu'à la croix. La divergence est assez claire entre l'idéale de Jésus et celui des disciples. Alors que Jésus est tendu vers sa croix pour une gloire ultérieure et supérieure, les disciples reculent devant la croix pour une gloire immédiate, matérielle et de peu de valeur. Il est intéressant aussi de noter le renversement de situation, où la croix, évoquée par le terme passion, prend la forme d'un personnage. C'est Pierre qui devient « croix » pour Jésus c'est-à-dire scandale, pierre d'achoppement, instrument de chute et de mort lorsqu'il tente d'empêcher Jésus d'assumer son destin en vue de la résurrection et de la gloire. Il va sans dire que le verbe « souffrir » aussi est d'importance ici. On le rencontre aussi dans la première annonce de la passion (Mt 16,21).

Somme toute, les images et les termes évocateurs de la croix élargissent l'espace de sa signification dans l'évangile de Matthieu. Ils permettent, en effet, d'avoir une compréhension plus profonde du sens théologique du terme propre « σταυρός ».

2. Sgnification théologique de σταυρός dans quelques passages de l'évangile de Matthieu

Mt 26,2 : « ο δατε τι μετ δ ο μρας τ ψχα γ νεται, κα υς το νθρωπου παραδ δοται ες τ σταυρωθναι », « La Pâque, vous le savez, tombe dans deux jours, et le Fils de l'homme va être livré pour être crucifié ».

Le verbe σταυρωθ vai ici est un infinitif passif aoriste. L'infinitif a un sens final ici (pour être crucifié, afin d'être crucifié) et l'aoriste indique que l'action est définitive et s'accomplit une fois pour toute. Le passif utilisé suggère la présence d'un agent et d'un patient ; σταυρωθ vai exprime le caractère irréversible de la crucifixion de Jésus et la certitude de son accomplissement. Ce qui veut dire que Jésus même a pleine conscience de ce qui lui allait arriver à Jérusalem et qui se présente déjà comme survenu. La référence à la forme passive du verbe n'est nécessairement le patient qui subit passivement sa croix. Cette croix, Jésus l'a assumée comme mission. Ainsi les disciples avertis représentent la communauté à laquelle est adressé le message que la croix n'est plus un scandale et encore moins un échec ou une humiliation, mais une réalité librement choisie et porteuse de fruits du salut. Le verbe « crucifier » a été déjà utilisé en Mt 20,19 et Mt 23,34, Benoît-Boismard font noter que Matthieu est l'unique parmi les

synoptiques à utiliser le verbe crucifier avant le récit de la crucifixion. Le premier est un infinitif aoriste et revêt la même valeur que celui du 26,2, cette valeur est renforcée par le futur de l'indicatif du 23,34 qui indique la certitude, la confiance et la sécurité et traduit l'acceptation volontaire de la croix par Jésus. On voit clairement l'optimisme de Matthieu pour qui Jésus n'a pas été un homme résigné à son sort. Ce texte a une haute valeur christologique.

Mt 27,31 : « Κα τε νπαιξαν ατ, ξδυσαν ατ ν τν γλαμδα κα δυσαν ατν τμ τια ατο κα πγαγον ατν ες τ σταυρ σαι », « Puis, quand ils se furent moqués de lui, ils lui ôtèrent le chlamyde et lui remirent ses vêtements et l'amènèrent pour être crucifié ».

Dans ce verset σταυρ σαι est un infinitif aoriste qui indique un but. Après le procès chez Pilate, l'annonce de la sentence et les scènes d'injures en prélude à la crucifixion, le mouvement s'ébranle (chemin de la croix) vers le calvaire, le lieu de l'exécution. Jésus est au centre du mouvement. Jusqu'ici on note qu'on a rencontré aucun terme faisant allusion à une réaction violente de sa part. Malgré le poids des humiliations, Jésus n'émet aucun cri, ne répond à aucune insulte, ne réagit à aucun outrage. C'est ici qu'apparaît la dignité de Jésus-Roi. Le travestissement n'a fait que confirmer son identité de Fils de Dieu et donc son identité de Dieu. Ici aussi s'affirme bien le caractère christologique du texte de Matthieu.

Mt 28,5 : « ποκριθες δ γγγελος επεν τας γυναιξν· μ φοβεσθε μες, ο δα γρ τι ησον τν σταυρωμνον ζητετε », « Mais l'ange prend la parole et et dit aux femmes: ne craignez point vous, je sais vous cherchez Jésus, le Crucifié ».

Dans cet autre verset, σταυρωμνον est au participe parfait et mis en apposition au complément à l'accusatif ησον . On peut remarquer que de tout le vocabulaire de la croix utilisé par Matthieu celui-ci est le dernier dans tout son évangile. Jésus le « crucifié » est ressuscité, il ne peut plus mourir, il est le vivant sur qui les forces de la mort n'ont plus pouvoir. La christologie de Matthieu saute aux yeux ici aussi.

A partir donc de la brève analyse de ces quelques versets, on peut synthétiser les thèmes théologiques en les centrant sur une dimension principale: dimension christologique.

En conclusion on peut dire que la théologie de la croix de l'évangéliste Matthieu couvre toutes les dimensions théologiques à savoir la dimension proprement théologique de rapport avec Dieu le Père,

dimension pneumatologique de rapport avec l'Esprit Saint, dimension ecclésiologique dans son rapport avec l'Eglise, dimension aussi eschatologique en référence à l'Eschaton..., mais c'est la centralité de la dimension christologique qui affleure au premier plan, parce que le premier protagoniste de l'Evènement du Vendredi Saint, le plus grand protagoniste de cette histoire dramatique centrée sur cette croix dressée sur le Calvaire en forme de bras ouvert, le vrai protagoniste c'est bien Jésus de Nazareth, Jésus-Christ notre Seigneur et Fondateur qui, à bras ouvert, accueille, pour le Père, tous les hommes, sans discrimination, qu'il réunit, à la fin de sa mission dangereuse et délicate de Sauveur, dans l'unité de son amour. On réserve cette dimension christologique importante pour un travail ultérieur.

LA CROIX DANS L'ŒUVRE MATTHEENNE (II parte)

di Michel Sewodo

Keywords

Croix; innocence de Jésus; abandonné ; crucifixion prémices de Résurrection; Pâques non pas mort-funérailles, mais Résurrection de Jésus.

Cross; innocence of Jesus; abandoned; crucifixion first-fruits of resurrection; Easter not funerals, but resurrection of Jesus.

Abstract

La croix utilisée par les soldats romains pour crucifier Jésus est la « crux immissa» latina ou la stauros grecque inventée par les Perses pour punir des criminels condamnés à la peine capitale. L'innocence de Jésus, reconnue et proclamée par le criminel Pilate a mis ce dernier dans un grand embarras à condamner injustement Jésus ; mais aiguillonné par l'ambition et le désir ardent de devenir Sénateur à vie à Rome, il décide et livre Jésus pour être crucifié.

Au Calvaire Jésus apparaît comme abandonné de tous même de son Père. Mais cette épreuve d'abandon acceptée sereinement couronne le succès de sa mission, parce que c'est la preuve inconfondible de son amour pour le Père dont il a accompli parfaitement la volonté. Comme récompense alors, il reçoit le prix de gloire de la Résurrection des morts. La crucifixion est prémices de la résurrection, passage obligé de la mission de Jésus pour le salut, pour la guérison de l'homme mortellement blessé par le péché. La croix est l'instrument primordial de notre libération. C'est le fondement de la Joie pascale. Il n'y a pas de Pâques chrétienne sans la croix et la mort de Jésus sur la croix. Mais Pâques n'est pas la mort de Jésus. A Pâques, le chrétien ne célèbre pas les funérailles de Jésus, comme le font certaines sectes de dénomination chrétienne. A Pâques, le chrétien célèbre la Personne du Christ Ressuscité, vainqueur du péché et de la mort, vainqueur de toutes les situations de mort que l'homme vit dans son quotidien. La Joie de Pâques

vient de la conviction et de l'espérance que le chrétien a, de participer à la victoire de son Fondateur et Seigneur Jésus-Christ.

The cross used by Roman soldiers to crucify Jesus is the Latin «*crux immissa*» or the Greek «*stauros*» invented by Persians to punish criminals sentenced to death. The innocence of Jesus, recognized and proclaimed by the criminal Pilate put him in great embarrassment to unjustly condemn Jesus; but spurred on by ambition and the burning desire to become Senator for life in Rome, he decides and delivers Jesus to be crucified.

At Calvary Jesus appears as abandoned by all, even by his Father. But this test of abandonment, serenely accepted, crowns the success of his mission, because it is the unconfundible proof of his love for the Father, of which he has perfectly accomplished the will. As a reward, he receives the glory prize of the Resurrection of the Dead. The crucifixion is the first-fruits of the resurrection, the obligatory passage of Jesus' mission for salvation, for the healing of the man mortally wounded by sin. The cross is the primordial instrument of our liberation. This is the foundation of Easter Joy. There is no Christian Easter without the cross and the death of Jesus on the cross. But Easter is not the death of Jesus. At Easter, the Christian does not celebrate the funerals of Jesus, as do some sects so-called Christian. At Easter, the Christian celebrates the person of the risen Christ, conqueror of sin and death, conqueror of all the situations of death that man lives in his daily life. The joy of Easter comes from the conviction and hope that the Christian has to participate in the victory of his Founder and Lord Jesus Christ.

ΣΤΑΥΡΟΣ DANS LA CHRISTOLOGIE DE MATTHIEU

1. Le Christ condamné à la crucifixion

La croix matérielle de bois sur laquelle Jésus a été crucifié est la croix romaine utilisée habituellement pour punir les criminels. Depuis l'invention de cet instrument archi-cruel de mort par les Perses, les crimes irrévocablement punis qui sont en tête de liste sont les crimes contre l'Etat : révolte, rébellion, lèse-majesté, trahison de l'Etat, révélation de secrets d'Etat, insoumission, puis viennent les autres crimes comme le vol à main armée, le viol ou autres raisons comme être esclaves. Jésus, « le Maître », est irréprochable. Il a fait taire plus d'un de ses adversaires avec la sentence « rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt 22,21), une sentence qui signifie qu'il ne se mêle pas de la lutte pour le pouvoir et l'avoir ; il ne milite pas dans le parti des révolutionnaires, ennemis des colons romains ;

ses propositions sont adressées à tous, civils, soldats, politiques ou religieux : le bien commun, la vérité, la justice, la paix, le pardon, l'amour fraternel pour un monde meilleur ; cela, les Juifs le savent de Lui. Mais pour arracher, à Pilate, l'acceptation de sa condamnation à mort, ils inventent la raison d'Etat : un rebelle qui se proclame roi. L'embarras de Pilate le pousse à décider contre Jésus, qu'il sait donc bien être un Innocent, seulement quand il se laisse aiguillonner par son ambition de devenir Sénateur à Rome. Il aurait manqué l'occasion s'il ne condamnait pas Jésus. Il accueille la sentence judiciaire de la foule « qu'il soit crucifié » (Mt 27,11-23) et le condamne à la peine capitale.

