

extract

Eastern  
**Theological  
Journal**

8/1  
2022

# Le questioni trinitarie di Trifone nella interpretazione di Giustino<sup>1</sup>

Miklós GYURKOVICS

1. Gli aspetti storici della teologia del Dialogo; 2. La strategia teologica di Giustino; 3. I “paradossi” delle evidenze cristologiche; 3.1 Il “paradosso” della preesistenza del Cristo metafisico; 3.2 Il “paradosso” del corpo del Messia; 4. Dai “paradossi” cristologici alle conclusioni trinitarie?

## 1. *Gli aspetti storici della teologia del Dialogo*

Alla luce delle ricerche degli ultimi decenni il *background* storico del *Dialogo* con Trifone sembra abbastanza enigmatico, in quanto l'opera potrebbe essere stata scritta intorno al 160, dopo la *Prima Apologia*. Tuttavia, l'incontro con Trifone potrebbe essere avvenuto intorno al 132-135, durante la rivolta di Bar Kokhba, cioè in un momento in cui i romani e gli ebrei erano ai ferri corti.<sup>2</sup> Giustino ha presentato gli aspetti teologici di questo periodo dal punto di vista delle aspirazioni anticristiane; perciò, in un certo senso, la vera autenticità storica del *Dialogo* potrebbe essere messa in discussione.<sup>3</sup>

1 La ricerca che è presentata in questa sede è stata supportata dal Fondo Nazionale del Governo Ungherese: “National Research, Development and Innovation Office”, codice del progetto: NKFIH OTKA K 138280.

2 Le traduzioni citate in questo studio sono di Giuseppe Visonà: Giustino, *Dialogo con Trifone* (Lectures Christianes du Premier Millénaire, 5), introduzione, traduzione e note di Giuseppe Visonà, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988.

3 Le notizie storiche di Eusebio sulla formazione di Giustino derivano da: *Historia Ecclesiastica* V,8,3; 11,8; 16,1-18,10 (*Resp.* X, 595C); a questo proposito cf. B. Bagatti, “S. Giustino nella sua patria”, in *Augustinianum* 19 (1979), 319-331.

Dal punto di vista teologico, attraverso il *Dialogo* possiamo venire a conoscenza di un panorama assai multiforme, nel quale i dettagli dottrinali si intrecciano con il percorso di formazione di Giustino stesso e con il complesso sviluppo della teologia cristiana dei primi secoli. In generale, l'orientamento teologico di Giustino è associato al quarto Vangelo, eppure il clima dottrinale del *Dialogo* è più vicino all'ambiente romano del II secolo, nel quale un certo gruppo di cristiani studia le interpretazioni dell'Antico Testamento di Filone,<sup>4</sup> altri ascoltano gli insegnamenti degli maestri gnostici, oppure quelli di Marcione. Le idee gnostiche possono essere facilmente associate allo spirito eterogeneo del medio platonismo che,<sup>5</sup> secondo alcuni studiosi, risultano attrattive anche per Giustino.<sup>6</sup> Al contrario, altri

- 4 Sulla recezione della teologia di Filone cf. Maren R. Niehoff, "Abraham in the Greek East: Faith, Circumcision and Covenant in Philo's Allegorical Commentary and Paul's Letter to the Galatians", in *The Studia Philonica Annual* 32 (2020), 227-248; David M. Hay, "Philo's Anthropology, the Spiritual Regimen of the Therapeutae, and a Possible Connection with Corinth", in Roland Deines – Karl-Wilhelm Niebuhr (eds.), *Philo und das Neue Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 1.-4. Mai 2003*, Tübingen 2004, 127-142; Gregory E. Sterling, "Philo Has Not Been Used Half Enough: The Significance of Philo of Alexandria in the Study of the New Testament", in *Perspectives in Religious Studies* 30 (2003), 251-269; Adam Kamesar, *Biblical Interpretation in Philo*, in Idem (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, 65-73; Harold William Attridge, "Philo and John: Two Riffs on One Logos", in *Studia Philonica Annual* 17 (2005), 103-117.
- 5 Carl Andersen, *Logos und Nomos. Die Polemik de Kelsos wider das Christentum* (Arbeiten Zur Kirchengeschichte, 30), Berlin 1955; Salvatore Lilla, *Introduzione al medio platonismo* (Sussidi patristici, 6), Roma 1992, 117-132; *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano* (Letteratura Cristiana Antica, 4), Brescia 2005, 23-24; 126; 212-213.
- 6 Cf. Niels Hyldahl, *Philosophie und Christentum*, Kopenhagen 1966; Jacobus C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher*, Leiden 1971; Robert Joly, *Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973.

studiosi sostengono che nel *Dialogo* prevalgano le interpretazioni teologiche ebraiche;<sup>7</sup> inoltre, secondo una ulteriore interpretazione, il *Dialogo* raffigura la teologia e la comunità ebraica in modo non esattamente positivo.<sup>8</sup> Questo quadro dottrinale, dipinto con tutte le sue contraddizioni, è un'ottima rappresentazione degli insegnamenti cristologici del II secolo che, come abbiamo visto, in qualche modo fanno parte della teologia propria del *Dialogo*.

Il nostro compito sarà quello di acquisire, attraverso l'esame del *Dialogo*, un'ampia prospettiva sulle cristologie del II secolo documentate da Giustino, in modo da poter vedere più chiaramente i punti di partenza dei modelli cristologici del IV secolo che si sono scontrati nel corso della crisi cristologica del primo concilio ecumenico.

## *2. La strategia teologica di Giustino*

La complessità delle ricerche moderne ci incoraggia ad esaminare il messaggio dogmatico-storico del *Dialogo* attraverso nuove prospettive. In particolare, una prospettiva interessante da prendere in considerazione è quella di Trifone. Occorre notare che Trifone viene presentato come un ebreo istruito, che svolge il ruolo di un dibattitore marcatamente opposto; pertanto, Giustino mette in bocca a Trifone gli insegnamenti cristiani cardinali sotto forma di domande, nonché delle dichiarazioni negative.<sup>9</sup> Detto in altri termini, certe

7 Cf. Leszek Misiarczyk, *Il midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, Plock 1999, 77: "Non è confermabile che le opere di Filone fossero accessibili a Roma nel tempo di Giustino". Al contrario: David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Leiden 1993, 97-104.

8 Maren R. Niehoff, "A Jew for Roman Tastes: The Parting of the Ways in Justin Martyr's Dialogue with Trypho from a Post-Colonial Perspective", in *Journal of Early Christian Studies* 27/4 (2019), 549-578.

