

schezza sempre nuova dei Vangeli nel loro nesso con le Scritture d'Israele.

Matteo CRIMELLA

A. MENDUIÑA SANTOMÉ, *El camino de la palabra, entre escucha y rechazo. Significado y función de las citas de Isaías en la obra lucana* (Asociación Bíblica Española. Institución San Jerónimo. Tesis 67), Verbo Divino, Estella 2017, pp. 320, € 27,00.

Il volume è la versione rivista della dissertazione dottorale che l'A. ha discusso presso la Pontificia Università Gregoriana nel 2014, sotto la direzione del prof. Massimo Grilli. Il tema è al centro del dibattito esegetico, in quanto oggi si moltiplicano gli studi a proposito della relazione fra i due Testamenti, con particolare attenzione a come il Nuovo citi, rilegga e interpreti l'Antico. Il nesso fra Isaia e l'opera lucana vanta notevoli contributi (Sanders, Pao, Mallen), sicché l'A. si inserisce in una consolidata tradizione esegetica, offrendo un significativo apporto.

Sin dall'inizio Menduiña Santomé offre precisazioni quanto al merito e al metodo. A proposito del contenuto afferma: «La finalità è dimostrare che i testi lucani dove occorrono le sei citazioni da analizzare formano un'importante unità narrativa e teologica dentro Luca-Atti, una specie di "piccolo vangelo"» (23). In particolare, sottolinea come i testi isaiani permettano di seguire l'itinerario della Parola fra l'accoglienza dei gentili e il rifiuto dei giudei. Sempre a proposito del contenuto, l'A. sceglie di studiare unicamente sei citazioni, quelle esplicitamente introdotte dal riferimento al «profeta Isaia» o al «profeta» (*Lc* 3,4; 4,17; *At* 7,48; 8,28.39; 28,25), cui aggiunge *At* 13,47, attribuita allo stesso «Signore». Circa il metodo, invece, l'A. intende mettere in evidenza il processo comunicativo e si avvale della linguistica, sia nella sua dimensione extratestuale (pragmalinguistica), come in quella intratestuale (sintattica, semantica e pragmatica). Menduiña Santomé dedica ad ognuna delle sei citazioni un capitolo della sua ricerca, cui segue una conclusione sulla relazione fra Isaia e Luca.

Ogni capitolo prende in considerazione, anzitutto, il contesto lucano, con particolare attenzione ai nessi con l'Antico Testamento. Si studia poi la citazione sia nel suo contesto originario (dunque nel testo massoretico), sia nel nuovo contesto evangelico, per metterne in rilievo il

significato nel nuovo co-testo (con il termine si indica una selezione sintattica all'interno di un'opera letteraria, un'unità testuale delimitata da vistose interruzioni o segmentazioni della comunicazione).