On est donc ici dans le récit du procès de Jésus chez Pilate. La foule préférant la libération de Barabbas, crie deux fois à Pilate à propos de Jésus : « qu'il soit crucifié » (Mt 27,22-23). L'épisode est l'un de ceux qui se prêtent le plus à l'apologétique. En effet, défendre Jésus, n'était en aucun lieu aussi urgent qu'ici où les grands représentants du judaïsme et de l'empire romain s'accordent pour le condamner injustement à la mort des criminels ; la femme de Pilate, Claudia et Pilate lui-même reconnaissent l'innocence de Jésus : « ne te mêle point de l'affaire de ce juste » (Mt 27,15) ; « je ne suis pas responsable de ce sang » (Mt 27,24). En confrontation avec Luc, on voit une insistance même chez ce dernier. Luc se réfère aux déclarations réitérées d'innocence faites par Pilate (Lc 23,4.13-15,22) ; il en fait bien le calcul : « par trois fois, Pilate leur dit : quel mal a fait cet homme ? Je n'ai trouvé en lui aucun motif de condamnation à mort » (Lc 23,22). A la différence de Matthieu et de Luc, Marc réduit au minimum les éléments apologétiques : dans tout son évangile, jamais il n'a donné à Jésus le qualificatif de juste, et dans cet épisode il fait dire, seul une fois, à Pilate, en réponse à la foule qui crie « crucifie-le », la parole : « qu'a-t-il fait de mal ».

Donnant satisfaction à la foule, Pilate livre donc Jésus aux soldats qui, après les moqueries, au prétoire, le conduisent à la crucifixion ; « en sortant, ils trouvèrent un homme de Cyrène, nommé Simon et le requièrent pour porter sa croix (Mt 27,32). De nombreux commentateurs dans leur interprétation, pensent que selon l'optique de Marc, Simon de Cyrène représente l'image idéale du disciple qui porte sa croix à la suite de Jésus, mais d'autres soutiennent que sa croix ici n'est pas la croix du disciple, mais bien celle de Jésus. C'est ce que Matthieu aussi veut suggérer en utilisant le verbe « prendre » dans l'épisode de la sequela (Mt 10,38). Simon de Cyrène a pris la croix de Jésus et le

contact avec cette croix lui a valu la grâce d'être sauvé. Marc par son style plus cru, plus dépouillé et sec, fait voir Jésus réduit, incapable d'avancer et prêt de faillir en chemin. La croix de Jésus donc doit être, probablement, une croix particulièrement pesante.

2. Le Christ crucifié et mort

Jésus arrive au Calvaire, il est crucifié entre deux larrons (Mt 27,35.38). Pour Matthieu, Jésus est crucifié comme malfaiteur parmi d'autres malfaiteurs qui s'unissent aux insultes qui lui sont lancées par ceux qui sont présents. Il est abandonné même par Dieu, selon sa prière : « mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? (Mt 27,46). Selon Gerhardson « c'est le cri vers Dieu d'un homme livré et abandonné ». Quand on est peu attentif, on peut comprendre aussi que ce cri signifie vraiment que Dieu n'est plus avec Jésus, ni sa bénédiction, mais qu'il laisse la malédiction le frapper. Mais en se référant au chapitre des bénédictions et des malédictions du Dt 28, on se rend compte que la malédiction qui frappe Jésus, le juste, l'obéissant, est l'épreuve qui va couronner sa soumission et son amour pour Dieu. C'est le moment de révéler s'il aime son Père et Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces¹. La crucifixion est la preuve inconfondible de l'amour de Jésus pour son Père, mais sa mort sur la croix reste le geste le plus éloquent de son amour. On trouve le passage en Mt 27, 50.56. La mort de Jésus peut être considérée comme l'acmé de tous les événements qui entourent la croix et qui constituent une sorte de protase dont le parallèle apodotique est la résurrection, événement principal et utile auquel veut conduire Matthieu dans sa christologie de la croix.

Chacun des synoptiques a noté, dans la réaction du Centurion ce qui est la réaction idéale en face de la mort de Jésus. Pour Matthieu, le Centurion parvient à reconnaître en Jésus le Fils de Dieu après avoir vu les prodiges provoqués par sa mort : « la terre trembla, les rochers se fendirent, les tombeaux s'ouvrirent et de nombreux saints trépassés ressuscitèrent, ils sortirent des tombeaux, entrèrent dans la ville sainte et se firent voir à bien des gens. Quant au Centurion et aux hommes

¹ Cf. B. GERHARDSON, *Jésus livré et abandonné d'après la passion selon saint Matthieu*, RB 78 (1969) 220.

qui, avec lui gardaient Jésus, à la vue du séisme et de ce qui se passait, (...), disaient : « vraiment, celui-ci était le Fils de Dieu » (Mt 27,54). Selon Luc, Jésus meurt après avoir pardonné à ses bourreaux et pour eux, en remettant son esprit entre les mains du Père (Lc 23,34-46). Le Centurion, édifié par un tel héroïsme serein, reconnaît que cette mort est bien celle d'un innocent et s'exclama : « certainement cet homme était un juste ». (Lc 23,46-47). En racontant la mort de Jésus, Marc n'a pas des visées parénétiqes comme Luc qui invite le chrétien à pardonner et à prier pour ses propres persécuteurs ; il ne présente pas non plus les fruits de la croix comme Matthieu pour qui la croix est source de résurrection, de sorte qu'il soit plus facile de l'accepter et de croire au crucifié comme Messie et Sauveur. Pour Marc le Centurion professe sa foi au crucifié pour n'avoir rien vu d'autre que la mort de Jésus sur la croix : « le Centurion qui se tenait en face de lui, voyant qu'il avait ainsi expiré, s'écria : «vraiment cet homme était Fils de Dieu » (Mc 15,38). Marc est l'évangéliste du scandale de la croix. C'est Matthieu qui présente une théologie déjà un peu élaborée mais non formelle de la croix. Pour Matthieu donc la croix est prémices de la résurrection et assume une fonction sotériologique.

3. Le Christ mort et ressuscité

La mission de Jésus ne s'arrête pas à la mort, ne finit pas avec sa mort qui se présente d'ailleurs comme un échec de sa mission, l'apex de l'exécution du complot ourdi par ses ennemis. Les chrétiens, à Pâques, ne fêtent pas la mort de Jésus, comme le font certaines sectes chrétiennes, mais ils fêtent la RESURRECTION du vainqueur de la mort, du vainqueur de toutes les situations de mort du monde, le Christ. Pâques c'est la résurrection du Christ, ce n'est pas la mort du Christ. Une analyse littéraire du récit de diverses scènes à savoir, le portement de la croix, les moqueries et insultes, la crucifixion, la mort et la résurrection, montre que l'allure climactique (climax) du mouvement du récit s'interrompt à l'acmé d'une façon inattendue. L'acmé n'est plus le point de mire, le point d'arrivée voulu par les assassins de Jésus : la mort, l'élimination du Juste ; il se transforme et s'annule dans une apodose-annonce de nouveauté : « le Crucifié n'est pas ici » (Mt 28,5). C'est le dernier texte de Matthieu où la croix est évoquée. On voit le rapport d'identité que l'évangéliste établit entre le Crucifié et le Ressuscité:

« je sais que vous cherchez Jésus le Crucifié, il n'est point ici, car il est ressuscité comme il avait dit (...), allez dire à ses disciples : il est ressuscité d'entre les morts, et voilà qu'il vous précède en Galilée c'est là que vous le verrez » (Mt 28,6-7). Mais le récit ne s'arrête pas ici, il continue avec l'apparition aux mêmes femmes : « et voici que Jésus vint à leur rencontre » (Mt 28,9). Le lecteur peut bel et bien s'identifier à ces femmes qui ont été les premiers témoins de la résurrection. Le paradoxe ici est que ce ne sont pas des hommes, qu'on croit plus crédibles, qui assument cette fonction de premiers témoins mais les femmes que généralement, on croit moins crédibles. Ce que Matthieu veut mettre en relief ici c'est le fait même des apparitions du Ressuscité qui sont le fondement de la foi pascale². Contrairement à Marc qui demande une foi nue, sans preuve, Matthieu lui, veut s'appuyer sur des preuves. Pour Matthieu, la croix a une valeur hautement christocentrique, parce que sotériologique, le Christ ne sauve que par sa mort sur la croix. Elle est l'instrument nécessaire, ou la condition sine qua non de la Résurrection par laquelle l'homme racheté s'identifie au Christ qui le transforme en le divinisant. L'histoire des stigmates des saints en disent long sur cette identification christique.

4. Conclusion

Une croix sur laquelle Jésus n'est pas fixé est simplement un ornement, comme le peuple de l'antique Egypte l'utilisait. Vaguement, elle peut rappeler un instrument de torture, parce qu'elle ne sert plus nulle part aujourd'hui comme peine publique, mais comme moyen de torture secret, par exemple dans des prisons où n'entrent pas des agents des droits humains. Mais généralement, elle rappelle toujours, aux chrétiens ou non, la personne qui en a fait le symbole d'une religion, le Crucifié-Ressuscité, Jésus. Pour comprendre et aimer Jésus, il faut connaître la croix de Jésus Lui-même. Pour cette compréhension, on est parti, dans ce travail, de l'étymologie du terme croix, on a relevé l'origine norroise du terme et analysé ses dérivés. Un brève parcours historique a permis d'avoir un coup d'œil sur la croix dans les cultures antiques. La finalité de ce parcours historique est de convaincre le lecteur, dans ce monde de négationnisme facile, que la croix de Jésus

² Cf. J. GNILKA, *op. cit.*, p. 723.

n'est pas une fiction, mais une réalité qui a valu le salut au monde et a tous les hommes sans discrimination de race, de condition, de religion, d'opinion politique, grâce à sa crucifixion et à sa résurrection. De l'évangile de Matthieu qu'on a choisi d'étudier, on a extrait des textes significatifs desquels des images référentielles de la croix ont été exhumées avant d'élaborer une christologie de la croix, comme synthèse théologique.

Dans la vie d'un chrétien la croix occupe une place importante sans être ornement ni objet magique ni symbole d'une religion de dolorisme. Son importance vient de son lien inextricable avec le Christ, comme instrument de sa mission de Messie, son « instrument de travail »³, bien vénéré et adoré publiquement une fois l'an, dans l'Eglise, le Vendredi Saint, pour rappeler aux chrétiens que vivre c'est porter sa propre croix en assumant les petites et grandes épreuves de sa vie quotidienne, en union avec le Crucifié, et continuer ainsi à sauver le monde avec Lui. C'est cet aspect pastoral et spirituel de la croix qui permet de mieux évaluer la dimension théologique de la croix chez l'évangéliste Matthieu.