9 M. R. Niehoff, "A Jew for Roman Tastes", 578: "Trypho is in many respects an inverted mirror image of Philo, who arrived in Rome and quickly immersed himself into its culture".

domande e certe dichiarazioni di Trifone possono essere interpretate come i “simboli negativi” della fede cristiana. I “simboli negativi” dogmaticamente più eloquenti si trovano nei seguenti passi: *Dial.* 38,1; 39,6-7; 56,12; 56,14; 57,3; 68,1. Inoltre, anche dalla “bocca” di Giustino stesso possiamo ascoltare brevi dichiarazioni dogmatiche; fra di esse quelle più significative per la nostra ricerca si trovano nei passi seguenti: *Dial.* 3,7; 48,2; 56,15; 67,6; 70,4; 85,1; 118,1; 118,2.

La funzione dei “simboli negativi” di Trifone è quella di negare o di mettere in discussione, in precisi termini teologici, i principi fondamentali del credo di Giustino. Così, nel *Dialogo* risalta quella dinamica del *Dialogo* che vibra tra i “simboli negativi” dell’interlocutore Trifone, da un lato, e quelli “positivi”, affermativi di Giustino. È come se il lettore fosse testimone di un dialogo educativo; ciò non indica che il *Dialogo* non abbia valore storico, almeno dal punto di vista della storia della teologia cristiana.

Un’altra importante caratteristica dell’opera è che il *Dialogo* contiene numerose e lunghe citazioni dell’Antico Testamento, accompagnate però da esegesi poco dettagliate.<sup>10</sup> Queste due peculiarità menzionate sono i pilastri strategici dell’interpretazione teologica di Giustino, che ha l’obiettivo che il lettore contempi e con la fede riconosca la verità della teologia cristiana, la divinità di Cristo.<sup>11</sup> Pertanto, per comprendere il vero messaggio dottrinale del *Dialogo* non è sufficiente interpretare alla lettera i passi scritturistici citati e neppure la lettera del testo scritto da Giustino, ma bisogna individuare la strategia teologica del *Dialogo*.

10 Cf. Sal 19 in *Dial.* 30; Sal 22 in *Dial.* 98-106; Sal 110 (LXX 109) in *Dial.* 32-33; 83,1-4. Un esempio dell’ampia citazione scritturistica senza il commento è: Is 30, 1-5 in *Dial.* 79, con il commento: Sal 22 in *Dial.* 98-106.

11 Cf. *Dial.* 2,4; 2,6; 4,1.

3. I “paradossi” delle evidenze cristologiche

Come le citazioni scritturistiche che contestano l'avvenimento del Signore, così i fatti storici dell'incarnazione di Cristo, per Giustino, rappresentano le prove inequivocabili della sua teologia (Sacra Scrittura, storia, Cristo incarnato). Per Trifone, invece, la teologia di Giustino implica un sistema di insegnamenti “paradossali”: *Dial.* 38,1-5 (2); 48,1-2; 49,6; 55,3.<sup>12</sup> Questi “paradossi” cristologici esprimono le domande della teologia giudaica che,<sup>13</sup> nel loro sistema chiuso senza il cristianesimo, non possono essere mai risolte: senza la fede in Cristo la teologia giudaica guarda, ma non vede; ascolta, ma non capisce; sperimenta, ma non accoglie.<sup>14</sup> Al contrario, nel *Dialogo* i “paradossi” della teologia giudaica, espressi attraverso la critica di Trifone, diventano le evidenze dottrinali del mistero di Cristo.

3.1. Il “paradosso” della preesistenza del Cristo metafisico

In *Dialogo* 38,1-5, Trifone pone un “simbolo negativo” con il quale dichiara il “paradosso” della cristologia alta, che dal punto di vista storico è empiricamente dimostrata dal fatto dell'incarnazione:

Stai dicendo, infatti, un mucchio di empietà (βλάσφημα γὰρ πολλὰ λέγεις) nel tentativo di convincerci che quest'uomo crocifisso, è stato

12 Per i vari significati del “paradosso” cf. Roy Sorensen, *A Brief History of the Paradox: Philosophy and the Labyrinths of the Mind*, Oxford 2003, 3-161, 100-115.

13 Sul rapporto tra Antico Testamento e Cristo cf. *Dial.* 29,2; 9,1; 34,1; 55,3; 113,1. Inoltre cf. Bogdan G. Bucur, “Justin Martyr’s Exegesis of Biblical Theophanies and the Parting of the Ways between Christianity and Judaism”, in *Theological Studies* 75/1 (2014), 34-51; Giorgio Otranto, *L’incarnazione del Logos nel Dialogo con Trifone di Giustino*, in *La cristologia nei Padri della Chiesa. Le due culture* (Bessarione Quaderno, 2), Roma 1981, 45-61; Idem, *La terminologia esegetica in Giustino*, in *La terminologia esegetica nell’antichità*, Bari 1987, 61-77; Idem, *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, (Quaderni di Vetera Christianorum, 14), Bari 1979.

14 Cf. *Dial.* 12,2; 85,5; 121,4.

con Mosè e Aronne, ha parlato con loro in una colonna di nubi, quindi fattosi uomo, è stato crocifisso ed è salito al cielo per tornare di nuovo sulla terra, ed è degno di adorazione. (*Dial.* 38,1)<sup>15</sup>

Questo “simbolo negativo” di Trifone, espresso in modo positivo, potrebbe essere un vero credo della “cristologia alta”, però nel contesto della logica teologica giudaica viene valutato come una grave blasfemia. Si tratta proprio di quel credo teologico che ha causato la maledizione dei cristiani nelle sinagoghe e che potrebbe aver fornito le basi teologiche delle persecuzioni.<sup>16</sup> Giustino, tuttavia, usa il “simbolo negativo” di Trifone per giustificare la teologia “paradossale” dell’incarnazione del Cristo metafisico; per altro, per confermare l’ortodossa fede dei cristiani egli cita il *Salmo* 44 (LXX), 2-18. Giustino lascia da parte l’esegesi dettagliata del contenuto cristologico del *Salmo* 44, tuttavia nel corso del *Dialogo* emergono i motivi cristologici del *Salmo* 44 che saranno ben noti nei discorsi cristologici dei secoli successivi:<sup>17</sup> la generazione metafisica del Logos divino che potrebbe essere espressa con l’allegoria della parola proferita; l’esistenza del Logos divino distinto da Dio Padre, narrata per mezzo dell’allegoria del trono di Dio. Inoltre, come ha evidenziato Giorgio Otranto, il *Salmo* 44 potrebbe fornire una base dell’allegoria dell’incarnazione del Logos divino attraverso Maria.<sup>18</sup> Che la strategia della sola citazione del *Salmo* 44 abbia raggiunto la forza che gli è propria è dimostrato dal successivo “simbolo negativo” di Trifone, che è una replica alle parole del *Salmo* 44: “Spiegaci dunque in ragione di che cosa costui, che dici essere stato crocifisso ed essere asceso al cielo, è il Cristo di Dio (ἐστὶν ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ)”.<sup>19</sup> Questo

15 Trad. di Giuseppe Visonà, Giustino, *Dialogo con Trifone*, 168.

16 *Dial.* 38,1; 112,4 (maledizione dei cristiani nella preghiera sinagogale).