Basti qualche esempio. Nel secondo capitolo l'A. esamina la citazione isaiana all'interno del discorso programmatico a Nazareth. In primo luogo, ricorda il contesto più ampio, che definisce «una storia radicata nella Scrittura» (65): nel Battesimo (*Lc* 3,22) la voce dal cielo proclama l'identità del Figlio di Dio, alludendo ad un testo isaiano (*Is* 42,1); le tentazioni, poi, sono definite «un mi-drash haggadico» (67); infine il sommario (*Lc* 4,14-15) prepara i lettori alla scena seguente. L'attenzione si concentra sul testo di *Lc* 4,18-19 e quindi su *Is* 61,1-2a. «Il co-testo di *Is* 61,1-2 è *Is* 61,1-11, oracolo che si sviluppa in tre strofe (vv. 1-3.4-9.10-11) in stili molto diversi. La motivazione e la finalità di questa nuova parola profetica è sinteticamente descritta nelle prime righe del poema (*Is* 61,1-2). Riassumendo si può dire che tutto è dovuto ad un'unzione dello Spirito (61,1ab) che invia ad annunciare la buona notizia della liberazione dei poveri (61,1c)» (71). L'A. considera poi il nuovo co-testo lucano (*Lc* 4,16-30). Il terzo evangelista opera in due direzioni per illuminare il testo profetico: anzitutto ritocca la citazione aggiungendo elementi chiarificatori o eliminando frasi che ne oscurano il significato; d'altro canto, invece, per mezzo delle parole di Gesù, attualizza il senso della profezia. Il vigore pragmatico della parola profetica si radica nella sua capacità di fare appello all'interiorità del lettore per mezzo della forza delle immagini suggerite; tuttavia le espressioni isaiane restano sempre aperte, bisognose di luce per essere interpretate: l'identità del locutore, infatti, è del tutto oscura. Luca «elabora un racconto metalettico nel quale il lettore, attraverso la sua intelligenza e la sua libertà, è condotto a cooperare per completare gli aspetti supposti ma non esplicitati. In un certo senso si può dire che il testo isaiano funzioni come una parabola riferita alla vera identità di Gesù, di fronte a cui il lettore deve prendere posizione» (89). Ma in questo modo la voce del profeta e la voce di Gesù si fondono insieme e si illuminano reciprocamente nell'annuncio della salvezza. Anche il lettore è in gioco: è chiamato a identificarsi con il personaggio che lo Spirito unge, assumendo il conflitto e il rifiuto come un elemento intrinseco della proclamazione del vangelo.

Il quinto capitolo è dedicato al discorso di Paolo nella sinagoga di Antiochia di Pisidia (*At* 13,13-52), nel quale si cita il passo di *Is* 49,6: «Io ti ho posto per essere luce delle genti, perché tu porti la salvezza sino all'estremità della terra». Si tratta di uno dei passi più discussi e delicati degli Atti, in quanto qui si gioca, in certo senso, il complesso problema della relazione fra cristianesimo e giudaismo. Menduiña Santomé mette bene in luce come l'introduzione alla citazione del passo isaiano utilizzi il verbo *entéllomai*, rimandando all'ordine del Risorto (*At* 1,2); inoltre il soggetto è un ambiguo *kýrios* che può riferirsi tanto a Yhwh che a Gesù. «Da un lato *ho kýrios*, come nella versione dei LXX di *Is* 49,6, rimanda a Yhwh e quadra perfettamente nel dialogo fra Paolo, Barnaba e i giudei; dall'altro l'interpretazione cristologica del termine si appoggia al triplice riferimento a Gesù come soggetto della chiamata di Paolo (*At* 9,5; 22,8; 26,15) e all'allusione a *Is* 49,6 nelle parole del Risorto in *Lc* 24,47» (183). A proposito dei lettori dell'oracolo profetico, l'A. ricorda che sono più le domande aperte che le certezze: chi è il servo? Come potrà essere luce? Come porterà la salvezza fino ai confini della terra? Invece, circa i lettori di Atti, proprio la forma plurale dell'introduzione all'oracolo («*ci* ha ordinato il Signore»), favorisce l'identificazione dell'uditorio: qualunque discepolo di Gesù che diffonde il vangelo nel mondo fa propria la missione del servo di essere luce e salvezza. L'A. precisa, molto opportunamente, che non v'è alcuna forma di sostituzionalismo: «L'universalismo è stato pensato da Dio dal principio e non è provocato dal rifiuto giudaico. Pertanto, la predicazione a tutti i popoli della terra fa parte del progetto di Dio, ma l'ordine di questo progetto vede prima gli ebrei e poi i gentili» (188-189). La parola profetica di Isaia, applicata da Simeone a Gesù (*Lc* 2,32), si applica ora ai predicatori cristiani per sottolineare la continuità fra Gesù e i suoi seguaci. Conclude l'A.: «l'universalismo non è un'opzione personale di Paolo (*At* 13,46-47), [...] ma ha le sue radici in Cristo (*Lc* 2,32; *At* 1,8) ed è già stato annunciato nei testi profetici veterotestamentari (*Is* 49,6)» (192).