La dimension théologique de la croix se dessine déjà dès le début de l'évangile de Matthieu. Dès les premières pages, en effet, Matthieu affirme que tout a son origine en Dieu : l'homme et sa destinée, le monde créé par Lui et dont il prend grand soin (Mt 6,26 ; 10,29-31 ; 5,45). Mais Il est surtout le Dieu d'Israël (15,31), le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (22,32). C'est Lui qui prend l'initiative du salut et c'est pour ce salut qu'Il a envoyé son Fils. Il est pardessus tout le Père avec qui le Fils entretient un rapport particulier. Jésus L'appelle effectivement « mon Père » (Mt 26,29.42) et il enseigne à ses disciples que son Père est notre Père. C'est à partir de cette notion de Père que l'on peut comprendre la signification théologique de la croix de Jésus. Jésus, en effet, n'a pas accepté la croix comme un masochiste qui endure la souffrance pour le plaisir de souffrir, mais accepte de mourir sur la croix pour faire la volonté de son Père afin que s'accomplisse le dessein du Père sur le Fils. Lorsqu'il annonce sa passion en disant « le Fils de l'homme sera livré (παραδίδωμι), il sait que ce verbe qu'il emploie au passif a pour sujet Dieu Lui-même, le Père. Il est donc un protagoniste important des événements qui ont tissé la mort sur la croix

³ S. MACAIRE, *Om.* 28; PG 34, 710-711

de Jésus. Il a souffert, certes, de la douleur d'un Père qui se trouve confronté à la mort de son fils, mais ce n'est pas Lui, le Père, qui est mort sur la croix. La mission de l'Incarnation est voulue par Lui ; la croix comme instrument de travail est acceptée par Lui, Père, c'est ce que l'énigme « paradidômi » explique : qui a livré Jésus ? C'est le Père, qui, le premier, a livré Jésus ; Judas le livre à son tour ; le Sanhédrin le livre ensuite ; Pilate le livre enfin à la foule relâchant Barabbas réclamé par la foule et la foule le livre à la mort de la croix au cri de « qu'il soit crucifié ». Les soldats à qui il est livré, en dernière instance, étaient déjà prêts pour leur travail : crucifier. Pour Matthieu le Père le livre pour un dessein supérieur, le salut du monde, et tous les autres actants ne sont que des participants « figurants et ignorants » à une œuvre d'amour qui les dépasse et en même temps les englobe. Qui livre, qui est livré et à qui le « livré est livré », tous, agissent dans un seul mouvement d'amour providentiel.

On a relevé surtout aussi la centralité de l'aspect christologique de la théologie de la croix chez Matthieu. La croix que Jésus a portée est sa propre croix, une croix fabriquée à sa taille et mesure, même si les croix étaient préfabriquées pour accueillir les nombreux condamnés, puisque la crucifixion se pratiquait presque régulièrement dans ce coin très bouillonnant de l'empire romain : la Palestine au temps de Jésus. Les scènes en prélude à la crucifixion sont des scènes standard communes à tous les condamnés à la crucifixion, mais celles de Jésus ont des caractéristiques propres parce que Jésus n'est pas un condamné quelconque : on lit l'accusation, Fils de Dieu = blasphémateur ; Roi des Juifs = rebelle contre César ; pour Jésus donc les moqueries et les brutalités aussi sont particulières, à la mesure des accusations portées contre Lui. Après sa mort des signes extraordinaires se produisent et secouent la conscience de certains : vraiment cet homme est le Fils de Dieu dit le Centurion. Tout semble fini. Puis la rumeur recommence plus fort : il est ressuscité. Du baiser de Judas jusqu'à la résurrection tout est centré sur Lui. C'est pourquoi on note facilement le christocentrisme de la croix chez Matthieu. Il est construit autour des titres de Jésus. Le premier titre relevé par Matthieu est celui de Messie. Messie signifie « l'Oint, Christ » donc, Roi. Ce titre de Roi est le chef d'accusation de sa condamnation « Roi des Juifs » écrit en trois langues, hébreu, latin et grec (Mt27,37), a son fondement dans l'attente de l'unique descendant du roi Davide qui devait accomplir les promesses faites par

Dieu à son peuple Israël, promesses qui devaient se réaliser au cours de l'histoire. Matthieu a utilisé ce titre de Messie-Roi 14 fois et 70 fois les titres équivalents comme Davide, Emmanuel, Roi, Celui qui vient⁴. Si la communauté de Matthieu, après la résurrection de Jésus, croyait fermement que Jésus était le Messie promis, venu, crucifié et ressuscité, il n'en était pas ainsi du peuple juif, du vivant et après la résurrection de Jésus, peuple aigri contre Celui qu'il considérait comme imposteur et digne d'être crucifié, parce que ne répondant pas à leur attente de Messie révolutionnaire et triomphaliste. La croix apparaît donc comme la réponse trouvée pour l'élimination de ce Jésus-Messie-Roi.

Un autre titre christologique important est celui de Fils de Dieu. Ellis dit que Matthieu a utilisé 9 fois ce titre⁵. Simon Pierre a proclamé : « tu es le Christ, le Fils du Dieu Vivant » (Mt 16,16). Jésus Lui-même l'a confirmé devant le Sanhédrin, en réponse à la question du grand-prêtre : « dis-nous si tu es le Christ, le Fils de Dieu » (Mt 26,63). On trouve là la raison fondamentale de sa condamnation comme blasphémateur. Sur la croix le même titre revient sur les lèvres de ceux qui l'injuriaient (Mt 27,40-43). En dehors des titres, la résurrection reste le point focal de la christologie de la croix dans Mt. La résurrection est le fruit escompté par le Père, de la crucifixion du Fils. Mais le Fils n'est pas mort pour soi-même, le Fils est mort pour sauver la communauté humaine que représentent les disciples plus proches de Jésus dans l'Eglise. La christologie appelle donc l'ecclésiologie, dimension incontournable de la doctrine de la croix.

La communauté des disciples, constitue, en effet, le nouveau peuple d'Israël, communauté fondée par Lui-même pour porter à l'accomplissement en « rupture-continuation » le rapport de vie et de foi du peuple de Moïse avec Dieu. Les douze Apôtres sont devenus les chefs de cette nouvelle communauté qui apparaît comme l'expression-même de la volte-face de Jésus devant Israël qui l'a rejeté. C'est contre ce rejet des chefs que Jésus donne des instructions à ses disciples sur la réalité de la croix et la façon d'être disciple. Le disciple est lié au destin de son Maître non pas pour sa perte mais pour son salut. C'est ce salut commun, celui de l'Eglise et de toute l'humanité que saint Ephrem

⁴ P.F. ELLIS, *Matthew, His Mind and His Message*, The liturgical Press, Minnesota 1985, p. 109.

⁵ ID.

aussi voit dans le symbolisme de la croix lorsqu'il écrit que le salut des hommes commence par l'événement de Jésus-Christ ; l'auteur en est le Christ ; le moyen en est la croix, et le résultat la pace universelle⁶.

Matthieu n'a pas élaboré une théologie systématique de la croix dans son évangile, mais l'intérêt qu'il manifeste implicitement n'est pas négligeable pour qui cherche à en connaître l'efficacité, c'est-à-dire la portée salvifique de la croix de Jésus pour l'humanité. Pour ne pas allonger la synthèse qu'on est entrain de faire, on préfère renvoyer cet aspect sotériologique et les autres aspects à un travail spécifique ultérieur. L'évangile de Matthieu demeure une minière à ciel ouvert et inépuisable de thèmes théologiques sur la croix.

⁶ Cf. P. YOUSSEF, *Symbolisme de la croix dans la nature chez saint Ephrem de Nisibe*, *Orientalia Christiana Analecta* 205(1975) 219.

LA GIOIA DELLA PACE

Michel Sewodo

Keywords

Gioia; Pace; Ερήνη; שָׁלוֹם; Serenità; Virtù attiva; Peccato; Trinità; Concordia; Solidarietà; Non-violenzna.

Abstract

La pace è la virtù che permette di vivere in uno stato di vita senza conflitti tra sé stessi e con gli altri. I Greci la chiamano ερήνη, termine che deriva da Ερήνη, dea della pace. Gli antichi Greci credevano che la pace fosse dono di questa divinità. Gli Ebrei la chiamano שָׁלוֹם shalom, dal nome stesso di Dio Shalom, Yahweh Dio della pace. Gli Ebrei, infatti, credono che Dio abbia creato la pace e l'abbia data al popolo d'Israele, suo popolo scelto e salvato dalla schiavitù dell'Egitto, dalla deportazione babilonese e da tante altre guerre. Oltre che benessere materiale, la pace viene poi considerata come benessere più spirituale elencato tra i beni messianici attesi da Israele ma che l'uomo deve contribuire a instaurare attraverso una cooperazione con Dio nell'operare la giustizia. Il NT completa questa considerazione dell'AT, e insegna che l'origine della "pace-salvezza" è Gesù stesso. Nel NT, infatti, la pace ricopre un valore altamente spirituale e designa armonia con Dio, concordia con tutti gli uomini, quietitudine dell'anima, gioia del cuore, opera dello Spirito Santo effuso nel cuore dell'uomo da Cristo Risorto. Il mondo incline alla conflittualità ne ha necessità ineludibile e, non essendo la pace un assoluto, deve continuare a lottare per instaurarla e rinnovarla continuamente, nonostante ostacoli e difficoltà, ricorrendo all'unica via sicura, Gesù, alle sue proposte e ai mezzi più efficaci, la non-violenza il dialogo e la preghiera.

Keywords

Joy; peace; serenity; active virtue; sin; trinity; agreement; solidarity; non-violence

Abstract

Peace is the virtue that allows us to live a life without conflicts towards both ourselves and the other people. Greeks call it ..., word deriving from... the Goddess of the Peace, and Ancient Greeks believed that peace was a gift of hers. Jews call it “shalom”, from the God Shalom’s name itself, Yahweh, God of the peace. Jews believe that God has created peace and has donated it to the people of Israel, who are His beloved ones, who He chose and rescued from the slavery in Egypt, from the Babylonian deportation and from many other wars. The peace, besides being considered as material well-being, is also the most spiritual one among the Messianic goods awaited by Israel, but men must help peace to be established through a cooperation with God in working for justice. The New Testament integrates this thought by the Old Testament, and teaches us that the origin of the “salvation-peace” is Jesus Himself. In fact, in the OT the peace has an highly-spiritual value and defines the harmony with God and agreement with all men, quietness of the soul and joy of the heart, as the Holy Spirit is poured out in man’s heart by the Risen Christ. A conflicts-inclined world strongly needs it and, not being peace permanent, it must keep on fighting to establish and constantly renew it, despite any obstacle or problem, turning to the one and only safe way, that is Jesus, to His suggestions and the most effective means: non-violence, dialogue and prayer.

Introduzione

Nel mondo, una moltitudine di uomini e donne, nelle loro rispettive lingue e culture, per darsi un saluto, usano semplicemente il termine “Pace”, perché la pace è il bene più grande, più normale, più ordinario e più significativo che gli uomini desiderano, nel profondo del loro essere, per se stessi, per gli altri e nel loro rapporto con gli altri. È il bene più facile da desiderare e da augurare agli altri, ma il più difficile da conquistare e da costruire. Gli antichi latini fanno risultare la pace da una lotta, dalla guerra: “Si vis pacem, para bellum”. Alla “pax” è ordinata la vita umana individuale e di società.

Un altro nome della pace è “felicità”. Ma è il termine “serenità” che la esprime meglio. La serenità è lo “stare bene” nella propria pelle. La

serenitas latina è lo stare senza disturbo come un cielo senza le nuvole che annunziano la pioggia. Ma se si vuole forzarne un pò il senso etimologico si può agganciare il nucleo -ren- con la parola greca eiren-e-, ε-ρήν-η¹ e “ε-ρήνη” che è il nome della divinità della pace nella mitologia greca. Chi dice, quindi, pace dice effettivamente serenità.

1. La pace nel mondo antico

Il tratto fondamentale del concetto greco di pace, ερήνη, è che il termine non si riferisce primariamente al rapporto tra molti popoli o ad un’attitudine, ma a uno stato di essere, per esempio, ad un tempo di pace, considerato generalmente come tempo di assenza di guerra. La “Pax Romana” (età d’oro della Pace) è il modello di pace ben indicato dalla parola greca ερήνη. La pace greca è sempre l’opposto della guerra, del disturbo.