17 Sal 44 (LXX): Sal 44,2-18 in *Dial.* 38,3-5; Sal 44,7-8 in *Dial.* 56,14; Sal 44,7-13 in *Dial.* 63,4; Sal 44,8 in *Dial.* 86,3; Sal 44,11-13 in *Dial.* 63,5; Sal 44,13 in *Dial.* 76,6.

18 Cf. *Dial.* 127,5 – Sal 109,1 (LXX). G. Otranto, *L’incarnazione del Logos nel Dialogo con Trifone di Giustino*, 46-57.

19 Cf. *Dial.* 39,7.

“simbolo negativo” di Trifone si riferisce alla stessa identità dell'uomo crocifisso che si identifica con il Logos divino, che è il Cristo di Dio. Alla domanda provocatoria di Trifone, Giustino ancora una volta rimanda i suoi lettori alla semplice citazione del *Salmo* 44 (LXX). Quindi, Giustino, senza entrare nell'esegesi, replica: “Amici, per chi ha orecchi è cosa già provata in base a ciò che voi stessi riconoscete” (*Dial.* 39,8). Il *Dialogo* 40,1-42,4 prosegue con una raccolta tipologica ben nota; qui è sufficiente ribadire che questi passi dell'Antico Testamento, anche se possono costruire un ponte biblico per i giudei verso il cristianesimo, sono molto più eloquenti per le interpretazioni delle comunità cristiane. Lo scopo di queste tipologie cristologiche desunte dall'Antico Testamento è quello di rendere evidente il legame dell'Antico Testamento con il cristianesimo.<sup>20</sup>

Tra i concetti del *Salmo* 44 possiamo trovare i seguenti motivi cristologici che riecheggiano nella teologia di Giustino: il Logos emesso dal cuore di re;<sup>21</sup> il Logos come la spada di Dio; il Logos come la giustizia e la misericordia di Dio; il Logos come la bellezza di Dio.<sup>22</sup> Un altro salmo importante per la cristologia di Giustino è il *Salmo* 109,1-4 (LXX) attraverso il quale si conferma la realtà di Cristo metafisico distinta da Dio Padre e la generazione metafisica di Cristo prima della stella del mattino che siede alla destra del Padre ed è sacerdote in eterno (*Dial.* 83,1-4).<sup>23</sup>

20 *Dial.* 42,4: “Tutte le altre prescrizioni date da Mosè – dicevo ancora – potrei mostrare, osandole ad una ad una, che sono figure, simboli e annunci sia di quanto doveva accadere a Cristo (τύπους και σύμβολα και καταγγελίας τῶν τῷ Χριστῷ γίνεσθαι μελλόντων), sia di coloro che era previsto dovessero credere in lui, sia infine di quanto doveva accadere per opera dello stesso Cristo”.

21 Il Logos di Dio secondo Filone: John Whittaker, “How to Define The Rational Soul”, in *Actes du Colloque national sur Philon d'Alexandrie, Lyon, 11-15 septembre 1966*, Paris 1967, 246-248.

22 Cf. *Dial.* 91, 4 (Is 27,1); 38,3.

23 Sul problema della “generazione” oppure della “creazione” del Logos in relazione a Prov 8,21-22 in *Dial.* 61,3-5 cf. L. Misiarczyk, *Il midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, 132-135.



Un tale insegnamento allegorico sul Logos divino formulato sulla base dei salmi sarebbe accettabile anche per un teologo ebreo che condivide le idee di Filone di Alessandria se non ci fosse una menzione specifica sull'esistenza divina del Logos metafisico distinta da Dio Padre. Infatti, per Filone, come per Giustino, il Logos metafisico può rappresentare la potenza, la parola, il discorso e la spada di Dio.<sup>24</sup> Secondo la visione giudaica, il Logos metafisico, senza un'esistenza distinta, sarebbe solo la potenza di Dio attraverso la quale Dio esercita il suo potere creativo, provvidenziale o legislativo.<sup>25</sup> Per tale motivo la potenza divina, attualizzata nel mondo, potrebbe essere chiamata: angelo, gloria, logos oppure la potenza nell'uomo di Dio<sup>26</sup>:

So che ci sono alcuni che vogliono mettere le mani avanti dicendo che la potenza manifestatasi a Mosè, ad Abramo e a Giacobbe da parte del Padre dell'universo è chiamato angelo quando si fa incontro agli uomini perché per mezzo suo sono annunciate agli uomini le cose del Padre; è chiamata gloria perché a volte si manifesta in visioni ineffabili; a volte invece è chiamato uomo perché si presenta in questa forma secondo la volontà del Padre; è chiamata infine verbo perché porta agli uomini il discorso del Padre. (*Dial.* 128,2)<sup>27</sup>

24 Sul concetto di Dio trascendente nella teologia giudaica in confronto con Giustino cf. Alfio Giovanni Cristaudo, *Nous, logos e pneuma: dalla filosofia greca alla teologia cristiana: studio sulla ricezione dei termini ellenici e biblici in Giustino e Atenagora*, Istituto Patristico Augustinianum, Excerpta ex dissertatione ad doctoratum, Roma 2018, 13-15; Inoltre cf. M. Niehoff, "A Jew for Roman Tastes", 558.

25 Cf. *Dial.* 85,1-7; 128,1-2.

26 Cf. E. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy*, 208-209. L'autore mette in confronto il passo di *1Apol.* 1,14 con quello di Clemente di Alessandria, *Paed.* 1,9,83; cfr. Idem, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge 1993, 29-38; 68-72; 139-141; 142-146; Craig D. Allert, *Revelation, Truth, Canon and Interpretation. Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho* (Supplements to Vigiliae Christianae: Texts and Studies of Early Christian Life and Language, 64), Leiden 2002, 106-108.

27 Trad. di Giuseppe Visonà, Giustino, *Dialogo con Trifone*, 360.

Inoltre, è ben noto che Filone evita la precisa identificazione ontologica del Logos divino, giacché per lui la natura del Logos consiste proprio nel mediare tra Dio, che è incomprendibile, e il creato, dipendente dal suo Padre e Creatore.<sup>28</sup> Quindi, per Filone la figura del Logos divino svolge il ruolo di armonizzare il Dio metafisico e trascendente con il cosmo, nello specifico con l'intelletto umano.<sup>29</sup>

Tuttavia, quando Filone presenta il Logos divino come un essere "distinto" da Dio, egli sottolinea anche il confine ontologico che c'è tra Dio e il Logos, così che in questo caso il suo Logos ontologicamente è più vicino alle creature che a Dio.<sup>30</sup> Per Filone, la

28 La dottrina su Dio inconoscibile, indefinibile e trascendente in Filone: *De posteritate Caini* 169; *De somniis* I, 67; I, 229-230; *De mutatione nominum* 11-15; 27-28; *Quod Deus sit immutabilis* 62; 109; *Legum allegoriae* II, 46; III, 136; *De sacrificiis Abelis et Caini* 101; *De Abrahamo* 107-118; 120. Cf. John Whittaker, "Epekeina nou kai ousias", in *Vigiliae Christianae* 33 (1969), 91-104; Francesca Calabi, *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, in Francesca Calabi (ed.), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo*, Pisa 2002, 35-54; Eadem, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Brescia 2010, 68-71; Roberto Radice, *Logos tra stoicismo e platonismo. Il problema di Filone*, in Roberto Radice - Alfredo Valvo (eds.), *Dal logos dei Greci e dei Romani al logos di Dio* (Temi metafisici e problemi del pensiero antico), Milano 2011, 131-145.