Nel capitolo conclusivo l'A. sintetizza l'itinerario compiuto e si chiede quale sia il lettore implicito di Luca alla luce dei passi d'Isaia. I testi citati nell'opera lucana formano un «piccolo vangelo» dove emergono temi importanti: l'identità e la missione di Gesù, la salvezza, la necessità della conversione, l'universalismo, il

rifiuto d'Israele. Particolarmente emblematico è l'episodio dell'incontro di Filippo con l'eunuco di Candace: «Luca, attraverso la sua doppia opera intende fare come Filippo: partendo dalle promesse veterotestamentarie esporre il messaggio cristiano per provocare una conversione nei suoi lettori» (264).

Il lavoro dell'A. si raccomanda per precisione e cura. Soprattutto si apprezza l'equilibrio fra intertestualità e intratestualità: Menduiña Santomé non si accontenta di rilevare i nessi fra l'opera lucana e Isaia, ma ne studia attentamente i differenti contesti letterari e teologici.

La lettura di questo bel libro fa sorgere anche alcune domande. In primo luogo, si nota che l'A. dà ampio spazio all'analisi del testo ebraico, mentre è decisamente più sbrigativo a proposito della Settanta. È una scelta consapevole che l'A. giustifica. Non che trascuri la Settanta: ricorda alcune differenze fra il testo ebraico e quello greco (per esempio a p. 80 e 180), ma il discorso non va più in là. Forse una maggiore attenzione alla Bibbia greca non avrebbe guastato. Se Luca – come quasi tutti gli interpreti riconoscono e lo stesso A. sostiene – predilige la Settanta, perché non valorizzarla con maggiore attenzione?

In secondo luogo, emerge la dinamica lucana che inizia con l'accoglienza e termina col rifiuto, ma non se ne dà conto. Perché Luca scrive una vicenda tragica? Perché questo finale aperto che lascia il lettore per lo meno pensoso, se non sconcertato? La presenza di due passi isaiani alle estremità dell'opera lucana (in *Lc* 3,4-6 si cita *Is* 40,3-5, un oracolo di salvezza, mentre in *At* 28,26-27 si cita *Is* 6,9-10, un oracolo di giudizio) fa pensare, in quanto il terzo evangelista si rifà a Isaia, ma in modo del tutto originale: se infatti il profeta inizia rivolgendosi ad un popolo duro di cuore e insensibile, ma termina con la proclamazione della salvezza universale, l'evangelista, invece, opera un capovolgimento drammatico, prima annunciando la salvezza, poi il giudizio. Tale capovolgimento è confermato pure dal paragone fra *Lc* 4,18-19 (che cita *Is* 61,1-2) e *At* 28,26-27: mentre nella prima citazione si promette che gli occhi dei ciechi saranno aperti, nella seconda si afferma che gli occhi sono chiusi. È sufficiente l'appello alla conversione per dire il senso di questo capovolgimento drammatico?

Infine, il lettore si sarebbe atteso una riflessione teologica più articolata a proposito dell'utilizzo dell'Antico Testamento da parte del Nuovo, in particolare nella forma della citazione. Si invoca

un'autorità? Si intende mostrare la continuità (ma pure la discontinuità) nella storia della salvezza?

Insomma, la presenza di Isaia nell'opera lucana, così ben delineata da Menduina Santomé, non smette di porre interrogativi.

Matteo CRIMELLA

R.G. OUSTERHOUT, *Visualizing Community: Art, Material Culture, and Settlement in Byzantine Cappadocia* (Dumbarton Oaks Studies 46), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C. 2017, XXV + 532, 80 €.