Il termine designa anche un’attitudine pacifica, lo stato dello spirito ambito dagli Stoici². È proprio in questo senso che Aristotele (Politica) lo usa. Aristotele, infatti, considera εὐερένη=eirene come una realtà di alto valore spirituale da conquistare individualmente, come la condizione sapiente per raggiungere, nel più profondo di sé, la serenità. Per Platone (Leg. 628, a-b) è un bene supremo interno che si contrappone alla guerra contro nemici esterni.

Nel mondo antico, quindi, la pace è un sommo bene e cioè un benessere necessario per una vita umana normale vissuta nella sicurezza, nell’abbondanza di ricchezze materiali e spirituali, e in un rapporto interpersonale senza violenza.

2. La pace nella Sacra Scrittura

2.1. La pace nell’Antico Testamento

La parola ebraica שָׁלוֹם, shalom, è la parola usata generalmente per dire “pace”, ma, in realtà, non si può metterla allo stesso livello di significato di pace in modo stretto; שָׁלוֹם, in un primo tempo, ha il significato di “benessere” puramente materiale. Questo significato viene dalle esperienze esistenziali del popolo ebreo: la schiavitù in Egitto,

¹ Considerazione personale.

² Cf. Foerster, “εἰρήνη”, in Kittel, 402.

il passaggio difficile e segnato da guerre e lotte spietate attraverso i territori degli altri popoli per raggiungere la terra promessa. Raggiunta la terra promessa, Israele dovette fare guerra per conquistare questa terra abitata già da altri popoli. Conquistata la terra promessa, Israele dovette fare guerra per proteggersi contre le potenze circostanti come, ad esempio, gli Assiri³ e altri. Gli attimi di tregua erano rarissimi. Il popolo d'Israele ne godeva come un prezioso dono di YHWH. È questo tempo di assenza di guerra considerato in assoluto come dono di Dio che era chiamato tempo di “pace”, “shalom”. È il primo di tutti i doni concessi da Dio a Israele. Ciò spiega soprattutto il senso religioso del termine e la materialità legata al concetto di pace nell'AT. Si prega molto Yahweh per avere questo dono, perché l'Ebreo crede che la pace venga solo da Dio. Lo shalom, quindi è un bene materiale perché concepito prima come “benessere terreno”. Poi viene inteso come bene spirituale: Yahweh è chiamato Shalom (Jg 6,24), è Lui che dal cielo concede la pace, è il Dio della pace, è Lui che secondo il suo disegno vuole che anche l'uomo cooperi alla creazione della pace operando giustizia. Ma il peccato dell'uomo blocca questa cooperazione e rende la pace difficile da realizzare.

2.2. La pace nel Nuovo Testamento

Con Gesù la speranza dei profeti e dei saggi si è pienamente realizzata. In Gesù Cristo e da Gesù Cristo il peccato è vinto. L'ostacolo che impedisce la realizzazione della pace è rimosso, ma non è morto; il peccato deve morire nell'uomo per volontà e libera scelta dell'uomo stesso di lottare e liberarsi da esso affinché la pace possa nascere e crescere in stesso per poi essere vissuta con coerenza e efficacia con gli altri. Ma si deve attendere ancora il ritorno di Gesù per la stabilità e l'estensione planetaria della pace. Contribuire, tuttavia, a realizzarla, hic et nunc, rimane il dovere ineludibile di ogni cristiano. È questo il messaggio proclamato dal NT.

2.3. La pace nel vangelo di Luca

È l'evangelista Luca che ci presenta Gesù come il “Re della pace”. Alla sua nascita gli angeli hanno annunciato la pace agli uomini:

³ Deportazione in Babilonia (luglio/agosto 587 a.C-539 a.C).

“gloria a Dio nel più alto dei cieli e sulla terra pace agli uomini , che Egli ama” (Lc 2,14); Lo stesso annuncio è ripetuto dai discepoli che accompagnavano il Maestro nella città santa per l’ultima pasqua a Gerusalemme: ”benedetto colui che viene, il re, nel nome del Signore. Pace in cielo e gloria nel più alto dei cieli” (Lc 19,38); nella bocca di Gesù l’augurio della pace terrena diventa annuncio di salvezza, dicendo ad esempio:” va in pace”, rende la salute fisica all’emorroissa e la salva (Lc 8,48). Con le stesse parole “va in pace”, Gesù rimette i peccati alla donna peccatrice (Lc 7,50) e segna così la sua vittoria sulle malattie e il peccato. I gesti di pace sono numerosi anche negli altri sinottici, Marco e Matteo ma in Luca preferisco non ripeterli. Ma si può rilevare una particolarità propria solo a nel cogliere gesti di pace di Gesù che gli altri evangelisti non hanno visto o non hanno preso in considerazione. Ce n’è uno nella scena dell’arresto di Gesù:

“Allora quelli che erano con lui, vedendo ciò che stava per accadere, dissero: ”Signore dobbiamo colpire con la spada?” E uno di loro colpì il servo del sommo sacerdote e gli tagliò l’orecchio destro. Ma Gesù intervenne dicendo: “Lasciate!, Basta così. E, toccandogli l’orecchio, lo guarì”⁴.

Il desiderio ardente di Gesù di instaurare una pace stabile nel mondo nuovo che stava per costruire, cioè, una pace che assomigliasse alla pax romana ma che non fosse soltanto temporale e materiale ma anche spirituale, replica della pace celeste lo spinge a non fermarsi alla proclamazione verbale della pace, ma ad agire pacificamente dando così un esempio più concreto e pratico ai suoi. Durante la Passione, per difenderlo dall’ingiusto arresto uno dei suoi con la spada taglia un orecchio al servo del sommo sacerdote. Di fronte a un aggressore che vuole uccidere, la reazione giusta è l’autodifesa, una reazione comprensibile e giustificabile. I discepoli di Gesù hanno ragione a reagire “spontaneamente” per impedire la violenza contro il loro Maestro. Ma Gesù interviene rimproverando severamente al discepolo il suo gesto. E accompagna il suo rimprovero con un gesto che solo Luca riferisce: “toccandogli l’orecchio lo guarì”. Gesù si prende cura del ferito e lo guarisce. Secondo Luca, quindi, la pace non si conquista usando violenza per rispondere alla violenza. Il Re pacifico Gesù non ha avuto nemici, ma avversari. Per Luca il cristiano che impara dal

⁴ Lc 22,39-31.

Maestro, non deve vedere dei nemici dovunque e deve liberarsi della propria fobia, dalla paura degli altri, dai pregiudizi che fanno credere che gli altri siono dei nemici, perché essi sono tutti cattivi e pericolosi. L'impegno primario che spetta ad un cristiano è di usare sempre l'arma dell'amore, della misericordia per trasformare l'avversario in fratello. Un fratello non può essere eliminato, annientato, ucciso, o semplicemente umiliato, ma "affrontato" comunque "per essere aiutato a crescere e a liberarsi delle sue schiavitù". Per un cristiano, il "nemico" da eliminare e, quindi, da combattere e uccidere è il "peccato".

Nei sinottici la pace non è un valore puramente umano e materiale, ma è frutto di una rivelazione. La vera pace può nascere, crescere e rimanere duratura solo se fonda le sue radici sulle proposte di Gesù.

2.4. La pace nel vangelo di Giovanni

Per Gv la pace è il frutto del sacrificio di Cristo (Gv 16,23). Dopo l'AT che vedeva nella presenza di Dio nel suo popolo il bene supremo della pace (Lv 26,12; Ez 37,20), Giovanni mostra nella presenza di Gesù la fonte e la realtà della pace. Quando la tristezza si abbatte sui discepoli che stavano per diventare orfani con la partenza del loro Maestro, Gesù li rassicura: "Vi lascio la pace, vi do la mia pace" (Gv 14,27). Questa pace non è legata alla sua presenza terrena, ma alla sua vittoria sul mondo. Vincendo la morte con la sua risurrezione, Gesù dà al mondo non solo la sua pace, ma anche lo Spirito Santo e il potere sul peccato (Gv 20,19-23).

2.5. La pace in Paolo

Paolo ha creato una nuova nozione di "εἰρήνη", tutta interiore e tutta spirituale, perché egli la pone al centro della vita cristiana e la collega alle Tre Persone della santa Trinità. Il testo significativo è Rom 5,1-2:

"Giustificati dunque per la fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo; per suo mezzo abbiamo anche ottenuto, mediante la fede, di accedere a questa grazia nella quale ci troviamo e ci vantiamo nella speranza della gloria di Dio".

Il primo risultato della giustificazione è stato l'ottenere la pace, non soltanto la riconciliazione con Dio, fine di una rottura e di un disordine, ma la instaurazione di nuove relazioni che sono garanzia di felicità

futura: ” Il Dio della speranza vi riempia di ogni gioia e pace nella fede, perché abbondiate nella speranza per la virtù dello Spirito Santo” (Rom 15,13). Questa pace cristiana che risulta dalla chiamata alla salvezza, e che dura fino all’ingresso al cielo, è la conseguenza di tutti i doni di un Dio che Paolo chiama: ” il Dio della pace”, perché l’ha creata solo Lui. Questa pace, quasi sinonimo di salvezza, è ottenuta grazie al Cristo, che per la sua morte ha riconciliato tutti gli uomini con Dio.

In Paolo, quindi, la pace è tutta spirituale, è nei cuori e viene dallo Spirito Santo che l’ha infusa sotto forma di amore fraterno, di concordia e di unione fraterna. Si capisce allora perché la pace superi ogni intelligenza (Fil 4,7) ma che gli Apostoli esortano i fedeli a ricercare la pace tra di loro perché è una caratteristica della loro religione. È ciò che conferisce densità alla parola εἰρήνη che si incontra nei saluti delle lettere paoline. Essa comprende la pace con Dio, i beni della salvezza, la concordia con tutti gli uomini, la felicità cristiana cioè la pace del cuore o quietudine dell’anima, purificata dai suoi peccati; un benessere interiore che segue la giustificazione per la fede e che è opera dello Spirito Santo.

Tutto sommato, la pace “virtù attiva”, come la chiama Papa Francesco, è la virtù per eccellenza necessaria per il benessere globale e la felicità dell’uomo chiamato a vivere e a svilupparsi naturalmente in tutte le sue dimensioni umane e a vivere serenamente fino al termine naturale. S. Agostino la definisce “tranquillità dell’ordine” (De Civ. D. XIX 13,1). Ordine di diritto, quello cioè in cui ogni cosa sia al suo posto, e agisce secondo la sua natura. Questa tranquillità, però, non è il quieto vivere, è anche lotta positiva per mantenersi costantemente in questo ordine. La pace è fonte di gioia e la lotta per la pace accresce questa gioia. Ecco il senso delle Beatitudini :”Beati gli operatori di pace perché saranno chiamati figli di Dio”. La gioia permanente nasce nel cuore del cristiano dalla presa di coscienza di essere figlio del Figlio di Dio della pace la cui presenza, per mezzo dello Spirito Santo, genera la vera gioia interiore e profonda nel cuore.