29 Per Filone cf. *De posteritate Caini* 17-21; *De somniis* I,61-65; *Stoicorum Veterum Fragmenta* (=SVF), II 504-505; Aristotele, *Fisica*, IV,4,212a 5-6; IV,5,212b; *Legum allegoriae* I,44; III,51; *Post.* 14; *De sobrietate* 63; *De confusione linguarum* 163.

30 Cf. Filone, *De Opificio mundi* 7-8; 11; 20-25; *De mutatione nominum* 184, *De somniis* I, 62; *Quis rerum divinarum heres sit* 133-236; *Legum allegoriae* II, 86; III, 175; *Quod deterius potiori insidiari soleat* 118; *De confusione linguarum* 172. Inoltre, cf. Roberto Radice, *Philo's Theology and Theory of Creation*, in A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, 135-145; Clara Kraus Reggiani, "Il monoteismo ebraico e il concetto di mediazione", in *Studi e materiali di storia delle religioni* 67 (2001), 12-26; Francesca Calabi, *God's Acting Man's Acting, Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden-Boston 2008; Eadem, *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, 47; J. C. M. van Winden, "The World of Ideas in Philo of Alexandria. Interpretation of de

mediazione ontologica del Logos è un fatto ricavato dalla creazione degli esseri razionali: la misura della partecipazione all'essere e alla grazia consiste in uno strettissimo legame con la misura della partecipazione alla conoscenza di Dio.<sup>31</sup> Secondo la teologia di Filone, dal punto di vista delle creature, il Logos divino è l'attualizzatore e il comunicatore dell'attività creatrice,<sup>32</sup> provvidenziale e rivelatrice del Dio trascendente rispetto al mondo.<sup>33</sup> Dal punto di vista di Dio, il Logos divino è il rivelatore, il maestro, l'interprete e il mediatore di queste attività divine, che collegano Dio al mondo.<sup>34</sup> Pertanto, il Logos divino, in Filone, agisce sia come un demiurgo, oppure come un angelo; sia come la potenza divina, oppure come il discorso comprensibile di Dio in quanto è il rivelatore dei misteri divini.<sup>35</sup> Quindi, in Filone la mediazione del Logos consiste non solo nell'attraversare le forme di esistenza ontologicamente distinte, ma anche nel creare una comunicazione fra i "pensieri" di Dio e i pensieri dell'uomo, cioè nell'essere interprete e mediatore della comunicazione umana e divina.<sup>36</sup> Possiamo dire che il Logos di Filone è l'eterno Logos

Opificio Mundi 24-25", in *Vigiliae Christianae* 37 (1983), 209-217; Robert M. Berchman, *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition*, California 1984, 23-49; Giovanni Reale – Roberto Radice, *Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*, in Roberto Radice (ed.), *Filone di Alessandria, Tutti i trattati del commento allegorico alla Bibbia*, Milano, 1994, CIX-CXI.

31 Cf. Filone, *De Cherubim*, 113-119.

32 Per la trascendenza divina e il suo contatto con il mondo cf. Filone, *De posteritate Caini* 14; *De vita Mosis* I,158; *De Gigantibus* 54-57; *De mutatione nominum* 7; *De somniis* I, 186-192; Aristotele, *De caelo* I,10,279 a 18.

33 Cf. Filone, *De mutatione nominum* 14-15; *De Vita Contemplativa* 2; Aristotele, *Metafisica* Λ 1072 a 24-26; 1072 a 31; 1073 a 4-5.

34 Cf. Filone, *De Opificio mundi* 17-20.

35 Cf. Filone, *De Cherubim* 7; 11; 20-21; 49-50 (Dio è una "casa"). Inoltre, cf. David T. Runia, *Philo of Alexandria and Timaeus of Plato*, Leiden-New York 1986, 435.

Cf. Filone, *De posteritate Caini* 15-16; *De Gigantibus* 54-63.

36 Cf. Francesca Calabi, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, 74-77.

metafisico dei teologi giudei impegnati nella teologia metafisica della filosofia ellenistica. Al contrario, il Logos di Giustino, oltre ai suoi aspetti metafisici ed epistemologici, viene caratterizzato con le prove empiriche, in quanto è il Logos incarnato. Nella sua storia umana, è il Gesù crocifisso da Ponzio Pilato.<sup>37</sup>

Un altro circolo teologico cui Giustino si riferisce con la sua peculiare cristologia potrebbe essere il gruppo degli gnostici, presenti anche a Roma, contro i quali egli sottolinea la vera generazione e non solo l'emanazione di Cristo.<sup>38</sup> Perciò, Giustino sta discutendo con le rappresentazioni teologiche che affermano l'unità del Logos metafisico con Dio,<sup>39</sup> le quali tuttavia negano la sua esistenza distinta. Esaminando la visione teologica sul Logos divino di Filone, sarebbe precoce considerare che Giustino presenti al lettore un dibattito modalista con i fondamenti teologici solo cristiani, benché si esprima con le seguenti parole:

Questa potenza, dicono, è indivisibile e inseparabile dal sole che è in cielo: quando questi tramonta, con lui se ne va anche la luce. Così, sostengono, il Padre quando vuole proietta fuori la sua potenza e quando vuole la riconduce di nuovo a sé. Insegnano poi che allo stesso modo Dio ha fatto gli angeli. (*Dial.* 128,3)<sup>40</sup>

37 Cf. *Dial.* 30,3; 76,6; 85,1.

38 Cf. Giustino non condivide la dottrina della emanazione dei Valentiniani cf. *Dial.* 128,4; 100,4. Generazione del Figlio "secondo la volontà": Dio non emana il Figlio necessariamente, ma liberamente: *1Apol* 64,5 cf. *Adv Haer.* I,1,1; I,8,5. Nous è Volto introverso del Logos. cf. *Vangelo di Verità* (p. 16,31-35); *Dial.* 48,1; 67,2. A. G. Cristaudo, *Nous, logos e pneuma: dalla filosofia greca alla teologia cristiana*, 19.

39 Cf. M. R. Niehoff, "Did the Timaeus Create a Textual Community?", in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 47 (2007), 161-191, 183-188.