Una ricerca sistematica e analitica della Cappadocia nel periodo bizantino, basata non sulle fonti letterarie – «there is no internal written history for Cappadocia after the time of the Church Fathers» (8) –, bensì sull'analisi dei monumenti, con lo scopo di contestualizzare il patrimonio religioso nel panorama storico, sociale, teologico dei secoli analizzati. È l'obiettivo – brillantemente raggiunto – di Robert Ousterhout, insigne e stimato professore di arte e architettura bizantina alla University of Pennsylvania, che ha dedicato tutta la propria carriera accademica allo studio delle più importanti chiese, monasteri, siti di epoca bizantina. Passione e competenze gli hanno permesso di portare a compimento la ciclopica impresa di studiare, catalogare, fotografare centinaia tra chiese e cappelle rupestri, eremi, monasteri, case, villaggi, rifugi sotterranei, vetusti apiari, interventi idrogeologici, architetture non ecclesiastiche, in sintesi, l'immenso tesoro che «the Cappadocian landscape conceals more than it reveals» (492). Ampiamente debitore delle molteplici ricerche di Catherine Jolivet-Lévy, il presente volume di Ousterhout rappresenta lo studio scientifico più completo sulla Cappadocia bizantina. 500 pagine in formato 28 x 21cm, più di 700 note, la descrizione puntuale di tutti i siti, la trascrizione e traduzione di tutte le iscrizioni dedicatorie delle chiese rupestri, una bibliografia puntuale e aggiornata sul tema (alla quale «rimproveriamo» la sostanziale assenza di studi italiani, un problema ricorrente nella letteratura statunitense), un accurato indice alfabetico e oltre 600 foto, la maggior parte scattate dall'Autore. All'apparato iconografico, in nome di tutti gli studiosi specialisti, rendiamo in particolare omaggio: le immagini rappresentano un insostituibile strumento di ricerca

e permettono di seguire in modo preciso e approfondito il testo, e sono ancora più preziose a causa della scarsità di materiale fruibile su moltissimi siti rupestri cappadoci e per la funesta tendenza, purtroppo sempre più diffusa nell'editoria europea, a ridurre il numero di immagini per questioni economiche, privando i testi specialistici di contributi essenziali. Il metodo scelto dall'Autore – «an integrated perspective» (5) – evidenzia, finalmente!, l'insensatezza di uno studio sulle chiese bizantine che ignora il ruolo della comunità ecclesiale che le fondò, decorò e che in esse vi celebrò e pregò. Solo un taglio scientifico multidisciplinare permette allo spazio architettonico e alle pitture murali di rivelare il loro senso più autentico: l'iconografia si anima alla luce della celebrazione liturgica e la dottrina cristiana risuona nelle immagini, sia aniconiche sia figurative. Tale approccio consente all'Autore anche di scardinare definitivamente alcune ipotesi tradizionali che, già criticate da alcuni studiosi negli ultimi decenni, faticano a diventare parte del pensiero comune. Primeggia la tesi della Cappadocia intesa come un deserto santificato da monaci ed eremiti. Ousterhout dimostra, analizzando gli spazi architettonici e l'iconografia in particolare della *Deesis* delle conche absidali, che molte chiese, interpretate erroneamente come *katholika* monastici, furono piuttosto luoghi di sepolture privilegiate, non utilizzati regolarmente per la liturgia, «commemorative spaces more symbolic than practical» (489). Lo sviluppo del monachesimo in Cappadocia non fu il frutto di una mera scelta di isolamento in un territorio remoto, che sarebbe stata favorita dalla presenza dei Padri della Chiesa: il percorso fu simile a quanto avvenne in altri luoghi dell'impero bizantino, dove sovente i monasteri furono realizzati con i canoni dell'architettura domestica – con refettori, pozzi, apiari –, e in molti luoghi si svilupparono attorno a necropoli e tombe di benefattori per i quali erano elevate continue preghiere, «because of the common belief that the soul only gradually departed from the body» (476). Innovativa è l'indagine – e la relativa messa in discussione – dell'eventuale ruolo del pellegrinaggio che avrebbe attirato folle di fedeli in Cappadocia. Citando un'autorità tra gli studiosi bizantini, Cyril Mango, l'Autore ricorda che i bizantini che disponevano di una parola per ogni concetto, non avevano un termine proprio per dire il pellegrinaggio, nel senso inteso dal latino *peregrinatio*. L'equivalente greco di pelle-

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.