La lotta per la gioia della pace individuale è la prima indispensabile condizione per la pace con gli altri. Si tratta di sradicare dal cuore gli ostacoli alla pace. Al primo posto, c’è l’egoismo. L’egoismo è la fonte di molteplici problemi che gli uomini incontrano nei loro rapporti interpersonali. Quante sofferenze umilianti per l’uomo e inutili per la società potrebbero essere evitate se l’uomo facesse la guerra al proprio

egoismo piuttosto che agli altri. L'egoista abusa spesso del suo potere per ottenere, con la forza o con la furbizia ciò che egli invidia agli altri. L'egoista ha una opinione feroce, animalesca e prepotente di se stesso, della sua capacità, dei suoi diritti e della sua posizione, scarta o scaccia tutto e tutti sul suo passaggio, proferisce minacce velate o aperte contro chi non aderisce alle sue velleità, accetta il dialogo solo se questo lascia intravedere i suoi interessi e profitti personali, accetta la riconciliazione solo se può imporre le proprie idee all'altro. Possono scoppiare conflitti e incomprensioni tra un superiore e un dipendente. L'egoismo dell'uno o dell'altro può creare barriera tra di loro. Una osservazione del dipendente può essere interpretata come ribellione. Se il superiore manca di dominio di sé, si lascia dominare dall'odio per l'altro. Così nasce una animosità reciproca. Il primo nemico della pace è dunque l'egoismo, peccato da eliminare dal cuore per lasciare lo spazio pulito e libero per l'attecchimento dello spirito di pace. Il secondo nemico della pace è la violenza, figlia maggiore dell'egoismo. Ma la madre di tutti i nemici della pace rimane la superbia. Chi si libera dei suoi nemici interiori, soprattutto l'orgoglio e l'egoismo, può trovare vie e mezzi adeguati per creare condizioni di convivenza pacifica con tutti senza discriminazione di razza, di colore e di condizioni, e trovare la vera serenità dentro di sé.

La pace è un bene divino, è la conclusione che emerge dalla lettura delle diverse concezioni religiose: nella concezione greca c'è Eirene o Irene, dea della pace dalla quale deriva il termine eirene, pace; nella concezione ebraica antico testamentaria, c'è Jahweh o Shalom in persona che è il creatore della pace; nella concezione cristiana è Gesù Cristo stesso il Re e datore della pace, e lo Spirito Santo è la pace infusa nel cuore del cristiano. La pace è una realtà spirituale, un valore dell'amore divino che il cristiano può conquistare solo accettando di cooperare con Dio nel lavorare per la pace, lottando contro i propri vizi e soprattutto pregando Gesù per ottenerla. Solo così il cristiano può godere la gioia della pace che Gesù ha promesso come "beatitudine" che l'operatore di pace terrena inizia a vivere nella vita presente e che porterà con sé nell'altra dimensione della vita, quella della "gioia della pace eterna". Come procedere concretamente nell'operare per la pace? Per essere efficace e produrre gioia, il lavoro dell'operatore di pace deve essere solidale, sull'esempio di quello di Gesù. Si tratta per tutti gli uomini di buona volontà di creare legami di amore, fonte

di pace. Nessuno può sottrarsi all'impegno di lottare per stabilire una pace duratura nella comunità umana. Se i membri di una comunità, ad esempio, si mettono insieme per dialogare e discutere i loro problemi comuni, arrivano sicuramente a produrre energie spirituali capaci di trasformare ogni membro e favorire la pace. Se un membro della comunità opera una cattiveria verso un altro, e se la comunità disapprova unanimemente il suo operato, l'individuo è capace di convertirsi, di riprendersi, così il male è evitato e il cattivo, lungi dall'essere condannato e buttato fuori dalla comunità, è piuttosto ricuperato e salvato nell'amore, nel perdono e nella misericordia. In questa opera comunitaria, qualcuno può rendersi conto che il fratello peccatore non è nemico di nessuno come sembra. La solidarietà richiede anche l'aiuto concreto nelle piccole cose, ad esempio la presa in carico comunitaria dei poveri della comunità, la lotta comunitaria contro l'ingiustizia, lo sfruttamento.

Conclusione

La pace, vera serenità, è di natura spirituale, fonte di gioia e di tranquillità attiva, ma si realizza nello spazio e nel tempo attraverso azioni concrete e anche materiali. Perciò, essa non è un assoluto. È da ricercare e da conquistare continuamente. Ciononostante, la pace non è da considerare come una realtà inaccessibile e impossibile da costruire e peggio è ancora considerare la violenza, come inevitabile. Dal momento in cui si prende coscienza della necessità della pace, come l'umanità sente oggi, è necessario che si conoscano le vie che portano ad essa e i mezzi che permettono di operare per conquistarla, occorre che ogni individuo si impegni nel suo piccolo a dare il suo contributo per questa impresa, l'unica impresa che richiede la collaborazione di tutti gli uomini per evitare "una globoshima", lo la devastazione del globo terrestre dovuta alla trascuratezza e all'egoismo dell'uomo. Ma la speranza che sostiene ogni uomo darà la forza di continuare la lotta per la pace, promovendo, soprattutto, la cultura della non-violenza.

PERSONA, ANTROPOLOGIA PEDAGOGICA E PROGETTO FORMATIVO

*di Viviana Burza*¹

Abstract

L'educazione si fa progetto di affermazione della natura ontologico-esistenziale del soggetto quando si fonda sul rispetto della persona umana così come celebrato dalla tradizione filosofica del Cristianesimo e prospettato dal Personalismo pedagogico.

La formazione della persona è allora sviluppo, crescita intellettuale e interiore, ma anche apertura all'impegno nel mondo e all'ulteriorità.

Education becomes a project of affirmation of the ontological-existential people's nature when it is based on respect for human person as celebrated by the Christian philosophical tradition and proposed by Pedagogical Personalism.

Person education is then development, intellectual and interior growth, but it is also openness to commitment in the world and to furtherness.

Keywords

Education, person, pedagogical anthropology, educational relationship, community

¹ Professore Ordinario fuori ruolo di Pedagogia generale e sociale. Docente di Filosofia dell'educazione e Pedagogia interculturale presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose San Francesco di Sales.

1. Gli auctores come fonti per la formazione della persona

La riflessione sul tema della formazione umana ha da sempre sollecitato l'attenzione del pensiero occidentale sulla questione centrale dell'intenzionalità che l'educazione deve esprimere per la piena realizzazione del potenziale formativo del soggetto, per la sua più autentica "umanizzazione". Il discorso sull'educazione si è così sviluppato attorno agli scopi, ai principi e alle modalità del formarsi della persona, colta nella sua specifica ed originaria natura, ma anche nel suo determinarsi nei contesti ambientali, sociali, culturali e politici.

L'intenzionalità pedagogica ha anteposto così la centralità del problema antropologico, esprimendo l'esigenza di pensare la formazione con specifico riferimento alle ragioni della persona umana, alle sue implicite connotazioni, alle sue prerogative costitutive ed ai suoi diritti inalienabili, imponendo il principio che l'innato potenziale formativo, patrimonio dato ad ogni cucciolo dell'uomo, si sviluppa e si concreta tra spazio, tempo e relazione. La formazione, infatti, è governata dal nesso inscindibile tra l'implicita natura del soggetto e le vie del suo realizzarsi nell'esistenza, in cui giocano le vicende, le storie e i destini delle persone.

L'attenzione per il problema antropologico ha permesso così l'approfondimento del problema "persona" che legittima, guida e regola l'educazione, mettendo al riparo da teorizzazioni prive di senso, di qualsiasi riferimento teleologico. Non si può "educare in nome di nulla"², ricorda Giuseppe Acone, sottolineando che la natura salvifica dell'educazione implica sempre una cornice antropologica. Il valore "persona" si è posto così in pedagogia come orientatore di senso del progetto formativo, sia per quel che riguarda il piano assiologico propriamente considerato, sia per quel che riguarda quello metodologico-didattico.

Il significato che la formazione assume per la persona è stato chiaramente riconosciuto già alle origini del pensiero occidentale, allorquando la riflessione sistematica sull'uomo ha spinto l'analisi sul versante dell'educazione³. L'inquietudine per il destino umano si

² Cfr. G. ACONE, *La paideia introvabile. Lo sguardo pedagogico sulla postmodernità*, La Scuola, Brescia 2004.

³ Cfr. V. BURZA, S. Chistolini, G. Sandrone Boscarino, *Pedagogia generale*, La Scuola, Brescia 2014.

è configurata come questione educativa già con Socrate. Il filosofo, individuando con particolare acume teoretico il problema ontologico, ha reso centrale la necessità della corrispondenza dell'educazione alle istanze più alte e più nobili della natura umana. In effetti, l'educazione non è mai riducibile a mera tecnica, ma implica una teleologia salvifica, una pre-decisione riguardante l'esigenza di coltivare l'intelletto perché l'anima deve nutrirsi dei giusti insegnamenti come, Platone, nel Protagora, farà chiarire a Socrate nel dialogo con Ippocrate⁴.

Questa esemplare puntualizzazione della questione educativa ha fondato il modello educativo originario del pensiero occidentale, la paideia, permettendo di evidenziare il centrale luogo teoretico sulla responsabilità verso un soggetto-persona da allevare, proteggere, guidare, orientare, sostenere, coltivare, pena il rischio della perdita del potenziale formativo.

La questione educativa ha sollecitato così una riflessione più approfondita su taluni interrogativi riguardanti la natura umana e il suo divenire tra natura, cultura, società. L'importanza dell'educazione per il singolo e per la collettività è diventata idea centrale del pensiero filosofico occidentale, informando di sé la paideia, l'humanitas latina e cristiana, la Bildung.

È con la diffusione del Cristianesimo che il termine persona viene inserito in una prospettiva antropocentrica. Nella tradizione giudaico-cristiana il termine persona acquisisce gran parte del valore semantico ancora oggi attribuito e si connota di precisi caratteri che hanno a che fare con la dignità di una creatura a cui Dio ha conferito la sua stessa immagine. Se nel Vecchio Testamento l'uomo è l'essere privilegiato fatto ad immagine di Dio, nel Nuovo Testamento è il Cristo che si fa uomo per la salvezza di tutti gli altri uomini. Il Cristo è il vero pedagogo, sostiene Clemente Alessandrino inserendosi nell'ambito della letteratura cristiana dei primi secoli. È maestro di verità, è il Logos, colui che indica la via della redenzione, sostanziando con l'esempio un ideale da concretizzare nell'assunzione di un modo di vivere semplice e puro⁵. Tali conclusioni si radicano nel pensiero cristiano, caratterizzando significativamente la stessa riflessione educativa cristiana.

⁴ Cfr. PLATONE, PROTAGORA, 314 a,b, tr. it. di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 1996.

⁵ Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il Pedagogo*, a cura di M. G. Bianco, UTET, Torino 1971.

Il pensiero di Sant'Agostino e San Tommaso offrirà un rilevante apporto dell'idea di persona: la correlazione tra la persona divina – sostanza ed ipostasi – e la persona umana; la dimostrazione che la persona divina, nel farsi persona umana, crea unità tra universalità ed individualità; l'attribuzione del significato di persona ad ogni singolo uomo, al di là di ogni possibile differenza individuale; l'essere la Persona divina in relazione con la persona umana. In definitiva, nelle

«[...] differenziate definizioni di “persona” maturate fino al medio-evo, si trova in esse un elemento che le accomuna: “persona”, divina o umana che sia, è lo stato in cui un'individualità coincide con una sostanza razionale e, specularmente, la sostanza razionale per definizione universale è individua»⁶.