40 Traduzione e commento di G. Visonà, note 2 e 3 in pp. 360-361. Cf. B. G. Bucur, "Justin Martyr's Exegesis of Biblical Theophanies and the Parting of the Ways between Christianity and Judaism", 34-51, 39,42; G. Otranto, *L'incarnazione del Logos nel Dialogo con Trifone di Giustino*, 47-49; Manlio Simonetti, *Il*

Sarebbe, quindi, ragionevole supporre che Giustino non intenda solo confutare le idee modaliste cristiane, a meno che il suo scopo non sia quello di presentare il modalismo cristiano come una teologia legata più al giudaismo che al cristianesimo. Infatti, nel corso del *Dialogo* Giustino ha chiarito che l'essenza (οὐσία) di Cristo è quella di Dio Padre; tuttavia, egli attesta che questi due si distinguono l'uno dall'altro.<sup>41</sup> Per sottolineare questa distinzione, Giustino ha affermato che, secondo la teologia da lui sostenuta, anche gli angeli sono esseri distinti da Dio Padre,<sup>42</sup> e che Cristo, che è la “genitura” (γέννημα) di Dio<sup>43</sup> è Dio generato e numericamente distinto da Dio Padre, mentre per sottolineare la loro unità afferma che il Logos è inseparabile dal Padre:

Che poi questa Potenza della parola profetica – come ugualmente è stato più volte dimostrato – chiama anche Dio e angelo non si distingue solo di nome, come la luce del sole, ma sia numericamente distinta, è questione [...] come sopra ho detto [...] si tratta di una potenza sì generata dal Padre con la sua potenza e volontà, ma non per amputazione, come se l'essenza del Padre si fosse suddivisa, come succede per tutte le altre cose che, una volta divise e tagliate, non sono più le stesse di prima. Ivi adducevo come esempio quello del fuoco che vediamo appiccare altri fuochi: dal primo se ne possono accendere numerosi altri senza che

*problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo*, in *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 44), Roma 1993, 71-108. Cf. M. Simonetti, “Il problema dell'unità di Dio da Giustino e Ireneo”, in *Rivista di Storia e letteratura religiosa* 22 (1986), 201-240. Inoltre, vale la pena rileggere i testi di Clemente di Alessandria (*Strom.* V,16,5; VII,5,5; IV,156,2) e di Plotino (*Enn.* V,5,3; V,3,12) e il *Contro Noeto*, 11,1; 6,1; 8,1; 14,1-2; 17,2.

41 M. R. Niehoff, “A Jew for Roman Tastes”, 549-578, p. 568.

42 Cf. *Dial.* 128,4: “Ma abbiamo dimostrato che esistono angeli e che essi sussistono stabilmente e non si dissolvono nell'entità che li ha prodotti”.

43 Cf. *Dial.* 62,4: γέννημα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐγεγέννητο; *Dial.* 129,4: καὶ ὅτι γεγεννησθαι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἀπλῶς τῶν κτισμάτων ὁ λόγος ἐδήλου, καὶ τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῶ ἕτερόν ἐστι, πᾶς ὅστισοῦν ὁμολογήσειε.

risultati sminuito, ma rimanendo sempre lo stesso (la stessa cosa). (*Dial.* 128,4)<sup>44</sup>

Dal punto di vista della storia del dogma cristiano in queste righe possiamo osservare alcune formulazioni cristologiche che sono di notevole importanza. Infatti, riscontriamo una conferma teologica della esistenza distinta di Cristo metafisico e dell'essenza (οὐσία) non suddivisa del Padre e del Figlio attraverso le seguenti immagini simboliche: la luce dal sole; il fuoco dal fuoco,<sup>45</sup> il discorso interno-pronunciato.<sup>46</sup> Queste rappresentazioni cristologiche che riecheggiano nei simboli cristiani dei primi secoli forse potrebbero derivare dai concetti della scuola filosofica stoica, oppure da quella medio-platonica. È ben noto che, secondo l'insegnamento degli stoici, si può distinguere il discorso interiore della mente dal discorso pronunciato ad alta voce.<sup>47</sup> Tuttavia, è vero che già in Filone si

44 Trad. di Giuseppe Visonà, Giustino, *Dialogo con Trifone*, 361. Cf. Taziano, *Oratio ad Graecos*, 5,1-2; Atenagora, *Legatio* 10; Teofilo di Antiochia, *Ad Autolyicum* 2,10; 2,22; Ireneo, *Adversus Haereses* II,12,5.

45 Cf. *Dial.* 128,3; *1Apol.* 44,9-10; M. Simonetti, *Cristologia del II-III sec.*, 81, n. 43. Per Eraclito il Logos è imitazione della *physis*, cf. Fr 1 DK; Fr. 32 DK Parmenide; Platone, *Cratilo* 430 ab; SVF II 53; SVF II 166.

46 Cf. *1Apol.*6; *Dial.* 61,1; Taziano, *Oratio ad Graecos*, 5; Ignazio di Antiochia, *Magn.* 8,2-3. Mark Edwards, *Justin's Logos and the Word of God*, in *Christians, Gnostics and Philosophers in Late Antiquity*, London 2012, cap. III, 261-280; M. Simonetti, *Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo*, 73-85.

47 Cf. SVF II,43-74; II,153-154; II,580. Max Pohlenz, *La stoa: Storia di un movimento spirituale*, tr. it. di O. De Gregorio, Milano 2005, 370-373; 779-781; M. Curzio Chiesa, "Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens", in *Revue Internationale de Philosophie* 45 (1991), 301-321; E. Matelli, "ENDIAYETOS e PROFORIKOS LOGOS: Note sulla origine della formula e della nozione", in *Aevum* 66 (1992), 43-70; J.-L. Labarrière, *Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie*, in B. Cassin - J.-L. Labarrière (eds.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris 1997, 259-279; Mark J. Edwards, "Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos", in *Vigiliae Christianae* 54 (2000), 159-177.

rintraccia un'interpretazione teologica dei due λόγοι (discorsi), ma la sua esposizione allegorica è una esegesi biblica del rapporto di Mosè e Aronne (il rapporto simbolico che menzionava anche Trifone),<sup>48</sup> e non è una esegesi del rapporto di Dio con il suo Logos.<sup>49</sup>

Secondo Filone, Mosè può essere un'allegoria del *logos interiore* perché fu lui che, sul monte Sinai, ricevette nella sua mente l'insegnamento della rivelazione divina, mentre Aronne fu colui che al mondo ad alta voce comunicò l'insegnamento compreso da Mosè. Pertanto, in questo caso, Filone per mezzo degli strumenti concettuali della filosofia del linguaggio ha chiarito le peculiarità della trasmissione della rivelazione divina e non ha avuto l'intenzione di entrare nella interpretazione ontologica del Logos divino. Dal punto di vista della teologia epistemologica Giustino presenta la persona di Cristo dalla prospettiva della rivelazione divina.<sup>50</sup> Il Cristo di Giustino è il Logos metafisico, il discorso pronunciato dall'intelletto paterno per creare il mondo,<sup>51</sup> però nello stesso tempo è effettivamente comprensibile come la "genitura di Dio", che rende comprensibile il discorso di Dio.<sup>52</sup>

In Giustino la teologia del Logos parte dall'esperienza storica del quarto Vangelo, dalla incarnazione di Cristo, e non tanto dall'astratta figura del Logos metafisico, del logos delle speculazioni giudeo-ellenistiche. Quindi, occorre considerare che la cristologia di Giustino non è di natura filosofica in senso stretto; al contrario, la scrupolosa ricerca delle radici filosofiche, incoraggiata dalla consapevolezza circa l'esperienza teologica di Giustino, potrebbe allontanarci dalla vera comprensione della sua dottrina autentica.

48 *Dial.* 38,1

49 Filone, *Quod deterius potiori insidari soleat* 38–40, 126; *De migratione Abrahami* 76–81, 84, 169; *De mutatione nominum* 208.

50 *2Apol.* 6-8.

51 Cf. *Dial.* 61,1-3. M. J. Edwards, "Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos", 160-162.

52 Cf. *2Apol.* 7; 13; *2Apol.* 6.

Accanto alle indagini filosofiche è necessario approfondire gli altri studi che esplorano il metodo dell'esegesi biblica di Giustino.<sup>53</sup> D'altronde, l'intenzione teologica delle interpretazioni filosofiche e bibliche cambia secondo le urgenze dei dibattiti dell'epoca. Mentre nelle controversie ariane i Padri del IV secolo, con l'approfondimento del messaggio teologico della generazione del Figlio, hanno voluto sottolineare la divinità di Cristo, Giustino parte dalla relazione che implica la generazione del Figlio dal Padre e su questa base cerca di dimostrare l'esistenza distinta del Figlio.<sup>54</sup>

Per concludere questo paragrafo, possiamo notare che la dottrina della generazione del Cristo metafisico, esposta nel *Dialogo*, potrebbe avere almeno tre destinatari, oltre ai rappresentanti della teologia giudaica:

1. rappresentanti della teologia modalista che, nella interpretazione di Giustino, sono simili alla corrente teologica dei giudeo-ellenistici e, quindi, non professano la realtà di Cristo distinta da quella del Padre;
2. rappresentanti della comunità cristiana per la quale la persona di Cristo si identifica solo con l'uomo storico di Gesù di Nazareth, i quali sono pertanto invitati da Giustino stesso ad allontanarsi dall'immagine della cristologia bassa, per elevare la loro attenzione teologica verso il Logos metafisico. Inoltre, essi sono invitati anche a professare la non distinta "ουσία" del Padre e del Figlio;
3. il terzo gruppo dei destinatari dei discorsi cristologici di Giustino potrebbe includere i vari gruppi degli gnostici che, anche se insegnano la trascendenza del primo principio e le

53 Tra le questioni esegetiche possiamo elencare i seguenti passi: Sal 44 (LXX); Sal 109,3 in *Dial.* 83,4; Sal 96,5 in *Dial.* 83,4; Pr 8,22-25 (Gn 19,24; Gn 18,21; 3,22) in *Dial.* 129,3.

54 *Dial.* 129,4: "genitura" (γέννημα): ciò che è generato è numericamente distinto da ciò che genera.



generazioni delle entità divine, e anche se la loro cristologia è di forte stampo metafisico, tuttavia essi negano il vero valore teologico della natura umana di Cristo e la loro teologia sulla generazione del Logos divino è formulata in modo diverso dalla posizione di Giustino.

### 3.2. *Il “paradosso” del corpo del Messia*

Un altro “paradosso” formulato da Giustino nel *Dialogo con Trifone* riguarda l’incarnazione di Cristo, che risulta essere un evidente insegnamento cristologico per i seguaci della grande Chiesa e anche per coloro che professano una “cristologia bassa”, e che però agli occhi dei pensatori delle scuole filosofiche ellenistiche e dei teologi giudeo-ellenistici risulta una tesi difficilmente comprensibile, come lo stesso Trifone dichiara con un altro “simbolo negativo”:

Dire infatti come fai tu che questo Cristo preesisteva prima dei secoli come Dio, che ha quindi accettato di essere generato e farsi uomo e che non è uomo nato da uomo, mi sembra non solo paradossale ma addirittura folle. (*Dial.* 48,1)<sup>55</sup>

Vale la pena notare che Giustino, nella sua risposta, sottolinea che la incarnazione può sembrare un “paradosso” soprattutto ai maestri ebrei, nonostante i principi messianici si fondino sulla rivelazione dell’Antico Testamento e sui fatti storici del Cristo incarnato.<sup>56</sup> Infatti, argomenta Giustino, se la preesistenza di Cristo, la sua filiazione divina, la sua divinità e i dettagli della sua nascita dalla Vergine Maria non possono essere adeguatamente provati, tuttavia l’esistenza della persona di Cristo Messia si può confermare storicamente (cf. *Dial.* 48,2-3).<sup>57</sup> Dietro questa argomentazione si rintraccia una certa

55 Trad. di Giuseppe Visonà, Giustino, *Dialogo con Trifone*, 188.

56 Is 29,13 (LXX); inoltre cf. Mt 15,9; Mc 7,7.

57 Craig D. Allert, *Revelation, Truth, Canon and Interpretation*, 77; G. Otranto, *L’incarnazione del Logos nel Dialogo con Trifone di Giustino*, 50-57.

tendenza di matrice giudaica, che identifica la persona di Cristo come il Messia, pur negandone la divinità.<sup>58</sup> Infatti, è difficile conciliare il fatto dell'origine semplice di Gesù storico,<sup>59</sup> la sua sofferenza,<sup>60</sup> e il suo aspetto esteticamente meno straordinario<sup>61</sup> con le tradizionali idee messianiche. Anche se il fatto storico dello scandalo della croce va contro le aspettative messianiche degli ebrei, Giustino intende affermare proprio il contrario per mezzo dei riferimenti scritturistici: "Potete capire che una potenza nascosta di Dio si è manifestata in Cristo crocifisso: è lui che temono i dèmoni e tutti i principati e potestà della terra (Gc 2,19; Ef 1,21, Col 2,10)"<sup>62</sup> (*Dial.* 49,8).