Con una sorprendente continuità con queste premesse, tra Ottocento e Novecento, il Personalismo pedagogico riaffermerà il valore cristiano della persona. Con Jacques Maritain ed Emmanuel Mounier l'analisi critica nei riguardi delle filosofie della Modernità porterà i filosofi francesi a rilanciare il pensiero di Sant'Agostino e di San Tommaso e l'umanesimo cristiano come umanesimo della persona: trascendente, soprannaturale, integralmente cristiano.

L'antropologia filosofica, per Maritain, può cogliere la struttura universale della persona, che non è mero prodotto dell'evoluzione biologica o sociale, ma il risultato di una crescita intellettuale e volitiva capace di superare condizionamenti e limiti. È un umanesimo della persona integrale, materia e spirito, capace di verità, di conoscenza di Dio tramite la ragione e la fede. Ne consegue l'apertura a un'educazione integrale che si concretizza, oltre le dichiarazioni di principio, nell'impegno per i percorsi formativi scolastici, per i metodi, per i programmi, per l'organizzazione didattica⁷.

Con il pensiero di Emmanuel Mounier, invece, il concetto metafisico di persona si lega all'orizzonte dell'esistenza, legame che risente degli influssi della fenomenologia e dell'esistenzialismo, per sottolineare la dimensione relazionale e sociale dell'essere persona. Nella rivista

⁶ G. BERTAGNA, *Pedagogia «dell'uomo» e pedagogia della «persona umana»: il senso di una differenza*, in G. BERTAGNA, a cura di, *Scienze della persona. Perché?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 45.

⁷ Si veda A. AGAZZI, Prefazione a J. Maritain, *L'educazione al bivio (1943)*, cit., p. 7.

«Esprit», Mounier aveva pubblicato nel 1936 il Manifesto al servizio del personalismo, valorizzando l'esigenza dell'impegno sociale e la tensione comunitaria, fatte salve le dimensioni personali della libertà e della trascendenza. Nel 1946, Mounier chiarisce ulteriormente la visione del personalismo comunitario: l'essere persona nell'esistenza non è che comunicazione di esistenze legate nell'esistenza.

«Il procedere essenziale in un mondo di persone non è la percezione isolata di sé (cogito) né la cura egocentrica di sé ma la comunicazione delle esistenze, esistenze insieme con altri»⁸.

La persona è il risultato di processi di promozione delle costitutive dimensioni personali in cui spiccano la libertà, la partecipazione, la responsabilità. Da qui origina l'apertura della persona all'impegno nel mondo: i valori servono per meglio concretizzare la vita personale. L'apertura all'altro, infatti, prelude ad un caratterizzarsi della persona come partecipazione ad una comunità costituitasi nello spirito del Cristianesimo. L'orizzonte della persona è la concretezza della persona nella storia, come partecipazione al regno di Dio.

2. Antropologia pedagogica ed educazione della persona

La persona rappresenta dunque per la pedagogia il primo orizzonte a cui guardare per legittimare l'agire educativo. Un numero crescente di pedagogisti condivide l'esigenza di assumere questa categoria come riferimento fondamentale del pensiero. Si tratta di autori intenzionati a dimostrare che lo studio sulla formazione e l'elaborazione di modelli educativi premettono una decisione riguardante la questione antropologica ad ogni discorso sull'educazione, pur nella problematicità di una nozione che rinvia a molte e talvolta contrapposte interpretazioni.

È evidente che non basta affermare l'imprescindibilità della nozione di persona dal discorso pedagogico, dovendo piuttosto intrattenersi su questioni che riguardano la peculiarità della natura umana, le sue prerogative, il rapporto esistente tra il suo sviluppo e i limiti biologici e ambientali, tra intenzionalità educativa e realizzazione della forma.

Si tratta di problemi che nel loro insieme, e singolarmente considerati,

⁸ Si veda di E. MOUNIER, *Che cosa è il personalismo*, tr. it. di G. Mottura, Einaudi, Torino 19752, p. 62.

costituiscono alcuni luoghi significativi dell'antropologia pedagogica, del suo problematico territorio di ricerca e della sua complessa tessitura euristica. Certamente non possono offrirsi risposte esaustive su tali questioni, volendo piuttosto fermare l'attenzione sull'imprecindibilità del concetto di persona che è la categoria centrale della riflessione pedagogica.

Confermatasi nei secoli come una delle matrici culturali del pensiero occidentale, oggi l'idea di persona ha acquisito un sempre più ampio orizzonte semantico, rinviando per alcuni autori ad una fondazione ontologico-metafisica e, per altri, ad uno statuto storico-esistenziale. Appare evidente che le differenti interpretazioni rendono difficile la condivisione di riferimenti fondativi; pur tuttavia, l'orientamento del dibattito pedagogico contemporaneo accoglie l'esigenza di muovere dalla nozione di persona nel convincimento del suo essere baricentro di ogni discorso sull'educazione, del suo essere il regolatore di qualsivoglia teorizzazione pedagogica, del suo essere ineludibile riferimento per l'agire educativo.

Nella cultura europea, ed occidentale in genere, il concetto di persona ha dato luogo ad un dibattito pedagogico che ne ha evidenziato il carattere universale, oltre i confini dello stesso Occidente. Persona non è l'espressione di una sola cultura, ma una categoria meta-culturale, di significato condiviso, specialmente nelle sue prerogative fondamentali. Per queste ragioni, il concetto di persona ha acquisito soprattutto in pedagogia un ampio orizzonte semantico che si presta a molte possibilità.

«[...] gli stessi significati del termine “persona (umana)” e dei suoi derivati, pur avendo, all'origine, il sigillo inequivocabile della teologia trinitaria cristiana, oggi esprimono, invece, soltanto un modo filosofico, epistemologico, scientifico e storico di considerare l'uomo e il suo mondo che appare, almeno in pedagogia, più ricco e complesso, per questo forse anche maggiormente convincente, di quello ormai caratterizzato dalle dominanti referenze naturalizzate che accompagnano il termine “uomo”. In questo senso [...] il costrutto “persona (umana)” sembra parlare, oggi, a qualsiasi cultura per gli argomenti suggestivi e logico-razionali che lo giustificano e per le risonanze pedagogiche che sollecita, e può anche prescindere dalle singole appartenenze religiose di chi lo accoglie a partire dalla religione e dalla fede cristiana che, pure, l'ha storicamente espresso e coltivato».⁹

⁹ G. BERTAGNA, *Pedagogia «dell'uomo» e pedagogia della «persona umana»: il*

Parlare di persona, insomma, significa convenire semanticamente su una categoria decisiva per qualsivoglia progetto educativo. Si tratta di una questione cruciale

«[...] non certo per depotenziare o potenziare alcune teorie rispetto ad altre, ma per mantenere vivo un orizzonte di riflessione e di fondazione, sminuito il quale [...] la stessa pedagogia si ridurrebbe a ben poca cosa»¹⁰.

Utilizzando questa specifica prospettiva, risulta difficile accogliere analisi a rischio di una qualche riduzione naturalistica o scientifica, oppure di qualche esasperazione ideologica. Ci si riferisce così alla persona sottolineandone tanto una dimensione universale, quanto una natura singolare e irripetibile che attende di costituirsi nell'arco della vita del soggetto, attraverso i processi di crescita e di sviluppo, dell'autonomia, della libertà, della responsabilità, del senso. Si tratta di una interpretazione che annette un ruolo decisivo alla formazione, interpretata come modo di essere e di costituirsi della persona nella relazione con adulti intenzionalmente impegnati nel progetto educativo, come suggerisce la lezione di San Tommaso sul ruolo del maestro terreno.

Comprendere la vera natura della persona, oltre l'universalità che la caratterizza, significa riconoscerla nelle singolari implicazioni con la realtà, con il mondo, come singolarità irriducibile che impone di riconsiderare le tradizionali prospettive di studio.

Legata alla sua realtà effettuale, ma aperta agli orizzonti delle grandi idealità, la persona può pervenire, infatti, a traguardi di senso perchè è l'unico essere vivente che pensa se stesso, che progetta e si realizza nella libertà e nell'autodeterminazione, che utilizza il linguaggio oltre le leggi della necessità, nella ampiezza delle sue grandi possibilità simboliche, artistiche, utopiche, spirituali. Capace di affondi penetranti nell'interiorità e di sguardi profetici verso l'ulteriorità, la persona presenta le stimmate dell'universalità.

La prospettiva ontologico-esistenziale adottata spinge ad accogliere l'invito di coloro che sostengono l'esigenza di portarsi dal piano

sensu di una differenza, cit., p. 35.

¹⁰ G. VICO, *Considerazioni sul primo seminario*, in C. XODO, a cura di, *Prima evidenza pedagogica per una scienza dell'educazione*, Pensa Multimedia, Lecce 2004, p. 148.

dell'analisi teorica a quello dell'azione concreta, della prassi, piano in cui

«[...] si è inevitabilmente portati verso un tipo di riflessione operativa, attratta non già dai motivi di divisione ma da quelli di condivisione. La teoria dell'azione, pur avvalendosi di riferimenti specifici, non può trascurare i significati di senso comune che vivono nei diversi contesti di intervento»¹¹.

Tra questi, anzitutto quelli di senso giuridico intesi a tutelare i diritti della persona nelle politiche di intervento sociale, diritti che segnalano in termini universali il valore della persona, e che, però, impongono un decisivo impegno nella prassi concreta affinché gli stessi trovino compiuta attuazione. La formazione è, pertanto, la via privilegiata perché la persona possa espandersi attraverso la sua piena realizzazione, quella delle sue peculiari attività conoscitive, immaginative, ideative, costruttive, operative, interiori.

3. L'orizzonte della persona come telos della formazione

Sulla base di tale consapevolezza, il progetto educativo può essere pensato come la messa in gioco di una specifica intenzionalità intesa ad orientare la storia personale di un soggetto di cui interpretare la problematicità del suo modo singolare di essere e di esistere, nella complessità dei suoi processi e dei suoi significati più profondi.

Sostenuti dagli auctores della tradizione occidentale, ma anche gli studi più recenti sulla formazione che ne analizzano dispositivi e processi, nodi teoretici, problemi e prospettive¹², occorre riconoscere il valore fondante della persona, individuarne le dimensioni costitutive e il loro concretarsi in realtà sociali, politiche ed istituzionali in cui si rilevano molti apporti – si pensi alle nuove frontiere della conoscenza e della comunicazione, all'esperienza del plurale, del molteplice,

¹¹ C. XODO, *Per una epistemologia della persona*, in C. XODO, a cura di, *La persona. Prima evidenza pedagogica per una scienza dell'educazione*, cit., p. 44.

¹² Nell'ampio panorama di pedagogisti impegnati a legare il problema dell'educazione alle sue radici greche, si vedano a titolo esemplificativo le opere di E. DUCCI, nelle quali è prospettata una filosofia dell'educazione che rinviene principi e caratteri nel pensiero greco, in particolare in quello di Socrate e Platone. Cfr., in particolare, E. DUCCI, a cura di, *Preoccuparsi dell'educativo*, Anicia, Roma, 2002.

della differenza -, ma anche alle molte emergenze che indignano ed inquietano la coscienza. Si pensi alle gravi e nuove forme di povertà, al concreto attacco alla persona (all'infanzia, all'adolescenza e alle altre età della vita), alla sua mercificazione e reificazione, alla costruzione di mercati, economie e stili di vita disumananti.

«Il rischio è che si crei una irrimediabile lacerazione tra la società degli inclusi [...] e la società degli esclusi. L'irresistibile affermazione del mercato globale, del resto, ha ridotto drasticamente non solo la funzione dei grandi obiettivi collettivi, tanto da proclamare la definitiva insufficienza delle ideologie, alle quali è andata sostituendosi l'ideologia delle posizioni "naturalistiche" e liberiste, ma liquida la stessa prospettiva legata alla centralità della persona in nome di una società condannata al consumo, avvertito come unico valore di riferimento. L'esclusione sociale si dimostra la grande questione del primo decennio del terzo millennio e il vero discrimine del confronto politico-sociale»¹³.

A causa delle gravi forme di neoliberalismo, la risposta delle persone è il preoccupante sentimento di desertificazione interiore e la caduta in stagnanti condizioni di nichilismo valoriale per l'assenza di un qualche fondamento capace di coltivare la speranza e la salvezza.

Giuseppe Acone, espressione di una teorizzazione pedagogica nutrita di valori antropologici, sottolinea l'urgenza di contrastare il nichilismo che rifugge da ogni possibilità di fondamento e, dunque, anche di quella relativa alla proposta di una paideia, "introvabile" con tale antinomico esercizio di razionalità. Nell'attuale atmosfera culturale non si può legittimare la possibilità dell'educazione, oltre una paideia debole che pretende di

«[...] «educare in nome di nulla» [...] stando solo a questo mondo, non ci sono totalità redentrici né tecnologiche, né politiche, né pedagogiche. [...] E, pertanto, l'uomo del nostro tempo (bambino, adolescente, adulto) ha nello sguardo rivolto al cielo (reso troppo vuoto di stelle [...]) l'unica posizione capace di evocare e proiettare l'illimito (come orizzonte compiuto di senso)»¹⁴.

La sfida è dunque quella di rilanciare la cultura e mettere in azione

¹³ G. ACOCELLA, *Etica sociale*, Guida, Napoli 2003, p. 70.

¹⁴ G. ACONE, *La paideia introvabile. Lo sguardo pedagogico sulla post-modernità*, cit., pp. 281-282.

gli antidoti dell'educazione¹⁵. L'attenzione si sposta verso la ricerca del senso dell'educazione nelle istituzioni educative, in famiglia a scuola, luoghi in cui le coordinate già esplicitate tendono ad affermare il valore della persona in quanto valore sussistente da scoprire, interpretare e tutelare nelle tante diverse condizioni in cui la vita umana può nascere, prendere forma e concretizzarsi.

Sarà necessario riflettere sulla persona in quanto essere dotato di quell'enorme eppure fragile potenziale, declinabile da logos, pathos ed ethos e, quindi, a lavorare sulle persone, sui loro bisogni di formazione, di partecipazione, di libertà, di relazione, così come ampiamente interpretata nell'accezione dell'antropologia cristiana. È come dire che sarà necessario ipotizzare ed esperire vie per il formarsi dell'uomo, del suo diventare ciò che autenticamente è e ciò verso cui tende il suo progetto di vita, in realtà politiche, istituzionali e sociali, i cui riferimenti non siano solo leggi e norme secondo il paradigma dello Stato di diritto, ma principi e valori quali il pluralismo, la partecipazione, l'appartenenza, il dialogo, l'inclusione, la convivenza democratica¹⁶.

¹⁵ Cfr. G. ELIA, a cura di, *Le sfide sociali dell'educazione*, Franco Angeli, Milano 2014, in particolare le pp. 26-46.

¹⁶ Il dibattito pedagogico sul tema è ampio e ricco di suggestioni. Non potendosi offrire una rassegna esaustiva della letteratura pedagogica esistente, si segnalano alcune delle più significative opere sul rapporto tra educazione della persona e democrazia. Cfr. C. Di AGRESTI, a cura di, *Cittadini del mondo: educare alla mondialità*, Studium, Roma 1999; P. Bertolini, *Educazione e politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

IL LESSICO DELLA SALVEZZA NEL VANGELO DI LUCA

Paolo Viggiano

Abstract

This work aims to show how the vocabulary of salvation is very dear to the evangelist Luke, so much so that he can hypothesize that it is the thread that runs through his entire work. To reach this conclusion we will make three basic steps.

Keywords

Salvation, save, savior, lexicon, Gospel of Luke.

Osservazioni introduttive

Questo lavoro vuole dimostrare come il lessico della salvezza sia molto caro all'evangelista Luca, tanto da poter ipotizzare che esso sia il filo rosso che percorre l'intera sua opera. Per arrivare a questa conclusione faremo tre passaggi fondamentali.

Inizieremo interessandoci del lessico della salvezza studiandolo nella prima parte nel suo orizzonte più ampio, mentre nella seconda parte focalizzando la nostra attenzione sull'uso che Luca ne fa all'interno del suo Vangelo.

Nella terza parte, infine, osserveremo la distribuzione del lessico della salvezza all'interno del Vangelo di Luca. Naturalmente questo lavoro è solo introduttivo, bisognerà successivamente sviluppare tutta l'analisi delle singole pericopi e sezioni per poter affermare con certezza quanto postulato.

1) Il lessico della Salvezza

In questa prima parte del nostro capitolo analizzeremo i termini decisivi del lessico della salvezza, successivamente ne vedremo l'etimologia ed infine studieremo il lessico della salvezza all'interno della Bibbia.

Termini decisivi. I termini inerenti al lessico della salvezza sono cinque. Il predicato σωζω (salvare, redimere, soccorrere, preservare) è quello fondamentale. Dal nomen agentis σωτηρ (salvatore) derivano il sostantivo femminile σωτηρια (salvezza, aiuto, liberazione) ed il sostantivo neutro σωτηριον (salvezza). Infine abbiamo il verbo composto διασωζω (salvare, scampare).

Etimologia. Visti i termini del lessico della salvezza è fondamentale ora passare alla loro storia etimologica. La base è data dall'aggettivo σαΩο^τ, che diventa σωο^τ (sano e salvo). Il termine viene successivamente contratto in σωδβ (omerico e attico) e in σωδο^τ (ionico e koinè). Da questo aggettivo deriva il verbo causativo σαρω, σαωσω, εσαωσα, (far sano, far salvo). Fuori del presente, si hanno le forme contratte σωσω per il futuro e εσωσα per l'aoristo. Il presente, rimasto così isolato, è stato sostituito da σωιζω e successivamente da σωζω; questo già in Omero. La comparsa del nomen agentis σωτηρ, da cui derivano σωτηρια e σωτηριον, è da collocare dopo Omero nel periodo di Pindaro ed Erodoto¹.

Questi termini significano innanzitutto salvare e salvezza nel senso di trarre in salvo da una situazione di pericolo, che può essere la guerra o i viaggi in mare. Inoltre il pericolo può essere visto anche in una condanna giudiziaria o in una malattia da cui si può essere salvati. Tuttavia nel mondo greco né σωζω né σωτηρια sono necessariamente legati all'intervento di una persona o una forza che agisca ad un tratto, risolutiva. Né tanto meno occorre che il soggetto dell'azione salvante sia qualcuno che stia in posizione di netta superiorità rispetto a chi deve essere salvato, infatti anche i piedi, o i cavalli, o la notte, o la nave, possono salvare gli eroi dalla battaglia (Hom., Il. 21,611; 17,452; 5,224). Ma ci si può salvare anche da soli come viene espresso nel senso della forma medio-passiva σωζομαι.

Se non si tratta di un pericolo imminente allora questa famiglia di vocaboli può essere impiegata nel senso di preservare, difendere. Se

¹ W. FOERSTER – G. G. FOHRER, “σωζω κτλ.”, GLNT XIII, 445-446.

poi l'idea di una minaccia in una situazione critica finisce del tutto in secondo piano, allora l'intervento soccorritore acquista il significato positivo di beneficiare, fare del bene.

Inoltre σωζω e σωτηρια acquistano una sfumatura particolare quando non si tratta soltanto della situazione esteriore, ma ci si riferisce anche all'essere intimo degli uomini e delle cose. Per esempio, in riferimento ai temi filosofico-religiosi, σωζω e σωτηρια vengono riferiti alla santità interiore dell'uomo, cioè alla sua giusta condotta morale che lo rende più "uomo", quando sceglie il bene, e più "bestia", quando sceglie il male.

Nel linguaggio religioso, la salvezza da tutti i pericoli viene attesa dagli dei; essi sono anche in grado di scongiurare la sorte che minaccia gli uomini. Nella gnosi è la conoscenza comunicata per divina rivelazione che libera l'anima dal potere della morte. Nelle religioni misteriche, infine, la salvezza si verifica col fatto che gli «iniziati» ottengono di partecipare alla sorte del dio morto e risorto, vengono divinizzati e così conseguono una vita che dura oltre la morte².

“Salvezza” e “Salvatore” nella Bibbia. Il vocabolario ebraico usato nell'AT per esprimere la realtà della salvezza è costituito da un grappolo di radici verbali quali yš' ³, che all'hifil (hōšîa') significa salvare, aiutare in momenti di difficoltà, riscattare, liberare, rendere liberi; nšl che al piel significa liberare; plṭ, portare a salvezza; mlṭ, salvare; pdh, che al qal significa redimere.

La radice prevalentemente utilizzata per esprimere il concetto di salvezza è yš', infatti ricorre ben 354 volte nell'AT. La sua maggiore concentrazione si trova nei Salmi (136 volte) e nei libri profetici (100 volte), specialmente nel Deutero-Isaia (56 volte).

La LXX traduce i termini dalla radice yš' quasi sempre con quelli dell'area semantica di σωζω; σωτηρια; σωτηριον; σωτηρ; ανασωζω; διασωζω. Va notato che il termine greco σωτηρ non è usato nell'AT per tradurre māšîah, il Messia. Solo in Is 49,6, dove il testo ebraico

² J. SCHNEIDER, “Redenzione – Salvezza / σωζω”, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (Bologna 6 2000), 1502; Foerster – Fohrer, “σωζω κτλ.”, 447-458.

³ Letteralmente questa radice ebraica allude allo spazio e alla larghezza. Il verbo indica di conseguenza lo stare larghi e comodi, il contrario di essere in ristrettezze e in angustie.

parla della salvezza di Yhwh, la LXX sembra scorgere una figura messianica e fa del Servo del Signore una persona inviata per la salvezza di tutto il mondo. Infine questi termini ebraici nel NT sono anche alla base della spiegazione del nome “Gesù” (cfr. Mt 1,21; Lc 2,30) e dell’espressione hōsanná (cfr. Mt 21,9; Mc 11,10; Gv 12,13).

Ora, la radice verbale yš‘ è quasi esclusivamente riservata all’uso teologico che vede Yhwh come soggetto e il popolo d’Israele come oggetto. Dio lo salva dall’oppressione, dalla paura e dalle tribolazioni, ma anche dal peccato e dalla colpa. Nella sua storia Israele ha sempre sperimentato il soccorso di Yhwh, soprattutto attraverso le vittorie che Dio ha operato sui nemici. Uno dei momenti chiave della salvezza operata da Dio per il suo popolo è la liberazione dall’Egitto e il passaggio del mar Rosso sotto la guida di Mosè (Es 14-15). Il popolo d’Israele si scrollò di dosso la schiavitù e l’oppressione faraonica, riesce ad avere una terra propria, a costituirsi quale popolo libero e in comunione di Alleanza con Dio, e ad andare incontro ad un futuro di libertà e di vita. Quindi si può già vedere che all’interno dell’AT si assiste ad un’evoluzione della concezione della salvezza, acquisendo un senso sempre più spirituale come nozione di vita e di morte, perchè in tutti gli interventi salvifici di Dio, narrati dalla Bibbia, appare chiaro che la salvezza è il passaggio dalla morte alla vita o, in altre parole, la vittoria della vita sulla morte. Ed è proprio questo significato salvifico che è possibile cogliere in tutti gli interventi di Dio nel corso della storia d’Israele, a cominciare dalla cosiddetta opera storiografica deuteronomistica fino al periodo dei Profeti e dei Sapienziali. È in funzione di questo piano salvifico di Dio che i forti eroi, i giudici e i nazirei (Gdc 13,5), i principi e i re (2Sam 14,4; 2Re 6,26) hanno portato soccorso e operato il diritto (Os 13,10). Inoltre, come dimostrano soprattutto i salmi, Dio viene in soccorso anche dei singoli giusti che a lui si rivolgono liberandoli dagli attacchi, dalle tribolazioni, dalle malattie e dalle inimicizie (Salmo 107; 109) ed alla fine dei tempi procurerà al suo popolo la salvezza piena e totale. Allora Israele attingerà alle sorgenti della salvezza e tutto il mondo avrà parte ad essa. Quindi la radice yš‘ nell’AT esprime pertanto sia il dono di qualcosa che non c’è ancora, sia l’esperienza di una salvezza o di una liberazione da una determinata situazione. Essa denota la potenza salvifica di Dio, che porta nel nostro mondo una “liberazione” che include pace, sicurezza, salute, perdono, gioia, vita e vittoria, e

che rivela Dio come Redentore, Riscattatore e Vendicatore, che libera dalla schiavitù, dai nemici, dalle malattie e dallo sheol⁴.

Nel NT i vocaboli che appartengono all'area semantica del verbo greco σωζω, soprattutto il sostantivo σωτηρία e il titolo σωτηρ, appaiono complessivamente non meno di 150 volte. In senso teologico questi termini sono utilizzati per esprimere, come possiamo vedere nei Sinottici, sia la guarigione fisica, sia la salvezza spirituale mediante la fede, ma soprattutto per presentare l'opera di Gesù redentore che libera dalla condizione del peccato, infatti nelle guarigioni operate da Gesù, la salvezza non riguarda solo la guarigione fisica della persona, ma soprattutto, mediante la fede, la liberazione dalla condizione di morte causata dal peccato.

Per quanto riguarda l'uso probabilmente religioso di questi termini, essi indicano la salvezza nel senso escatologico vista come possibilità di ingresso all'interno del Regno di Dio, che può manifestarsi sia nel futuro che nel presente.

Quando invece questi termini si riferiscono ad un grave pericolo che minaccia la vita corporea, cosa che accade raramente all'interno del NT, assumono il significato di liberazione da un pericolo di vita imminente, e questo lo abbiamo nel racconto del naufragio di Paolo (At 27,30.31.34), nella tempesta sedata (Mt 8,25) e nella camminata di Pietro sulle acque (Mt 14,30). Questi termini però mai compaiono nel NT con il significato di preservazione o mantenimento della vita⁵.

2) Il lessico lucano della Salvezza

In questa seconda parte del nostro capitolo vedremo innanzitutto la frequenza dei termini del lessico della salvezza all'interno dei Vangeli e degli Atti, mettendo in evidenza l'abbondante uso che Luca ne fa all'interno del suo Vangelo. Successivamente, studieremo questi termini all'interno del Vangelo di Luca distinguendo e analizzando i termini nominali e i termini verbali.

Frequenza. I termini inerenti al lessico della salvezza, come

⁴ SCHNEIDER, "Redenzione – Salvezza / σωζω", 1502; M. CIMOSA, "Salvezza", *Temie teologiche della Bibbia* (Dizionari San Paolo; Cinisello Balsamo 2010), 1224-1228.

⁵ E. MANICARDI, *Salvezza e Salvatore in Luca/Atti* (Bologna 2001) 9; Schneider, "Redenzione – Salvezza / σωζω", 1503; Cimosà, "Salvezza", 1228-1229; Foerster – Fohrer, "σωζω κτλ", 511-517.

abbiamo potuto constatare nella prima parte di questo nostro capitolo, sono utilizzati con sfumature diverse all'interno degli scritti del NT. È necessario però fare una statistica di questi termini per poter vedere con quale frequenza gli autori dei Vangeli hanno utilizzato questo lessico. Lo specchietto che segue mette in evidenza la statistica di questi termini, sia nei Vangeli che negli Atti.

	Matteo	Marco	Luca	Giovanni	Atti
σωζω	15	15	17	6	13
διασωζω	1	---	1	---	5
σωτηρ	---	---	2	1	2
σωτηρια	---	---	4	1	6
σωτηριον	---	---	2	---	1
Totale	16	15	26	8	27

Come si può ben constatare, negli scritti di Luca la terminologia che fa riferimento alla salvezza ricorre con molta frequenza rispetto agli scritti degli altri Evangelisti. In Matteo e Marco i termini σωτηρ, σωτηρια e σωτηριον non compaiono affatto, mentre in Luca hanno una grande valenza all'interno del Vangelo dell'infanzia di Gesù. Quindi, è soprattutto Luca ad occupare tra i Sinottici un posto particolare per la sottolineatura del tema della salvezza perché i suoi scritti offrono grande spazio all'uso della terminologia che si riferisce alla realtà della salvezza. Si può dire allora che nell'opera lucana la storia della salvezza costituisce fin dall'inizio un tema dominante⁶.

Per questo motivo il nostro lavoro si concentrerà sullo studio del Vangelo di Luca escludendo però gli Atti degli Apostoli.

La terminologia della Salvezza nel Vangelo di Luca. Passiamo ora allo studio dei termini del lessico della salvezza e delle ricorrenze all'interno del Vangelo di Luca, facendo la distinzione tra i termini nominali e i termini verbali.

a) Termini nominali. I termini riguardanti la salvezza, che chiamiamo “nominali”, sono tre: il nomen agentis σωτηρ (salvatore), presente in Lc 1,47 e 2,11; il sostantivo femminile σωτηρια (salvezza), in Lc 1,69.71.77 e 19,9; il sostantivo neutro σωτηριον (strumento

⁶ Cf. B. PRETE, “Evangelizzazione e salvezza. Loro rapporto negli scritti di Luca”, SRivBib 36 (2000) 349.

di salvezza), in Lc 2,30 e 3,6. Come si può vedere dalle ricorrenze, questi termini, se si prescinde dall'uso di σωτηρια in 19,9, sono distribuiti all'interno della prima parte del Vangelo.

Il termine σωτηρ in Lc 1,47 è riferito a Dio: «Dio mio salvatore», mentre in Lc 2,11 è riferito a Gesù: «è nato per voi un Salvatore, che è Cristo Signore». Il sostantivo σωτηρια, escluso Lc 19,9, appare adoperato ripetutamente all'interno del Cantico di Zaccaria. Infine il termine σωτηριον è quello a cui Luca si rivela più attento, infatti, i due casi in cui è utilizzato (Lc 2,30; 3,6), segnano una svolta all'interno del Vangelo⁷. Non a caso esso è accompagnato sempre dal genitivo «di Dio»⁸.

b) Termini verbali. I termini verbali riguardanti la salvezza sono due: σωζω e διασωζω. Il verbo σωζω compare diciassette volte all'interno del Vangelo di Luca (6,9; 7,50; 8,12.36.48.50; 9,24(2); 13,23; 17,19; 18,26.42; 19,10; 23,35(2).37.39) e nella maggioranza dei casi è situato all'interno dei dialoghi di Gesù. Si tratta quasi sempre di racconti di guarigione dove un ruolo importante lo ha la fede dell'ammalato, grazie alla quale egli ottiene la guarigione e quindi la salvezza. Negli altri casi invece (7,50; 8,12; 9,24(2); 13,23; 18,26; 19,9.10) il verbo σωζω è utilizzato per esprimere la salvezza intesa come remissione dei peccati, conversione e quindi possibilità di ingresso nel Regno di Dio. Molto importanti, infine, sono le ultime quattro ricorrenze del verbo che si trovano all'interno del racconto della Passione (23,35(2).37.39), perché ci svelano il senso più profondo della salvezza all'interno del Vangelo di Luca, che non sta nel salvare se stessi, come viene richiesto a Gesù dai capi, dai soldati e da uno dei ladroni, ma nel donare la propria vita, come fa Egli morendo sulla Croce.

Il verbo διασωζω invece compare una sola volta all'interno del Vangelo di Luca (7,3) ed il contesto è quello di una guarigione fisica⁹.

⁷ Cf. MANICARDI, *Salvezza*, 15-16; G. J. Steyn, "Soteriological perspectives in Luke's Gospel", NT. S 121 (2005) 69-70.

⁸ In 2,30 il pronome personale sou è riferito a Dio.

⁹ Cf. STEYN, "Soteriological perspectives", 71; Schneider, "Redenzione – Salvezza / σωζω, 1503.

3) La distribuzione del lessico della salvezza

nel Vangelo di Luca

Dopo aver studiato la terminologia della salvezza e aver analizzato le ricorrenze dei termini all'interno del Vangelo di Luca, è utile fermarsi ad osservare come questo lessico è distribuito all'interno della narrazione evangelica, così da poter proporre una pista di lavoro che potrebbe confermare il fatto che il tema della salvezza possa essere il filo rosso all'interno dell'opera lucana.

Dallo studio precedente abbiamo notato che i termini nominali: σωτηρ (Lc 1,47; 2,11), σωτηρια (Lc 1,69.71.77; 19,9) e σωτηριον (Lc 2,30 e 3,6) sono utilizzati da Luca, tranne nel caso di 19,9, nella prima parte del suo Vangelo, dove abbiamo i racconti dell'infanzia di Gesù e la preparazione al suo ministero, mentre sono assenti nella seconda parte. I termini verbali: σωζω (Lc 6,9; 7,50; 8,12.36.48.50; 9,24(2); 13,23; 17,19; 18,26.42; 19,10; 23,35(2).37.39) e διασωζω (Lc 7,3), invece, sono completamente assenti nella prima parte del Vangelo, ma vengono utilizzati nella seconda parte che segna l'inizio del ministero pubblico di Gesù, con una particolare concentrazione nella pericope della crocifissione e dell'oltraggio a Gesù (Lc 23,35-43) dove il verbo σωζω ricorre ben quattro volte.

In base a questi dati iniziali, possiamo impostare il nostro studio sul tema della Salvezza dividendo il campo di indagine in tre sezioni: il Vangelo dell'infanzia e della preparazione al ministero di Gesù (Lc 1,5-4,13), la vita pubblica (Lc 4,14-21,38), la Passione, morte e risurrezione (Lc 22,1-24,53).

INDICE

- La croix dans l'œuvre Mattheenne** p. 5
di Michel Sewodo
- La croix dans l'œuvre Mattheenne (Il parte)** p. 13
di Michel Sewodo
- La gioia della pace** p. 23
di Michel Sewodo
- Persona, antropologia pedagogica
e progetto formativo** p. 33
di Viviana Burza
- Il lessico della Salvezza nel Vangelo di Luca** p. 43
di Paolo Viggiano

Dei et Hominum



Istituto Superiore di Scienze Religiose
"San Francesco di Sales"
Via G. Rossini - 87036 Rende (CS)
Tel./Fax. 0984.837026
www.issr-cs.it - info@issr-cs.it