In questo breve passo cristologico si conferma l'idea della doppia venuta di Cristo, in quanto sia nell'evento della croce sia nella sua seconda gloriosa venuta egli combatte il potere del male.<sup>63</sup> Dunque, è vero che la profezia di Isaia 53,8 ci dice che la nascita del Messia non può essere narrata adeguatamente per poter essere comprensibile con la logica umana,<sup>64</sup> e alcuni testi dell'Antico Testamento sono solo parabole e tipologie della sofferenza di Cristo,<sup>65</sup> ma la sua vita secondo la carne umana e la sua morte sulla croce sono fatti storici.<sup>66</sup> Tuttavia, la visibile gloria di Cristo potrà essere storicamente ed empiricamente provata solo più tardi, nella sua seconda venuta, attraverso gli avvenimenti escatologici.<sup>67</sup>

58 Cf. *Dial.* 48,2-3 (ebioniti).

59 Cf. Origene, *Contra Celsum* 1,28; 2,31.

60 Cf. *Dial.* 32,2; 40,3; 89,1; 134,5.

61 Cf. *Dial.* 88,8 (Is 53,2-3); 113,4; 125,5.

62 Cf. *Dial.* 90,1; 126,1; *1Apol.* 63,10; 33,9; 36,1-3.

63 Cf. *Dial.* 40,4. Due venute del Signore (in sofferenza e in gloria): 31,1-32,6 (Is 53,2; Sal 109; Sal 71); *Dial.* 94,1-97,4; 98, 108,3 (Sal 22); 109,1-3.

64 Cf. *Dial.* 89,1 (scandalo della Croce) Is 53,8; *Dial.* 123,4 (Is 29,4; 1Cor 1,19; Ger 4,22.16 LXX).

65 *Dial.* 90,1-2.

66 *Dial.* 113,4; 126,1; 132,1.

67 Per esporre la logica del suo pensiero, senza alcuna profonda esegesi cita una ampia citazione dalla Scrittura: Is 39,8; Is 40,1-17 in *Dial.* 50,3-5.

Gli argomenti cristologici più significativi di Giustino sono fortemente legati alla croce e alla sofferenza di Gesù. Un esempio suggestivo si legge in *Dial.* 40,1, dove possiamo osservare una interessante combinazione dei passi scritturistici che, da una parte, si riferiscono al sacrificio dell'agnello pasquale dell'Antico Testamento (Es 12,3-6 e 12,7) e, dall'altra parte, alla creazione di Adamo (Gn 2,7). Il collegamento tra questi tre passi veterotestamentari è l'allegoria, e non semplicemente una tipologia, della "casa". L'allegoria della "casa", secondo l'interpretazione di Giustino, si riferisce al corpo di tutta l'umanità e al corpo umano di Cristo che soffre sulla croce: il corpo sanguinante di Cristo rappresenta la casa di tutti coloro che sono stati salvati attraverso il sangue versato sull'architrave della casa. Questa casa, infatti, è l'allegoria del corpo di Adamo che è stato plasmato per essere la casa adeguata dello Spirito di Dio.<sup>68</sup> Se leggiamo attentamente il brano di *Dial.* 40,1, possiamo osservare un dettaglio teologico di grande importanza, secondo il quale il corpo sofferente di Cristo è connesso con il corpo di tutti i cristiani. Coloro che credono in lui sono liberati dal potere degli spiriti maligni, e quindi la loro "casa", appunto il corpo, potrà essere abitata dallo Spirito di Dio.<sup>69</sup> L'aspetto ecclesiologico di questa dottrina cristologica è assai chiaro: l'assemblea dei cristiani, attraverso la fede comune in Cristo, crea un'unica casa, un "corpo", in cui respira lo Spirito di Dio. Sullo sfondo di questa dottrina si trova l'ecclesiologia paolina, con due punti centrali: uno è il sacrificio di Cristo, l'altro è lo Spirito di Dio (1Cor 11,23-24 in *Dial.* 41,1; 1Cor 12,12 in *Dial.* 42,3). Il corpo di Cristo è il ponte della comunione con tutta l'umanità che vive nel corpo, e questa umanità unita in Cristo è invitata a respirare con lo Spirito di Dio.<sup>70</sup> Infatti, la

68 *Dial.* 40,1: Τὸ μυστήριον οὖν τοῦ προβάτου. Cf. *Dial.* 40,1 (111,4; 113,1-7; 125,5; 128,2-5). La persona storica di Cristo e il Logos dei greci (*1Apol* 21,1). Per il tema dell'anima razionale con i riferimenti cf. J. Whittaker, *How to Define The Rational Soul*, 231.

69 Cf. *Dial.* 40,3; 41,1; 41,4.

70 Cf. Ippolito, *Contra Noetum* 9,2; 14,2. 5-8; 9,2.

chiesa di Giustino è un unico corpo di Cristo in cui abita lo Spirito di Dio, e quindi i cristiani possiedono i carismi dello Spirito di Dio: “Da noi si possono vedere sia donne che uomini che hanno carismi ricevuti dello Spirito di Dio” (*Dial.* 88,1).<sup>71</sup>

Nella esposizione del valore teologico del corpo di Cristo, oltre al parallelismo di Cristo-Adamo-Chiesa, Giustino sottolinea anche il parallelismo di Maria-Eva-Chiesa, non semplicemente per la loro obbedienza e disobbedienza, ma per il valore allegorico della verginità e della fecondità: Eva, avendo ricevuto la parola del serpente, ha partorito la disobbedienza; Maria, invece, poiché ha accolto con fede la parola dell’angelo, è diventata la feconda casa dello Spirito Santo e del Signore. Quindi, la persona di Maria, nella teologia di Giustino, viene presentata sia come il prototipo dei fedeli della Chiesa sia come il prototipo dell’umanità di Cristo. In tal modo, il corpo di Cristo è il fattore teologico, empiricamente provato, attraverso il quale l’assemblea dei cristiani si unisce in Cristo per partecipare ai doni della salvezza.<sup>72</sup> Perciò, per Giustino il corpo umano di Cristo è l’indiscutibile prova teologica che empiricamente verifica l’umanità di Cristo e, nello stesso tempo, anche evidenza che egli è il vero Messia e Salvatore divino dell’umanità.

Dalle notizie di *Excerpta ex Theodoto* (=Exc.) sappiamo che gli gnostici valentiniani del II secolo, pur commemorando la sofferenza sulla croce di Cristo, non attribuiscono alcuna importanza teologica al corpo umano del Salvatore.<sup>73</sup> Secondo la loro visione, il fattore

71 Cf. *Dial.* 135,6; 138,1 (Sal 67,19 LXX); Ef 4,8; *Dial.* 87,5-6; 139,1. Una conclusione simile si legge in *Dial.* 86,1-87,1 si tratta di un testo che raggruppa le tipologie della croce (cf. Gn 2,9; Es 4,17; Es 14,16; Es 17,5-6; Es 15,23-25; Gn 30,38; 32,11; 28,12-13; 31,13; Sal 44,8).

72 Cf. *Dial.* 100,5-6; 101,1-3; 113,4.

73 Cf. *Exc.* 1,1-3; 26,1-3; 41,1-2; 42,1-2; 58,1-2; 59,1-2; *Exc.* 61,6-7; 73,1-3. Judith L. Kovacs, “Participation in the Cross of Christ”; Eadem, *Clement of Alexandria and Valentinian Exegesis in the Excerpts from Theodotus*, in Francis Young –

salvifico del Salvatore sarebbe il suo “corpo” pneumatico, ovvero spirituale, nel quale si congiungono i semi pneumatici, ovvero spirituali, degli eletti, affinché essi possano raggiungere il Pleroma insieme con il Salvatore, che tralascia il suo corpo umano sulla croce per sconfiggere il potere del male con la morte corporea.<sup>74</sup> Al contrario, come abbiamo visto, Giustino sottolinea il fattore teologico del corpo fisico di Cristo e la natura fisica della Chiesa cristiana, per esprimere l’idea della reciproca comunione del corpo e dello spirito divino ed umano. Secondo altre notizie di Clemente, gli gnostici insegnano che nello spirito degli umani abitano i dèmoni come nelle “case”.<sup>75</sup> Giustino insegna che gli spiriti impuri vengono esorcizzati e sottomessi nel nome di Gesù Cristo,<sup>76</sup> crocifisso sotto Ponzio Pilato, quindi con la morte di Cristo viene salvato anche il corpo umano.<sup>77</sup> Inoltre, da Clemente di Alessandria si viene a conoscenza del fatto che certi gnostici sostengono che il Salvatore inizialmente sia stato privo dello Spirito Santo e che, per completare la sua opera redentrice, ne abbia avuto bisogno.<sup>78</sup> Al contrario, per Giustino è evidente che Cristo eternamente possiede lo Spirito di Dio e, quindi, i passi scritturistici che possono riferirsi alla discesa dello Spirito Santo su Cristo<sup>79</sup> sono da lui interpretati sistematicamente come le evidenze bibliche che

Mark Edwards – Paul Parvis (eds.), *Studia Patristica. XLIII*, Leuven 2006, 187-200; Miklós Gyurkovics, “La croce nella disputa antignostica di Clemente Alessandrino”, in *Eastern Theological Journal* 6/2 (2020), 313-341.

74 Cf. *Exc.* 71,1-72,3; 76,1.

75 Cf. *Strom.* II,20,112,1-117,4; “Non-canonical Sources for Clement of Alexandria’s Psychology”, in Markus Vinzent - Vít Hušek (eds.), *Studia Patristica. CX/7 = Clement of Alexandria*, Leuven 2021, 111-126.

76 Cf. *Dial.* 7,3 - 1Tm 4,1; *Dial.* 69,1; 79,1; 30,3; 76,6; 49,8; 53,5; 54,1; 131,4.

77 *Dial.* 83,4; 138,1-139,4.

78 *Paed.* 1,6,25,1-3.

79 Cf. *Dial.* 87,3; 88,8; 100,5; 103,6; 123,6. Sullo Spirito di Dio: *Dial.* 4,1-7; 7,1-3 (*Contro Celso* 7,42); *Dial.* 7, 36-39; 9,1; 32,3; 39,2; 49,6; 73,1; 84,1-2; 87,1-2; 88,1; 113,4; 122,4-5; 135,6.

confermano la partecipazione umana dello Spirito di Dio.<sup>80</sup> Pertanto, non a caso Trifone esprime il suo disaccordo sul fatto che non solo l'incarnazione, ma anche la partecipazione al medesimo Spirito di Dio è un altro "paradosso" teologico.<sup>81</sup> È vero che in Giustino manca una chiara esposizione sullo Spirito Santo, tuttavia la revisione dei "simboli negativi" di Trifone,<sup>82</sup> insieme all'esegesi biblica delle citazioni con i riferimenti "quasi" trinitari, ci potrebbe condurre ad un altro aspetto trinitario delle esposizioni del nostro filosofo cristiano.<sup>83</sup>

#### *4. Dai "paradossi" cristologici alle conclusioni trinitarie?*

Il *Dialogo* di Giustino somiglia ad un album fotografico, con le foto scattate nell'arco di tre decenni verso la metà del II secolo, il vivace periodo delle molteplici idee teologiche che si riscontrano nell'insegnamento cristiano, tra cui possiamo annoverare: la teologia giudaica e giudeo-ellenistica della scuola di Filone di Alessandria; le diverse scuole gnostiche; il sistema teologico di Marcione; la "bassa cristologia" ereditata dalle prime comunità giudeo-cristiane; il modalismo. Tutte queste tendenze teologiche interpretano la persona di Cristo con una necessità quasi esistenziale: infatti, dalla fede in Cristo derivano la salvezza e il dono dello Spirito di Dio.

Dal *Dialogo* possiamo dedurre che per il cristianesimo professato da Giustino la fede nello Spirito di Dio era una componente assai importante. Tuttavia, a causa dei fattori cristologici poteva sembrare un passo troppo coraggioso esprimere la fede in una terza "persona"

80 Cf. *Dial.* 87,1-88,8 (Is 11,1-3); Sal 68,19; Ef 4,8; Gl 3,1-2; Lc 2,41,52; 3,23; Mt 3,13-16; Mc 1,9-10; Lc 3,21-22; Sal 2,7.

81 *Dial.* 49,6: "Trifone: Anche questa cosa che dici mi sembra paradossale: cioè che lo Spirito profetico di Dio presente in Elia si fece presente anche in Giovanni (Battista)".

82 Cf. *Dial.* 56,3; 56,14; 87,2.

83 Cf. *Dial.* 32,3; 56,15; 61,1; 84,1-2; 88,8; 100,5.

divina, cioè che oltre al Figlio, anche lo Spirito di Dio fosse una realtà divina che numericamente si distingue dal Padre e dal Figlio, ed è Dio nello stesso modo come lo è anche il Figlio (cf. *Dial.* 62,1; 128,4; 129,1-2; 129,4). Eppure, anche se per mezzo di concetti platonici, già nella *Prima Apologia* (13,3) Giustino ha affermato: “Il Figlio del vero Dio occupa il secondo posto, mentre il terzo posto spetta allo Spirito Profetico”.

## Abstract

Trypho is presented by Justin as a sophisticated Jew, playing the role of a markedly opposing disputant; therefore, Justin puts the cardinal Christian teachings into Trypho's mouth in the form of questions, as well as “negative creeds” of the Christian faith. The role of Trypho's "negative creeds" is to deny the fundamental principles of Justin's faith in exact theological terms. Another important feature is that the Dialogue contains numerous and long quotations from the Old Testament, accompanied, however, by not very detailed exegeses. These two mentioned peculiarities are the strategic pillars of Justin's theological interpretation, which has the goal to make the reader contemplate and recognize the divinity of Christ through faith. Therefore, to understand the true doctrinal message of the Dialogue, it is not enough to interpret the scriptural passages, nor even the very own words of Justin in the work, but it is necessary to identify the theological strategy employed in the Dialogue.

The task of this article will be to acquire, through the examination of the Dialogue, a broad perspective on the Christology and Pneumatology of the II<sup>nd</sup> century documented by Justin, in order to be able to comprehend more clearly the starting points of the theological models of the subsequent centuries.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >