

LE PROFEZIE VETEROTESTAMENTARIE SULLA NASCITA VERGINALE DI CRISTO NEGLI SCRITTI DI GIUSTINO MARTIRE

Mario Maritano

Introduzione

Giustino,¹ uno dei più significativi Apologisti greci del II sec., «filosofo e martire»,² con il sincero entusiasmo dell'uomo che ha trovato la verità e si impegna a comunicarla agli altri, entra in dialogo col mondo del suo tempo. Aperto al confronto critico e costruttivo sia con la cultura pagana sia con l'esperienza religiosa degli ebrei, egli pone al centro della sua riflessione la figura di Cristo:³ come Messia e Figlio di Dio, Egli realizza il disegno di salvezza del Padre, è la chiave per una corretta interpretazione delle Sacre Scritture, è la pienezza di quella verità che tutti gli uomini faticosamente ricercano.

Nella prospettiva cristologica, Maria, con la sua maternità verginale, proclama la messianicità e la divinità del Figlio, misteriosamente ma realmente preannunciate

¹ Per una bibliografia su Giustino cf E. R. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr. An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and its Hellenistic and Jewish Influences*, Jena 1923, ristampa Amsterdam 1968, 295-320 e A. DAVIDS, *Justinus Philosophus et Martyr. Bibliographie 1923-1973*, Nijmegen 1983. Per una presentazione generale della sua figura e del suo pensiero cf D. L. W. BARNARD, *Justin Martyr. His Life and Thought*, London/New York 1967; E. F. OSBORN, *Justin Martyr* (Beiträge zur historischen Theologie 47), Tübingen 1973, e sinteticamente cf O. SKARSAUNE, *Justin der Märtyrer*, in *Theologische Realenzyklopädie* 17 (Berlin/New York 1988) 471-478.

Per un elenco delle edizioni critiche delle sue opere cf M. GEERARD (ed.), *Clavis Patrum Graecorum*. I: *Patres antenicaeni*, Turnhout 1983, nn. 1073-1089. In questo mio studio farò riferimento alle opere ritenute sicuramente autentiche: le due *Apologie* (= 1 e 2 Ap.), e il *Dialogo con Trifone* (= Dial.). Per le *Apologie* citerò l'edizione di A. WARTELLE, *Saint Justin. Apologies*, Paris 1987 [abbreviata con WARTELLE e il numero della pagina] e per il *Dialogo* l'edizione di D. RUIZ BUENO, *Padres Apologistas griegos (s. II)* (Biblioteca de Autores Cristianos 116), Madrid 1954, 300-548 [riporta il testo di G. ARCHAMBAULT, *Justin. Dialogue avec Tryphon. Texte grec, traduction française, introduction, notes et index*, I-II, Paris 1909] [abbreviata con BAC e il numero della pagina].

Per le traduzioni italiane più recenti cf A. REGALDO RACCONE, *S. Giustino. Le due Apologie* (Lecture cristiane delle origini. Testi, 10), Milano 1983 e C. BURINI, *Gli Apologeti greci* (Collana di testi patristici 59), Roma 1986, 83-167 (per le due *Apologie*). Per il Dial. cf G. VISONÀ, *S. Giustino. Dialogo con Trifone* (Lecture cristiane del primo millennio 5), Milano 1988; brani parziali (dei cc. 63-84) sono tradotti in G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino* (Dial. 63-84) (Quaderni di «Vetera Christianorum» 14), Bari 1979, passim.

² Così lo definisce TERTULLIANO, *Adv. Valent.* 5,1, ed. J.-C. FREDOUILLE (SC 280), Paris 1980, 88.

³ Cf l'Introduzione di G. VISONÀ alla traduzione di S. Giustino, *Dialogo...*, o.c., 15-70; cf anche l'importante e documentato studio di P. MERLO, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in S. Giustino filosofo e martire* (Biblioteca di scienze religiose 111), Roma 1995, 17: «È marcatamente cristologico il fondamento di questa sua capacità di relazione con mondi così eterogenei» [quello pagano e quello ebraico].

dal testo biblico, riletto con una comprensione più profonda degli avvenimenti profetizzati già nell'Antico Testamento.⁴

In questo contributo esaminiamo sinteticamente le principali profezie veterotestamentarie che il nostro Apologista presenta per dimostrare che il Cristo sarebbe nato da Maria in modo verginale.⁵

Premessa: Utilizzazione delle Scritture

Negli scritti di Giustino le citazioni bibliche sono numerose ed importanti⁶ per spiegare la fede cristiana. Quali erano però le questioni che preliminarmente si ponevano sulla utilizzazione della Scrittura? Sappiamo che erano sorte aspre controversie tra ebrei e cristiani proprio a proposito del testo biblico e del metodo interpretativo da applicarvi.⁷

⁴ Cf S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico salvifica* (Corso di teologia sistematica 6), Bologna 1992, 47: «Maria è frammento significativo e trasparente della trama storico-salvifica intessuta da Dio nell'AT, che assume la massima intensità nel Cristo per poi riprodursi nella chiesa. Contemplando Maria conosciamo la storia della salvezza nei suoi dinamismi più intimi e quindi percepiamo Dio che si manifesta in essa».

⁵ Per un comodo strumento sui passi biblici cf A. ALLENBACH et alii (a cura di), *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, I, Paris 1975 (sotto la voce dei singoli passi biblici) e O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (Supplements to «Novum Testamentum» 56), Leiden 1987, 454-471: *Appendix II: Analytic Tables of Justin's OT Quotations*. Per le citazioni dall'AT cf P. KATZ, *Justin's Old Testament Quotations and the Greek Dodekapropheton Scroll*, in F. L. CROSS (ed.), *Studia Patristica*, I (Texte und Untersuchungen 63), Berlin 1957, 343-353; S. J. SIBINGA, *The Old Testament Text of Justin Martyr. I: The Pentateuch*, Leiden 1963; L. W. BARNARD, *The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr*, in «Vetus Testamentum» 14 (1964) 395-406; O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 17-131. Per un esame dei passi scritturistici sulla nascita verginale in Giustino, oltre all'indispensabile SKARSAUNE appena citato, cf P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la Première Apologie* (Études Bibliques), Paris 1964, passim, particolarmente pp. 145-157; G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., passim, particolarmente pp. 33-57, 173-192 e 218-225; ID., *Metodo delle citazioni bibliche ed esegesi nei capitoli 63-65 del «Dialogo con Trifone» di Giustino*, in «Vetera Christianorum» 13 (1976) 87-112, particolarmente pp. 89-98 e 110 (relativamente ai capitoli citati); S. A. PANIMOLLE, *Storicità dell'incarnazione del Verbo e vangelo dell'infanzia nel «Dialogo con Trifone» di san Giustino*, in «Marianum» 52/140 (1990) 74-79: *La concezione verginale* [tutto l'art. pp. 63-85]; ID., *Storicità e umanità del Cristo nelle Apologie di s. Giustino martire*, in «Rivista Biblica [Ital.]» 38 (1990) 205-208: *La nascita dalla Vergine* [tutto l'art. pp. 191-223]. Cf anche in una visione più ampia A. G. HAMMAN, *Aux origines de la théologie mariale*, in «Marianum» 52 (1990) 149-171 [Giustino: passim].

⁶ Per il numero si noti che nel *Dial.* costituiscono quasi un terzo dell'opera. Per l'importanza: secondo M.-M. SAGNARD, *Y a-t-il un plan du «Dialogue avec Tryphon»?*, in AA. VV., *Mélanges J. De Ghellinck. I: Antiquité* (Museum Lessianum, section historique 13), Gembloux 1951, 174, le citazioni per il *Dial.* formano l'essenziale dell'opera, non l'accessorio; per G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 14, esse costituiscono la struttura dell'opera. H. B. JULIO, *La concepción trinitaria de San Justino*, in «Seminarios de Filosofía», volumen especial 1993, 16, afferma che «los textos sagrados... constituyen su favorita y principal fuente de inspiración».

⁷ Su questo argomento cf M. SIMON, *La Bible dans les premières controverses entre Juifs et Chrétiens*, in C. MONDÉSERT (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible* (Bible de tous les temps 1),

Anzitutto il testo: per i Padri era quello della LXX, una traduzione definita da Clemente Alessandrino «una sorta di profezia greca».⁸ Giustino, introducendo le citazioni scritturistiche del VT, riporta i dati essenziali del racconto sulla LXX,⁹ la cosiddetta «legenda di Aristeo».¹⁰ Inoltre difende la fedeltà di questa traduzione e po-

Paris 1984, 107-125 [trad. it.: *La Bibbia nelle prime polemiche giudaico-cristiane*, in AA.Vv., *La Bibbia alle origini della Chiesa* (Studi biblici 92), Brescia 1990, 139-164]. Cf anche G. DORIVAL, *L'achèvement de la Septante dans le Judaïsme: De la faveur au rejet*, in G. DORIVAL - M. HARL - O. MUNNICH, *La Bible grecque de la Septante. Du Judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien), Paris 1988, 83-125. Più in generale: sulle relazioni tra ebrei e cristiani nei primi secoli del cristianesimo cf M. SIMON, *Verus Israel. Études sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris 1948, ripubblicato con *Postscriptum*, ivi 1964; L. CRACCO RUGGINI, *Pagani, Ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in AA.Vv., *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*. Atti della XXVI Settimana di Studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 30 marzo - 5 aprile 1978, Spoleto 1980, 15-101 e discussioni pp. 102-117; J. MAIER, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike* (Erträge der Forschung 117), Darmstadt 1982; P. C. BORI, *Il vitello d'oro. Le radici della controversia anti giudaica*, Torino 1983; G. N. STANTON, *Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic*, in «New Testament Studies» 31 (1985) 377-392; W. HORBURY, *Jewish-Christian relations in Barnabas and Justin Martyr*, in D. G. DUNN (ed.), *Jews and Christians. The parting of the ways A.D. 70 to 135*. The IInd Durham-Tübingen Research Symposium on earliest Christianity and Judaism (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 66), Tübingen 1992, 315-345.

Espressioni tipiche di queste controversie sono anche i trattati *Adversus Judaeos*: cf H. SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)* (Europäisches Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie Bd 172), Frankfurt am M./Bern 1982; M. WAEGEMAN, *Les traités «Adversus Judaeos». Aspects des relations judéo-chrétiennes dans le monde grec*, in «Byzantion» 56 (1986) 295-313: esamina anche il *Dial.* di Giustino. Riguardo alle Scritture, cristiani ed ebrei si accusavano a vicenda di averle alterate: cf R. A. KRAFT, *Christian Transmission of Greek Jewish Scriptures. A Methodological Probe*, in AA.Vv., *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique*. Mélanges offerts à M. SIMON, Paris 1978, 207-226.

Dagli scritti di Giustino si deduce che i contrasti tra Ebrei e cristiani erano abbastanza violenti e le relazioni tese: cf B. Z. BOKSER, *Justin Martyr and the Jews*, in «The Jewish Quarterly Review» 64 (1973/74) 97-122. 204-211.

⁸ In *Strom.* I,22,149,3, ed. O. STÄHLIN - L. FRÜCHTEL (GCS 52 [15]), Berlin 1960, 92 [quarta ed. a cura di U. TREU, Berlin 1985]. Traduzione che era anche un'interpretazione: cf S. SABUGAL, *La interpretación septuagintística del Antiguo Testamento*, in «Augustinianum» 19 (1979) 341-357 [bibliografia nelle note].

⁹ In *I Ap.* 31,2-5=WARTELLE 138; cf anche il richiamo in *Dial.* 68,7; 71,1-2=BAC 426.431; e allusioni alla traduzione della LXX in *Dial.* 84,3; 120,4; 124,3; 131,1; 137,3=BAC 452.511-512.520.530.541. Egli aggiunge anche particolari diversi e addirittura erronei, se non sono glosse postume o notizie ricavate da altre tradizioni: è il re Erode che invia a Tolomeo i libri profetici e poi i traduttori: cf *I Ap.* 31,2-4=WARTELLE 138. Sul valore di questa leggenda per Giustino cf O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 45-46.

¹⁰ Per il testo greco cf in *Lettre d'Aristée à Philocrate*, ed. A. PELLETIER (SC 89), Paris 1962, e per una trad. it. cf C. KRAUS REGGIANI, *La lettera di Aristeo a Filocrate*, Roma 1979. Su questa lettera cf V. TCHERIKOVER, *The Ideology of the «Letter of Aristeas»*, in «Harvard Theological Review» 51 (1958) 59-85; G. ZUNZ, *Aristeas Studies. II. Aristeas on the Translation of the Torah*, in «Journal of Semitic Studies» 4 (1959) 109-126; F. PARENTE, *La lettera di Aristeo come fonte per la storia del giudaismo alessandrino durante la prima metà del I secolo a.C.*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 2 (1972) 177-237. 516-567; A. PAUL, *Les pseudépigraphes Juifs de langue grecque*, in R. KUNTZMANN - J. SCHLOSSER (edd.), *Études sur le Judaïsme hellénistique*. Congrès de Strasbourg 1983 (Lectio divina 119), Paris 1984, 72-77:

lemicamente si rammarica che altri tentino di farne una nuova.¹¹ Ancor più accusa i rabbini di aver corrotto il testo e soppresso molti passi scritturistici in riferimento al Cristo e di interpretarli erroneamente.¹² Per Giustino la Bibbia che i cristiani hanno ereditato dagli ebrei è quella della LXX.¹³ Ad essa egli si attiene¹⁴ in quanto testo sacro, per motivi esegetici e teologici¹⁵ e, secondo il metodo rabbinico, sa adattare il te-

La lettre d'Aristée; G. VELTRI, *L'ispirazione della LXX tra leggenda e teologia. Dal racconto di Aristea alla «veritas hebraica» di Girolamo*, in «Laurentianum» 27 (1986) 3-71, particolarmente pp. 23-50, ove riporta le testimonianze patristiche dei secc. II-IV (per Giustino cf pp. 27-28); O. MURRAY, *The Letter of Aristaeas*, in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi ellenistici*, II (Biblioteca di Studi Antichi 54), Pisa 1987, 15-29; L. TROIANI, *Il libro di Aristea e il giudaismo ellenistico (Premesse per un'interpretazione)*, in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi ellenistici*, II, o.c., 31-61; J. R. BARTLETT, *Jewish in the Hellenistic World. Josephus, Aristaeas, The Sibylline Oracles, Eupolemus* (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christians World 200 B.C. to A.D. 200, Vol. I/2), Cambridge 1989; G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.* (Radici 14), Genova 1993, 122-145; *La lettera di Aristea. Un giudaismo dialogico di fronte alla paideia greca*.

¹¹ Per la difesa cf *Dial.* 71-72=BAC 431-433; per la polemica contro una nuova versione cf *Dial.* 71,1=BAC 431. Forse si riferisce alla traduzione di Teodoziona: cf L. W. BARNARD, *Justin Martyr*, o.c., 44, o a quella di Aquila: cf G. VELTRI, *L'ispirazione della LXX tra leggenda e teologia*, o.c., 28.

O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 46, dopo aver affermato: «The setting of the story (=di Aristea) was missionary – as it in *I Apol.* 31 – not text-critical», aggiunge però subito dopo: «When Justin detected discrepancies between the text of his testimony source(s) – presented to him as the text of the Seventy – and the text of the Bible MSS, the Aristaeas legend took on a new significance for him. He now used it as a text-critical argument in favour of the texts which had for him been associated with the legend».

¹² Cf *Dial.* 71-74=BAC 431-436; cf anche *Dial.* 68,7-9 e 84,3=BAC 426-427 e 452.

¹³ I pochi casi in cui sembra accettare altre traduzioni/interpretazioni (cf *Dial.* 124,2=BAC 519: *os mèn umēis exegheisthe*, riferendosi a *Sal* 81, e in *Dial.* 131,1=BAC 530: *tèn umetēran exēghesin*, per il passo di *Dt* 32,7-9) rimane in una linea apologetica per provare che i cristiani non sono dei falsari: cf G. VELTRI, *L'ispirazione della LXX tra leggenda e teologia*, o.c., 28. Talvolta nel testo egli propone passi scritturistici che avevano subito un adattamento od una modificazione proprio dai cristiani, i quali avevano adottato un procedimento targumico, per chiarirne meglio il significato: cf M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 23), Roma 1985, 39; O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 91-92; cf anche R. LE DÉAUT, *La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» 51 (1971) 31-50. Per dettagli cf G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 123-157.

¹⁴ O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 90, ipotizza: «Justin has two sources for his OT quotations, viz. "testimony sources" and LXX MSS. The text of the testimony sources tends to be non-LXX, and as a rule Justin's exegesis presupposes these non-LXX texts. (...) Justin often neglects discrepancies between his inherited exegesis and the LXX text he quotes. But sometimes he tries to adjust his interpretation to the LXX text. This proves that the LXX texts are not secondary corrections by later scribes»; cf anche pp. 17-131 ove questo studioso discute sulle citazioni veterotestamentarie e sulle fonti in Giustino.

¹⁵ Cf ad es. l'uso di *parthénos* in *Is* 7,14 secondo la LXX mentre altre traduzioni – quelle di Aquila e Teodoziona, ad es. – avevano *neânis*, uso che si ispira chiaramente ad un motivo esegetico (difendere l'interpretazione di *Mt* 1,23) e teologico (far riconoscere la verginità di Maria e contemporaneamente la messianicità e divinità del Figlio). Giustamente da questo fatto può dedurre G. VELTRI, *L'ispirazione della LXX tra leggenda e teologia*, o.c., 46: «È la teologia che guida la scelta delle varianti di testo e delle varianti di traduzioni, senza tuttavia negare l'autenticità delle altre varianti». Cf anche L. F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di S. Ambrogio* (Studia Patristica Mediolanensia 9), Milano 1978, 203; cf anche M. MÜLLER, *Graeca si-*

sto alle proprie esigenze. Per lo più utilizza raccolte di *testimonia*¹⁶ o forse più giustamente di piccole antologie costruite attorno a qualche tema e insegnamenti orali provenienti dall'attività didattica e kerigmatica di qualche Chiesa.¹⁷ Tali *testimonia* probabilmente già contenevano interpretazioni e argomenti annessi al testo stesso e includevano citazioni sia da fonti pagane sia dalla Sacra Scrittura.¹⁸

A proposito del metodo esegetico, Giustino fissa alcuni principi basilari e generali:¹⁹ ogni passo biblico deve essere interpretato sia nel suo contesto – quindi messo

ve Hebraica Veritas? The Defence of the Septuagint in the Early Church, in «Scandinavian Journal of the Old Testament» 1981 [1989], 103-124 [Giustino passim].

¹⁶ Per i *testimonia* in generale cf J. RENDELL-HARRIS, *Testimonies*, 2 voll., Cambridge 1916-1920; J. DANÉLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les «testimonia»* (Théologie historique 5), Paris 1966 [Giustino: vedi indice, sotto la voce: *Justin*, pp. 182-183]; J. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II* (BAC 300), Madrid 1970, 128-139; P. GRECH, *Ermeneutica e teologia biblica*, Roma 1986, 77-118 [in riferimento al *Dialogo* di Giustino: pp. 113-114].

Per il loro uso in Giustino cf P. PRIGENT, *Quelques «testimonia» messianiques. Leur histoire littéraire de Qoumrân aux Pères de l'Eglise*, in «Theologische Zeitschrift» 15 (1959) 419-430 [Giustino: pp. 426-428 per il passo di *I Ap.* 32]; B. LINDARS, *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, London 1961 e ²1973, 13-31; P. PRIGENT, *Les testimonia dans le christianisme primitif. L'épître de Barnabé I-XVI et ses sources* (Études Bibliques), Paris 1961, passim, particolarmente pp. 16-38; ID., *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la Première Apologie* (Études Bibliques), Paris 1964, passim; J. L. MARSHALL, *Some observations on Justin Martyr's use of Testimonies*, in E. A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica*, XVI/2 (Texte und Untersuchungen 129), Berlin 1985, 197-200; E. NORELLI, *Il dibattito con il giudaismo nel II secolo. «Testimonia»: Barnaba, Giustino*, in ID. (a cura di), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I: Da Gesù a Origene*, Bologna 1993, 199-233.

Per la storia dei *testimonia* cf E. E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh 1957, 98-107. Si pensa che già esistessero raccolte di *testimonia* nel giudaismo anteriore al I sec. d.C.: cf R. HODGSON, *The Testimony Hypothesis*, in «Journal of Biblical Literature» 98 (1979) 361-378. Sui limiti dei *testimonia* cf A. C. SUNDBERG, *On Testimonies*, in «Novum Testamentum» 3 (1959) 268-281.

¹⁷ Cf R. BODENMANN, *Naissance d'une exégèse. Daniel dans l'Église ancienne des trois premiers siècles* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 28), Tübingen 1986, 35-44, particolarmente pp. 37-40. Secondo E. F. OSBORN, *Justin Martyr*, o.c., 121, il nostro Autore avrebbe utilizzato un'armonia di vangeli sinottici, una specie di antologia per l'insegnamento e l'apologetica, ma essa sarebbe stata trasmessa primariamente in forma orale.

¹⁸ Cf O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 91.

¹⁹ Cf ad es. *Dial.* 65,2 e 77,2-3=BAC 418 e 439-440. Su questo argomento cf G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 68-70. Per dettagli sulla teoria ermeneutica di Giustino, la quale ha subito anche l'influsso del metodo esegetico dei rabbini ebrei, cf W. A. SHOTWELL, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London 1965, particolarmente pp. 71-115; cf anche K. HRUBY, *Exégèse rabbinique et exégèse patristique*, in «Revue des Sciences Religieuses» 47 (1973) 341-272 [per l'esegesi patristica il riferimento è, in massima parte, relativo a Giustino]; cf anche F. MANNS, *Essais sur le Judéo-christianisme*, Jérusalem 1977, 130-152 (l'esegesi di Giustino in rapporto con quella rabbinica). Cf anche M. HIRSHMAN, *Polemic literary units in the classical Midrashim and Justin martyr's «Dialogue with Tripho»*, in «The Jewish Quarterly Review» 83 (1993) 369-384, il quale ipotizza che alcune polemiche collezioni anti-pagane dei midrashim siano poi state modificate per rispondere a necessità di controversie anti-cristiane.

Per uno sguardo generale cf M. SIMONETTI, *L'interpretazione patristica del Vecchio Testamento*.

in relazione con ciò che precede e con ciò che segue –, sia alla luce di altri passi che ne chiariscono il significato recondito;²⁰ non deve mai essere considerato in contraddizione con altri passi biblici²¹ e se apparentemente ciò avvenisse,²² il motivo consiste in una mancata comprensione del suo più vero e profondo senso.

In particolare poi, l'esegesi del nostro Apologeta ricerca continuamente il contenuto cristologico dell'AT.²³ Con una ricca e variegata terminologia esegetica²⁴ egli vuole fare cogliere in pieno il significato dei *loghoi* e dei *typoi* veterotestamentari, cioè dei discorsi profetici e delle figure,²⁵ in riferimento a Cristo. Perciò da qualsiasi personaggio o evento del VT, sulla base di avvenimenti o di analogie situazionali, egli faceva emergere il valore cristologico: tutti gli episodi della vita storica di Gesù erano stati profetizzati²⁶ e prefigurati nell'AT. Dunque gli ebrei che interpretano i te-

mento fra II e III secolo, in «Augustinianum» 22 (1982) 7-33 [Giustino: passim, particolarmente pp. 13-15].

²⁰ È un principio presente anche nella filologia alessandrina: interpretare Omero con Omero, e per i cristiani la Bibbia con la Bibbia.

²¹ La stessa idea è ribadita anche da altri scrittori cristiani del II sec.: cf ad es. TEOFILO ANT., *Ad Aut.* 2,35, ed. R. GRANT (Oxford Early Christian Texts), Oxford 1970, 86; PS.-GIUSTINO, *Coort.* 8, ed. M. MARCOVICH (Patristische Texte und Studien 32), Berlin/New York 1990, 33; IRENEO, *Adv. Haer.* 2,27,1-7, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELAU (SC 294), Paris 1982, 265-268; TERTULLIANO, *De Anima* 21,5, ed. J. H. WASZINK (CChr.SL 2), Turnholt 1954, 814; ID., *De Praescr.* 9,2, ed. R. F. REFOULÉ (SC 46), Paris 1957, 101-102.

²² In realtà ciò non può avvenire, perché la Scrittura è ispirata: cf A. GÓMEZ NOGUEIRA, *La inspiración bíblico-profética en el pensamiento de S. Justino*, in «Helmantica» 18 (1967) 55-87.

²³ È questa una caratteristica fondamentale di tutta l'esegesi patristica: cf M. SIMONETTI, «Scripturarum clavis notitia Christi». *Proposta per una discussione sulla specificità dell'esegesi patristica*, in «Annali di storia dell'esegesi» 4 (1987) 7-19. Per gli Apologeti cf W. H. C. FREND, *The Old Testament in the Age of the Greek Apologists A.D. 130-180*, in «Scottish Journal of Theology» 26 (1973) 129-150, particolarmente per Giustino pp. 139-145. Specificatamente per il nostro Autore cf B. DE MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi. I: I Padri greci e orientali* (Cultura cristiana antica), Roma 1983, 37-61, il capitolo su: *Giustino, esegesi della presenza del Verbo Messia nella legge e nei profeti*. Cf anche S. HEID, *Frühjüdische Messianologie in Justins «Dialog»*, in «Jahrbuch für biblische Theologie» 8 (1993) 219-238.

Già nel NT si rilegge l'AT alla luce di Cristo: cf M. CIMOSA, *Lettura cristiana dell'Antico Testamento*, in AA.VV., *Testimonium Christi*. Scritti in onore di Jacques Dupont, Brescia 1985, 117-139.

²⁴ Cf G. OTRANTO, *La terminologia esegetica in Giustino*, in «Vetera Christianorum» 24 (1987) 23-41 [ripubblicato in AA.VV., *La terminologia esegetica nell'antichità*. Atti del primo seminario di Antichità cristiane, Bari 25 ottobre 1985 (Quaderni di «Vetera Christianorum» 20), Bari 1987, 61-77]; ID., *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 184 e passim; ID., *La tipologia di Giosuè nel «Dialogo con Trifone ebreo» di Giustino*, in «Augustinianum» 15 (1975) 38-39; W. A. SHOTWELL, *The Biblical Exegesis*, o.c., 1-47; M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, o.c., 37-39.

²⁵ Cf *Dial.* 114,1=BAC 500. I *loghoi* sono riferibili direttamente al Cristo, secondo la lettura immediata del testo; i *typoi* richiedono un doppio livello di lettura: letterale (la storicità dell'evento o del personaggio, la quale non è mai messa in dubbio) e allegorico (il significato cristologico): cf M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, o.c., 38; ID., *L'interpretazione patristica del Vecchio Testamento fra II e III secolo*, o.c., 13-14; cf anche J. DANÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai 1961, 186-295. Secondo B. Z. BOKSER, *Justin Martyr and the Jews*, o.c., 113: «Justin was a great esponent of the typological interpretation of Scripture».

²⁶ Per quanto riguarda le profezie – asserisce G. OTRANTO, *La terminologia esegetica*, o.c., in «Vetera Christianorum», p. 23 (ripubblicato in AA.VV., *La terminologia esegetica nell'anti-*

sti puramente alla lettera²⁷ non possono comprendere il testo sacro,²⁸ anzi ne fanno un'ermeneutica erronea o lo mutilano.²⁹

Nella Bibbia le profezie rivestivano uno speciale valore. Esse non solo alimentavano continuamente la speranza dell'antico popolo eletto, ma annunciavano in anticipo la figura e l'opera di Cristo. Per Giustino, come per altri scrittori cristiani,³⁰ il compimento delle profezie messianiche è l'argomento probante della fede cristiana, *la sua massima e più vera dimostrazione*.³¹ Per completezza si deve però aggiungere che allo stesso tempo esse sono anche per Giustino una testimonianza di fede: le profezie mostrano – non solo dimostrano – chi è il Cristo.³² La validità delle profezie risulta dal fatto che si sono avverate: non sono dunque un prodotto della fantasia umana, ma una garanzia offerta da Dio in anticipo e confermata poi dalla verifica storica. Questa dimostrazione (*apódeixis*) basata sulle profezie era accettabile non solo dagli ebrei, ma anche dai pagani,³³ perché era usato lo stesso criterio metodico, cioè la «va-

chità... o.c., 61) – «Giustino è... il primo autore della letteratura cristiana antica a sottolineare esplicitamente la presenza di una vera e propria tecnica nella proposizione delle profezie veterotestamentarie».

²⁷ Cf *I'umeîs dé... tapeînôs exegoumenoi* di *Dial.* 112,1=BAC 496.

²⁸ Cf *Dial.* 29,2 e 78,11=BAC 348 e 443-444.

²⁹ Cf *Dial.* 84,4=BAC 452-453: ivi Giustino riprende i termini fondamentali della polemica anti giudaica sulle Scritture: *parexegheîsthai*=dare una falsa interpretazione; cf anche *Dial.* 82,4=BAC 450, e *paragráphein*=mutilare un testo; cf anche *Dial.* 71,4; 73,5; 82,4; 84,3=BAC 432.434.450.452; cf G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 225; cf anche H. REMUS, *Justin Martyr's Argument with Judaism*, in S. G. WILSON (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity. II: Separation and Polemic* (Studies in Christianity and Judaism/Études sur le Christianisme et le Judaïsme 2), Waterloo, Ont. 1986, 59-80.

³⁰ Cf ad es. ORIGENE, *C. Cels.* 1,37 e 4,2, ed. M. BORRET (SC 132 e 136), rispettivamente Paris 1967, 176 e ivi 1968, 188-190. Cf F. MOSETTO, *I miracoli evangelici nel dibattito tra Celso e Origene* (Biblioteca di Scienze Religiose 78), Roma 1985, 98-100 e 160-162.

³¹ *I Ap.* 30=WARTELE 136: *meghîsthe kai alethestate apódeixis*. Cf anche l'affermazione di ORIGENE, *C. Cels.* 4,2, ed. M. BORRET (SC 136), Paris 1968, 190 sul fatto che la fede cristiana è fondata sulle profezie; cf anche *ibid.* 1,49 e 2,28, ed. M. BORRET (SC 132), Paris 1967, 209-212 e 356-358; cf inoltre IRENEO, *Adv. Haer.* 2,32,4, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELAU (SC 294), Paris 1982, 340-342; TERTULLIANO, *Adv. Marc.* 3,3, ed. E. KROYMANN (CChr.SL 1), Turnholt 1954, 510-511. J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, o.c., 196 afferma che l'argomento profetico «constitue le ressort essentiel de la démonstration évangélique»; cf anche ivi il paragrafo: *La démonstration prophétique* (pp. 195-202); inoltre C. MUNIER, *La méthode apologétique de Justin le martyr*, in «Revue des sciences religieuses» 62 (1988) 232 afferma che il ricorso all'AT costituisce «une pièce essentielle du dispositif apologétique de Justin dans le dialogue qu'il entretient avec ses interlocuteurs païens eux-même» e quindi «Justin accorde une confiance aveugle à la preuve par les prophéties» (p. 233) [tutto l'art. pp. 90-100 e 227-239]; cf anche J. GERVAIS, *L'argument apologétique des prophéties messianiques selon saint Justin*, in «Revue de l'Université d'Ottawa» 13 (1943) 129-146.193-208.

³² Cf *Dial.* 7,2=BAC 314: I profeti non diedero ai loro discorsi la forma della dimostrazione, ma essi, al di là di ogni dimostrazione (*anóthéro pâses apodeíxeos*), erano testimonianze – degne di fede – della verità. Cf D. BOURGEOIS, *La sagesse des Anciens dans le Mystère du Verbe. Évangile et philosophie chez Saint Justin philosophe et martyr* (Croire et savoir), Paris 1981, 56-57. Però fa giustamente notare J. MORALES, *Fe y demonstración en el método teológico de San Justino*, in «Scripta theologica» 17 (1985) 217: «La profecía supera la demonstración pero no se opone a ella».

³³ Cf *I Ap.* 53,1=WARTELE 170: *Pur potendo citare molte altre profezie, sospenderemo, pensando che queste siano sufficienti a convincere coloro che hanno orecchie per ascoltare e intendere* (cf *Mt* 13,9 par.), *ritenendo inoltre che essi possano riflettere sul fatto che noi, di-*

lità della storia» che per i pagani era fondata sulla *narratio rerum*, per Giustino lo era invece sulla verifica delle profezie.³⁴ Né va trascurato il fatto che anche in ambito filosofico (platonico, stoico e nell'insegnamento posidoniano) si accentuava il valore della *divinatio* e si prestava fede nella *mantiké*.³⁵

Le profezie veterotestamentarie sulla nascita verginale di Cristo

1) *Gn 49,11cd*: *laverà nel vino la sua veste e nel sangue dell'uva il suo mantello*: è un testo relativo al vaticinio di Giacobbe³⁶ a proposito del Messia venturo. Esso è utilizzato da Giustino come profezia del concepimento verginale e della redenzione ottenuta con la sua passione.³⁷ L'Apologista vuole dimostrare con questo passo, unito ad altri *loci* scritturistici,³⁸ che l'evento straordinario della nascita miracolosa del Cristo era stato preannunciato nel VT:

Ciò che da Mosè è stato riportato e che era stato profetizzato dal patriarca Giacobbe: «laverà nel vino la sua veste e nel sangue dell'uva il suo mantello» indicava che egli [=il Cristo] avrebbe purificato con il suo sangue coloro che credono in lui (...). L'espressione della Scrittura «sangue dell'uva» ha mostrato con un artificio che il Cristo ha sì sangue, però non da seme umano, ma dalla potenza di Dio. Come infatti, non l'uomo, ma Dio ha prodotto il sangue della vite, allo stesso modo [la Scrittura] ha preannunciato che il sangue di Cristo non sarebbe venuto da stirpe umana, ma dalla potenza di Dio. Dunque questa profezia che ho citato, o uomini,

versamente dagli inventori dei miti sui supposti figli di Zeus, non facciamo affermazioni se non possiamo dimostrare, e dopo aver citato varie profezie (ibid. 53,2-9) conclude: Quello che abbiamo dimostrato in tal modo, può recare persuasione e convinzione in modo razionale a coloro che bramano la verità (ibid. 53,12=WARTELLE 172).

Per una trattazione sulle prove ricavate dalle profezie cf O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., passim.

Per quanto riguarda la validità delle profezie anche per i pagani, si noti quanto afferma R. M. GRANT, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952, 190: per Giustino «[l'argomento delle profezie] sarebbe sembrato la prova più forte e affidabile anche per gli avversari greci».

³⁴ Cf *I Ap.* 30 e 53=WARTELLE, 136 e 170.172. Cf L. ALFONSI, *La struttura della I «Apologia» di Giustino*, in R. CANTALAMESSA - L. F. PIZZOLATO (edd.), *Paradoxos politeia*. Studi patristici in onore di G. Lazzati (Studia Patristica Mediolanensia 10), Milano 1979, 68.

³⁵ Cf L. ALFONSI, nell'o.c. alla nota precedente, p. 72.

³⁶ Giustino lo attribuisce a Mosè: cf *I Ap.* 32,1 e 54,5; *Dial.* 63,2.

³⁷ Giustino cita *Gn 49,11cd* nei seguenti passi: *I Ap.* 32,1=WARTELLE 138 (solo citazione); 32,5=WARTELLE 140 (dopo la citazione aggiunge: *era simbolo di ciò che doveva capitare al Cristo, alludendo alla sua passione*); 32,7=WARTELLE 140 (afferma che la frase «lavando la sua veste nel sangue dell'uva», *era un preannuncio della sua [=di Cristo] passione*); 32,9.11=WARTELLE 140 (vedi sopra nel testo); 54,5=WARTELLE 172 (solo citazione); *Dial.* 52,2=BAC 389 (solo citazione); 54,1-2=BAC 392 (vedi sopra nel testo); 63,2=BAC 413 (vedi sopra nel testo); 69,2=BAC 427 (ove richiama questa profezia contraffatta con il mito di Dioniso attraverso il particolare della «vite»: *[Dioniso] ha scoperto la vite*, e altri caratteri affini tra Cristo e questo dio); 76,2=BAC 438 (vedi sopra nel testo).

Per l'interpretazione di *Gn 49,11cd* in Giustino riferita alla nascita verginale di Cristo, cf G. OTRANTO, *Lo sviluppo della similitudine nella struttura del «Dialogo con Trifone» di Giustino*, in «*Vetera Christianorum*» 11 (1974) 87-89 [tutto l'art. pp. 65-92].

³⁸ In *Dial.* 63 cita anche *Is* 53,8ab; *Sal* 109(110),3-4; *Sal* 44(45),7-13a. Questi stessi passi sono ancora citati esplicitamente o indirettamente in *Dial.* 76.

dimostra che Cristo non è uomo nato da uomo, cioè generato alla maniera usuale degli uomini (*Dial.* 54,1-2=BAC 392).³⁹

Le stesse idee erano state anticipate in *1 Ap.* 32,9.11.14=WARTELE 140.142:

L'espressione «sangue dell'uva» significa che aveva sangue colui che sarebbe venuto, ma non da seme umano, ma da potenza divina (§ 9), e poco dopo il nostro Autore così spiega: Come infatti non un uomo, ma Dio ha creato il sangue della vite, così era rivelato anche questo: che il suo [=di Cristo] sangue sarebbe stato generato non da seme umano, ma dalla potenza di Dio, come era stato predetto (§ 11), e infine, dopo aver citato anche la profezia di *Nm* 24,17 e *Is* 11,1,⁴⁰ conclude: Fu partorito per potenza divina da una vergine della stirpe di Giacobbe (§ 14).

L'interpretazione del passo biblico attraverso la similitudine del «sangue della vite» o «dell'uva», cioè del vino,⁴¹ in riferimento alla nascita verginale, comporta due parti: una negativa (esclusione del seme umano), l'altra positiva (intervento della potenza di Dio). In simile forma è presente anche in Ireneo.⁴² Tale contrapposizione risalta anche nel seguente brano:

A proposito del suo [=di Cristo] sangue, anche Mosè, come dissi precedentemente, afferma, parlando in modo figurato, che [il Cristo] lava le sue vesti nel sangue dell'uva, poiché il suo sangue non fu prodotto da seme umano, ma dalla volontà di Dio⁴³ (*Dial.* 63,2=BAC 413; cf anche *Dial.* 76,2=BAC 438).

³⁹ Per una più ampia e puntuale interpretazione del passo di *Dial.* 54,1-2, in relazione al tema del «sangue», cf E. DAL COVOLO, «Sangue di Cristo» nel Dialogo di Giustino con Trifone Giudeo, in F. VATTIONI (ed.), *Atti della VI Settimana di Studi «Sangue e antropologia nella teologia»*, Roma 23-28 novembre 1987 (Centro Studi «Sanguis Christi» 6), Roma 1989, 860-864 [tutto l'art. pp. 859-870]. Cf anche, sia per *Gn* 49 sia per *Nm* 24,7.17, J. LUST, *Messianism and Septuagint*, in J. A. EMERTON (ed.), *Congress Volume. Salamanca 1983* (Supplements to «Vetus Testamentum» 36), Leiden 1995, 174-191.

⁴⁰ *Sorgerà un astro da Giacobbe (Nm 24,17) e un fiore spunterà dalla radice di Iesse (Is 11,1)*.

⁴¹ Il «sangue della vite» richiamava il segno eucaristico del vino, trasformato in sangue del Signore al momento della consacrazione. Inoltre i temi del vino e della vite erano abbastanza diffusi nell'arte dei primi cristiani: cf C. LEONARDI, «Ampelos». Il simbolo della vite nell'arte pagana e paleocristiana, Roma 1947, 61ss. In generale cf W. RORDORF, *La vigne et le vin dans la tradition juive et chrétienne*, in «Université de Neuchâtel. Annales 1969-1970» (Neuchâtel (1971) 131-146, ripubblicato anche in Id., *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques* (Théologie historique 75), Paris 1986, 493-508. Per un'interpretazione di Giustino relativa al «sangue dell'uva», cf V. IANNIELLO, *Il sangue dell'uva*, in F. VATTIONI (ed.), *Atti della II Settimana di Studi «Sangue e antropologia nella teologia»*, Roma 23-28 novembre 1981 (Centro Studi «Sanguis Christi» 2), Roma 1982, 245-249.

⁴² *Dem.* 57, ed. A. ROUSSEAU (SC 406), Paris 1995, 166: *Come non è l'uomo che produce il sangue dell'uva, ma è Dio che lo forma (...), così la sua corporeità e il suo sangue non è un uomo che li ha prodotti ma Dio, è il Signore stesso che ha dato il segno della Vergine, cioè l'Emmanuele nato dalla Vergine*. Per i rapporti letterari, teologici e biblici tra Ireneo e Giustino, cf A. BENOIT, *Irénée et Justin*, in AA.Vv., *La foi et la gnose hier et aujourd'hui: Irénée de Lyon*. Actes des journées irénéennes des 9-10-11 mai 1984 (Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon 15), Lyon 1985, 59-73; cf anche Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon. Le témoignage d'Irénée* (Cogitatio Fidei 175), Paris 1993, 66-110: *Justin*.

⁴³ Si noti nella finale un riferimento «trasparente» a *Gv* 1,13: cf J. GALOT, *Etre né de Dieu: Jn 1,13* (Analecta Biblica 37), Roma 1969, 23, o fors'anche un'antica lezione del testo giovanneo: cf G. ARCHAMBAULT, nella sua edizione del *Dial.*, Paris 1909, 296 n. 7, e M.-E. BOISMARD, *Critique textuelle et citations patristiques*, in «Revue Biblique» 57 (1950) 401-408. Cf anche J. W. PRYOR, *Of the Virgin Birth or the Birth of Christians? The Text of John 1.13*. Once

Ribadisce la stessa idea poco dopo:

E ancora quel che dice Mosè – che egli «lava la sua veste nel sangue dell'uva» – non è forse quello che vi ho già detto più volte essere stato da lui profetizzato in modo misterioso? Egli ha predetto cioè che il Cristo ha sì sangue, ma non da uomini, così come non è uomo, ma Dio che ha prodotto il sangue dell'uva (Dial. 76,2 =BAC 438).

L'esegesi dei passi di Gn 49,11cd offertaci da Giustino fa risaltare sia l'umanità sia la divinità di Cristo: egli è vero uomo per il fatto che ha sangue, ma allo stesso tempo è Dio, perché fu generato verginalmente per intervento divino e non al modo usuale degli altri uomini. Il nostro Apologeta accentua in particolare la componente umana nell'incarnazione, attraverso il simbolismo della veste come «carne» del Cristo, un simbolismo che è condiviso anche da altri scrittori cristiani.⁴⁴ Inoltre «la frequenza con cui Giustino sottolinea nel *Dialogo* la realtà del sangue di Cristo ha in sé anche l'eco della polemica contro l'eresia docetista».⁴⁵

2) Nm 24,17c: *Sorgerà una stella da Giacobbe*: con questa immagine, il veggen-

More, in «Novum Testamentum» 27 (1985) 308-309: su Giustino [tutto l'art. pp. 296-318]; P. HOFRICHTER, *Nicht aus Blut sondern monogen aus Gott geboren. Kritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Joh 1,13-14* (Forschung zur Bibel 31), Würzburg 1978, 88-90 (soprattutto a proposito di I Ap. 32,7-11, sopraccennata). Cf anche S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, o.c., 90-91: *Il concepimento verginale del Logos incarnato* ([Gv] 1,13).

Per la presenza e le espressioni (in filigrana) del Vangelo di Giovanni nelle opere di Giustino, cf J. N. SANDERS, *The Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge 1943, 20-32; J. S. ROMANIDES, *Justin Martyr and the Fourth Gospel*, in «The Greek Orthodox Theological Review» 4 (1958/59) 115-134; J. M. DAVEY, *Justin Martyr and the Fourth Gospel*, in «Scripture» 17 (1965) 117-122; J. W. PRYOR, *Justin Martyr and the Fourth Gospel*, in «The Second Century» 9 (1992) 153-169.

⁴⁴ Cf ad es. IPPOLITO, *Bened. Iac.* 18 (Patrologia Orientalis 27), Paris 1954, 82; Id., *De Antichr.* 11, ed. E. NORELLI (Biblioteca Patristica 10), Firenze 1987, 78; TERTULLIANO, *Adv. Marc.* 4,40,6, ed. E. KROYMANN (CChr.SL 1), Turnholt 1954, 657.

⁴⁵ G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 41. Per il richiamo alla realtà del sangue di Cristo cf *Dial.* 54,1-2; 63,2; 76,2; 111,3-4; 134,5=BAC 392.413.438.495-496.537: cf F. GIARDINI, *Il sangue di Cristo negli scritti di Giustino filosofo e martire*, in «Tabor» 33 (1963) 519-528. In difesa della «carne» vera del Cristo in Giustino cf L. M. HERRAN, *Del puesto que la reflexión teológica de los primeros siglos asigna a María en la obra salvadora de Cristo*, in L. F. MATEO-SECO et alii (edd.), *Cristo, hijo de Dios y redentor del hombre*. III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1982, 505-508 [tutto l'art. pp. 499-517].

Sul docetismo cf P. WEIGANDT, *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*. Dissertation, Heidelberg 1961; J. G. DAVIES, *The origin of Docetism*, in F. L. CROSS (ed.), *Studia Patristica*, VI (Texte und Untersuchungen 81), Berlin 1962, 13-35; R. A. GOMEZ-MAS, *Temas fundamentales del docetismo*, in «Communio. Commentarii Internationales de Ecclesia et Theologia» 4 (Sevilla 1971) 153-191; M. SLUSSER, *Docetism. A historical definition*, in «The Second Century» 1 (1981) 163-172; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. I/1: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia*, Brescia 1982, 248-250; A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, I (Biblioteca de Autores Cristianos 384), Madrid 1976, 380-412; *El docetismo gnóstico*; N. BROX, «Doketismus». Eine Problemanzeige, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 95 (1984) 301-314; S. PÉTREMENT, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* (=Patrimoines. Gnosticisme), Paris 1984, 207-224; *Le docétisme*; U. B. MÜLLER, *Die Menschwerdung der Gottessöhne. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus* (Stuttgarter Bibelstudien 140), Stuttgart 1990.

te pagano Balaam nel suo quarto oracolo⁴⁶ preannunzia la venuta di un grande personaggio, dotato di qualità regali⁴⁷ e vittorioso sui nemici (Nm 24,14-19). Per alcuni esegeti il vaticinio potrebbe riferirsi direttamente a Davide; per altri esso, dato il suo linguaggio enigmatico e vago, designerebbe una figura regale sì, ma non storicamente definibile.⁴⁸ Questo testo, proiettato in un lontano avvenire e impregnato di segrete speranze, fu riletto anche in una prospettiva messianica da alcune fonti della tradizione biblica ebraica e poi da quella cristiana.⁴⁹

I LXX tradussero con «uomo» (*ánthropos*) il termine ebraico «scettro»: una evidente allusione ad una misteriosa personalità!⁵⁰ Diversi *Targumim* esplicitarono che la «stella» indicava un «re», spesso identificato col «Messia».⁵¹ L'oracolo di Balaam assunse particolare interesse e notevole importanza per l'attesa messianica della co-

⁴⁶ Su questo oracolo cf J. DE VAULX, *Les Nombres* (Les Sources Bibliques), Paris 1972, 289-294; H. ROUILLARD, *La péricope de Balaam* (Nombres 22-24): la prose et les oracles (Études Bibliques, ns 4), Paris 1985, 415-469; cf anche in generale su questi oracoli E. BURROWS, *The Oracles of Jacob and Balaam* (The Bellarmine Series 3), London 1938; W. F. ALBRIGHT, *The Oracles of Balaam*, in «Journal of Biblical Literature» 63 (1944) 207-233; per le tradizioni riguardanti Balaam e l'interpretazione della stella cf G. VERMES, *The Story of Balaam*, in AA.Vv., *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* (Studia Post-Biblica 6), Leiden 1961, 127-177; per problemi letterari e la loro portata profetica cf J. COPPENS, *Les oracles de Biléam. Leur origine littéraire et leur portée prophétique*, in AA.Vv., *Mélanges Eugène Tisserant. I: Écriture Sainte - Ancien Orient* (Studi e testi 231), Città del Vaticano 1964, 67-80.

⁴⁷ Nel testo ebraico si legge: *Una stella spunterà da Giacobbe e uno scettro sorgerà da Israele*. La stella e lo scettro erano in Oriente simbolo del re e dei suoi poteri: cf H. ROUILLARD, *La péricope de Balaam*, o.c., 421-423.

⁴⁸ Cf J. DE VAULX, *Les Nombres*, o.c., 291-294; H. ROUILLARD, *La péricope de Balaam*, o.c., 420-421. Queste esegesi sono collegate ovviamente anche alla datazione dell'oracolo.

⁴⁹ Cf F. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento*, Roma 1935, 91-99; S. CIPRIANI, *Il senso messianico degli oracoli di Balaam* (Num 23-24), in AA.Vv., *Il Messianismo*. Atti della XVIII Settimana Biblica, Brescia 1966, 73-83; G. BERNINI, *Il libro dei Numeri*, in S. GAROFALO (a cura di), *La Sacra Bibbia*, ed. Marietti, Torino/Roma 1972, 251-253; *Il significato messianico di Num 24,17-19*; J. DE VAULX, *Les Nombres*, o.c., 293-294; A. MATTIOLI, *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele. Teologia dell'Antico Testamento*, Casale Monferrato 1980, 387-388; M. F. COLLINS, *Messianic Interpretation of the Balaam Oracles* [Yale Univ. Diss. 1978], Ann Arbor/London 1980; M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinese*, in *Estudios exegeticos*, Valencia/Jerusalén 1981, 213-231.

⁵⁰ Con perfetto parallelismo, quasi dando l'impressione di una lettura precristiana, essi tradussero: *Sorgerà una stella da Giacobbe / e si leverà un uomo da Israele*. A. GELIN, sotto la voce *Messianisme*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, V, Paris 1957, 1174, suggerisce un rapporto tra questo «uomo» e «colui» (*aûtos*) che avrebbe schiacciato la testa al serpente (cf Gn 3,15). Anche la versione siriana peshitta al posto di «scettro» (del testo masoretico) ha «principe».

⁵¹ Cf *Targum Onqelos: Un re sorgerà da Giacobbe e sarà unto il Messia di mezzo a Israele*. Un trionfante messianismo trabocca anche dal *Targum Ps. Jonathan: Quando regnerà il potente re della casa di Giacobbe e quando sarà unto il Messia, il potente scettro di Israele*. Il *Targum* del codice Neophyti I e il *Targum frammentario* (o Gerosolimitano II) si limitano invece a specificare: *un re sorgerà dalla casa di Giacobbe, il redentore e il dominatore dalla casa d'Israele*. Per queste citazioni cf O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 265; S. CIPRIANI, *Il senso messianico*, o.c., 75; per un breve commento, cf S. H. LEVEY, *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum* (Monograph of the Hebrew Union College 2), Cincinnati/New York 1974, 58-60; M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas*, o.c., 213-231.

munità di Qumran.⁵² Più tardi proprio questo passo di Nm 24,17 fu applicato a Simone Bar Koseba, capo della insurrezione giudaica contro i Romani nel 132-135: egli fu salutato da Rabbi Aqiba come il «re-Messia» e designato con l'appellativo «Bar Kokeba», cioè «figlio della stella».⁵³ Per influsso poi di alcuni passi neotestamentari collegabili con la «stella»,⁵⁴ alcuni Padri della Chiesa non esitarono ad interpretare in senso messianico la profezia di Balaam: la «stella» ivi profetizzata era il Cristo.⁵⁵ Questa stessa esegesi fu ripresa anche da anonimi autori di alcuni apocrifi giudaici, in brani che però sono stati probabilmente interpolati dai cristiani.⁵⁶

Fino al Medioevo si è protratta presso gli ebrei l'interpretazione messianica di questo oracolo: Ibn ben Ezra lo riferisce esplicitamente al Messia: cf L. REINKE, *Die Weissagung Bileams. 4 Mos. 24,15-19* (Beiträge zur Erklärung des Alten Testament, Bd 4), Münster 1855, 183-184.

⁵² Nei *Testimonia* (4 QTest 9-13) si cita Nm 24,15-17 come *testimonium* messianico; in un contesto messianico riportano o alludono allo stesso testo il *Documento di Damasco* (CD 7,19-21), la *Regola della Guerra* (1 QM 11,6-7) e la *Raccolta di Benedizioni* (1 QSb 5,22-28). Per una traduzione italiana di questi testi cf L. MORALDI (a cura di), *I manoscritti di Qumran* (Classici delle religioni), Torino 1986 [seconda ed. ampliata], rispettivamente pp. 594.245.312.204; per una discussione e commento cf J. M. ALLEGRO, *Further Messianic References in Qumran Literature*, in «Journal of Biblical Literature» 75 (1956) 174-187 [per Nm, pp. 182-187]; A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1959, 331-332; A. S. VAN DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (Studia Semitica Neerlandica 3), Assen 1957, 53-61.113-120.182-185. Sembra che a Qumran si attendessero due Messia: uno di Aronne (la stella di Giacobbe), «interprete della Legge», e uno di Israele (lo scettro), capo politico e militare (cf la citata opera di L. MORALDI, p. 245, nota 19, con bibliografia).

⁵³ Cf in H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, München 1965, 76. Ma fallita la rivolta, fu ricordato come «Bar Koziba», il figlio della menzogna (cf *ivi*, I, 76): si giocava evidentemente anche su similarità fonetiche in ebraico: Koseba/Kokeba/Koziba (cf G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, Torino 1954 [rist. 1960], 532-533; H. ROUILLARD, *La péricope de Balaam*, o.c., 422-423, nota 17). Su Bar Kokeba cf P. SCHÄFER, *Der Bar Kokhba-Aufstand* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 1), Tübingen 1981 (alle pp. 55-57 una documentazione sul contestato titolo di «Messia» dato a Bar Kokeba).

⁵⁴ Cf soprattutto Mt 2,1-10 («la stella» che appare e guida i Magi a Betlemme); Ap 22,16 (Gesù definito: *stella radiosa del mattino*); cf altri possibili riferimenti in S. CIPRIANI, *Il senso messianico*, o.c., 80-83. Per un rapporto tra il racconto matteo sui Magi e il vaticinio di Balaam, cf R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 1981, 246-255: *Il racconto di Balaam*; più ampiamente per il legame tra il tema della stella dei Magi e la stella simbolo del Messia, cf J. DANIELOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1974, 299-313.

⁵⁵ Oltre Giustino, cf IRENEO, *Adv. Haer.* 3,2,9, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELAU (SC 211), Paris 1974, 104; ID., *Dem.* 58, ed. A. ROUSSEAU (SC 406), Paris 1995, 168; ORIGENE, *C. Cels.* 1,59, ed. M. BORRET (SC 132), Paris 1967, 239; GIROLAMO, *Ep.* 77,7, ed. J. LABOURT, IV (CUF), Paris 1954, 47; cf anche ID., *In Matt.* 2,2, ed. É. BONNARD (SC 242), Paris 1977, 82; TEODORETO DI CIRO, *Quaest. in Num* 24, interr. 44 (PG 80,393B); ROMANO IL MELODE, *Inno I del Natale*, 5, ed. J. GROSDIDIER DE MATON (SC 110), Paris 1965, 54. Più tardi per BEDA IL VENERABILE, *In Pent. Comm.: in Num* 24 (PL 91,371CD), la stella sarà sia la Chiesa, sia Maria, da cui è uscito il Cristo-luce.

J. DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, 109-130, nota che diversi passi riferentesi alla stella di Nm 24,17 sono comuni alle raccolte di *Testimonia* messianici nella comunità essenica di Qumran e nel giudeo-cristianesimo: ipotizza quindi che tali raccolte siano passate dalla prima al secondo.

⁵⁶ Cf *Testam. Iud.* 24,1, che cita Nm 24,17 secondo la LXX: *Sorgerà per noi una stella da Giacobbe e verrà un uomo della mia discendenza come sole di giustizia; Testam. Levi* 18,3: *Nel cielo sorgerà il suo astro, come di un re, brillando della luce della conoscenza <come> un*

Tra le più antiche testimonianze patristiche emerge quella di Giustino.⁵⁷ Trattando della venuta del Messia, profetizzata nell'AT, così spiega una citazione «composita»:⁵⁸

E Isaia, un altro profeta, profetizzando con altre parole gli stessi eventi, disse così: «Sorgerà una stella da Giacobbe» «e un fiore spunterà dalla radice di Iesse», «sul suo braccio confideranno i popoli». Una stella splendente sorse e un fiore spuntò dalla radice di Iesse: questi è il Cristo. Infatti fu concepito per mezzo della (dià) potenza di Dio, per mezzo di (dià) una vergine [discendente] dalla stirpe di Giacobbe, che fu padre di Giuda, il quale fu a sua volta padre dei Giudei, come abbiamo dimostrato, e Iesse, secondo il vaticinio, fu suo antenato: risultò figlio di Giacobbe e di Giuda secondo la successione genealogica (1 Ap. 32,12-14=WARTELLE 140.142).

Esplicitamente il nostro Apologeta precisa che la *stella* e il *fiore* sono Cristo Gesù e, proseguendo nel determinarne la provenienza, con un perfetto parallelismo nell'uso della stessa preposizione greca *dià*, ne richiama l'origine divina ed umana: Dio con la potenza e la vergine con la sua disponibilità hanno cooperato alla nascita del Messia, autentico discendente di Davide secondo la carne. L'insistenza su quest'ultimo punto poteva essere anche una contestazione contro le rivendicazioni dello pseudo-Messia Bar Kokeba, che non apparteneva alla stirpe davidica.⁵⁹

Giustino richiama ulteriormente l'oracolo di Balaam in un passo in cui vuole evidenziare la messianicità di Cristo:⁶⁰

Che egli [=il Messia] avrebbe dovuto sorgere come una stella per mezzo della stirpe di Abramo, lo rivelò Mosè con quelle parole: «Sorgerà una stella da Giacobbe e un condottiero»⁶¹ da Israele». E un'altra Scrittura dice: «Ecco un uomo: Orien-

giorno nel sole; cf anche ibid. 8,14: Sorgerà un re da Giuda [trad. di P. SACCHI, Apocrifi dell'Antico Testamento (Classici delle religioni), Torino 1981, rispettivamente pp. 826.807.791]. Sono considerate da molti studiosi come interpolazioni cristiane: cf O. SKARSAUNE, The Proof from Prophecy, o.c., 270-271, che segue nelle questioni di critica testuale l'edizione di J. BECKER, Die Testamente der zwölf Patriarchen (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischen Zeit 3/1), Güterlosh 1974; cf anche P. SACCHI, nella trad. appena menzionata, note ai passi citati.

⁵⁷ Egli cita Nm 24,17 in tre passi: 1 Ap. 32,12=WARTELLE 140 (vedi sopra nel testo); Dial. 106,4=BAC 488-489 (vedi sopra nel testo); 126,1=BAC 522 (un'allusione, in un elenco di titoli cristologici: *Chi è costui che è chiamato... «stella» da Mosè...?* Qui, come nella citazione precedente di Dial. 106,4, la profezia di Balaam è attribuita a Mosè: tale forse era l'indicazione della fonte dei *testimonia*).

⁵⁸ Sono fuse insieme tre citazioni bibliche: Nm 24,17; Is 11,1 e 51,5 (altri studiosi propendono – forse meno esattamente – per Is 11,10); per una analisi testuale cf O. SKARSAUNE, The Proof from Prophecy, o.c., 50-52. Giustino attribuisce l'intera citazione a Isaia, forse perché così indicava la fonte da lui utilizzata (questa stessa citazione «composita» era forse presente anche nei *testimonia* messianici di Qumran: cf P. PRIGENT, *Quelques Testimonia messianiques*, o.c., 419-430); essa sembra supposta pure da Ap 22,16 e dal sopraccitato apocrifo *Testam. Iud.* 24,1-6); comunque Giustino la commenta come se fosse un'unica citazione.

⁵⁹ Cf O. SKARSAUNE, The Proof from Prophecy, o.c., 272-273. Sulla non discendenza davidica di Bar Kokeba, cf anche E. E. URBACH, *The Sages. Their Concept and Beliefs*, Jerusalem 1975, 1979 [2ª ed. ampliata]: I, 674 e II, 199, nota 82.

⁶⁰ A proposito del messianismo, punto di contrasto fra ebrei e cristiani nel II sec., cf W. HORBURY, *Messianism among Jews and Christians in the Second Century*, in «Augustinianum» 28 (1988) 71-88 [Giustino: passim].

⁶¹ In greco *egoúmenos*: variazione rispetto al testo della LXX (che ha invece *ánthropos*): cf anche IRENEO, *Adv. Haer.* 3,9,2, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELAU (SC 211), Paris 1974, 104:

te è il suo nome». ⁶² Essendo dunque comparsa e [rimanendo] una stella nel cielo, appena egli nacque, come è scritto nelle Memorie dei suoi Apostoli, i magi, conosciuta da questa l'avvenimento, vennero dall'Arabia e lo adorarono (*Dial.* 106,4=BAC 488-489).

Giustino mette in stretta relazione le profezie dell'AT con la loro realizzazione nel NT: nuove speranze «sorgevano» anche per i pagani (cf soprattutto la parola-chiave «sorgere»=*anatéllein*!).

È possibile che anche in questo passo il nostro Autore voglia «insinuare» l'idea della nascita verginale di Cristo? Forse sì, se consideriamo l'uso caratteristico – per non dire quasi esclusivo ⁶³ – della preposizione *dià*: essa indica l'origine umana di Cristo da Maria vergine. Il testo avrebbe portato naturalmente ad usare la preposizione *eks* nel riecheggiare la citazione biblica (*anateleî... eks Iacòb kai... eks Israél*), mentre il nostro Apologeta vi sostituisce la preposizione *dià* (*anatéllein... dià toû ghénous toû Abraâm*).

3) *Sal* 44(45): è un salmo che celebra le nozze del re con la regina. È citato diverse volte dal nostro Apologeta. ⁶⁴ In un contesto in cui egli riporta varie profezie sulla na-

«surget dux in Israel»; cf anche *ID.*, *Dem.* 58, ed. A. ROUSSEAU (SC 406), Paris 1995, 168: «surget dux ex Israel». Forse Ireneo si è ispirato a Giustino o almeno si è rifatto alla stessa fonte (di *testimonia*?).

⁶² *Zc* 6,12. Per un'esegesi di questo versetto cf A. PETITJEAN, *Les oracles du Proto-Zacharie. Un programme de restauration pour la communauté juive après l'exil* (Études Bibliques), Paris 1969, 282-286, per l'interpretazione messianica cf *ivi*, 285, nota 2 (rimandi bibliografici).

⁶³ Per indicare l'origine umana di Gesù da Maria, Giustino usa, con *parthénou*, la preposizione *dià* 24 volte (*I Ap.* 31,7; 32,14; 33,1; 46,5; 54,8; 63,16; *Dial.* 23,3; 43,1; 45,4; 48,2; 50,1; 57,3; 63,1; 75,4; 85,2; 87,2; 100,2.3.4; 101,1; 105,1; 113,4; 120,1; 127,4); *ek* 3 volte (*Dial.* 66,1; 70,5 [riferito al mito di Perseo, contraffazione della nascita verginale di Cristo]; 84,1), *apò* 2 volte (*Dial.* 43,7; 66,4). La preposizione *dià* significa (con il genitivo della persona agente) «per mezzo di / tramite / mediante»: con essa Giustino vuole significare il ruolo della Vergine, strumento di Dio per realizzare il piano salvifico che doveva culminare nell'incarnazione. L'intervento di Maria si configura dunque sotto forma di causalità strumentale per la generazione umana del Cristo ed è subordinata all'azione divina che resta sempre preponderante. D'altra parte con tale preposizione, il nostro Apologeta forse voleva anche evidenziare la disponibilità di Maria di fronte a Dio: uniformandosi alla volontà divina, ella accetta che il suo corpo diventi il luogo idoneo per il concepimento e la nascita del Figlio di Dio. Tale idea potrebbe essere confermata dal fatto che il nostro scrittore spesso volte accompagna il *dià* (*tês parthénou*) con l'aggiunta: *katà tèn toû patròs boulén* (=secondo la volontà del Padre), o frasi equivalenti (in almeno sei casi: cf *I Ap.* 63,16; *Dial.* 23,3; 43,1; 63,1; 75,4; 87,2). La Vergine in piena libertà contribuisce a ristabilire l'alleanza tra Dio e l'uomo e collabora attivamente all'iniziativa divina: affida tutto il suo essere a Dio e permette che il suo corpo diventi dimora del Figlio divino. Inoltre premettendo la preposizione *dià* a *gastér* o *métras* (=grembo, utero, l'organo umano femminile per la riproduzione) (cf *Dial.* 63,3; 84,2), Giustino vuole realisticamente sottolineare che Dio si è servito di strumenti veramente umani per salvare la stessa umanità. Maria nel suo grembo plasma la carne del Figlio di Dio con la Potenza dello Spirito: il Cristo, che *nascerà santo* (*Lc* 1,35) da lei, proprio nel seno della madre prenderà la sua reale natura umana. Un passo significativo si trova nella seguente affermazione: *fattosi carne per mezzo di un grembo verginale* (*dià parthenikês métras*), *il primogenito di tutte le creature realmente nacque come bambino* (*Dial.* 84,2=BAC 452). La reale umanità del Cristo è assicurata anche dal fatto che lo strumento utilizzato è autenticamente umano: il grembo di una donna!

⁶⁴ Ecco i vari passi in cui lo cita e che interessano il nostro argomento: *Sal* 44,2-18, in *Dial.* 38,3-5=BAC 364-365 (solo citazione); *Sal* 44,7-12, in *Dial.* 63,4-5=BAC 414 (riferito alle nozze tra Cristo e la Chiesa).

scita verginale,⁶⁵ questo salmo è introdotto con la formula «in altri passi precedentemente citati», però nel successivo commento non vi è esplicito cenno all'argomento in questione; il nostro Autore applica la metafora delle nozze al Cristo e alla Chiesa.⁶⁶ Si è ipotizzato⁶⁷ che Giustino abbia ripreso la citazione del salmo semplicemente perché esso figurava in un insieme di *loci* biblici già riportati prima (in *Dial.* 30ss).

Più probabilmente Giustino ha voluto richiamare un'interpretazione data precedentemente (*Dial.* 38): infatti in questo salmo si poteva considerare come profezia allusiva alla nascita del Messia il versetto 2 del *Sal* 44 (*il mio cuore ha emesso una buona parola*), un'affermazione riferita al fatto che Cristo *si è fatto uomo*.⁶⁸ Inoltre anche da altri Padri della Chiesa saranno fatte connessioni tra questo salmo e la incarnazione,⁶⁹ tra questo salmo e la verginità,⁷⁰ e utilizzeranno questo salmo nella liturgia mariana.⁷¹ In particolare poi Atanasio scorgerà nei vv. 11-12 di questo salmo una profezia della nascita verginale.⁷² È dunque possibile che anche Giustino conoscesse ta-

In altri passi lo utilizza per altre interpretazioni: *Sal* 44,7-8, in *Dial.* 56,14 (distinzione tra Padre e Figlio); *Sal* 44,8, in *Dial.* 86,3 (Cristo è l'unto per eccellenza); *Sal* 44,8, in *Dial.* 126,1 (allusione); *Sal* 44,12, in *Dial.* 76,7 (Cristo è degno di adorazione) e in *Dial.* 126,1 (allusione).

⁶⁵ In *Dial.* 63,4-5=BAC 414, il nostro Apologista cita i versetti 7-12 di questo salmo. Le altre profezie addotte sono nell'ordine: *Is* 53,8; *Gn* 49,11 e *Sal* 109(110),3.

⁶⁶ In *Dial.* 63,5=BAC 414. Giustino è il primo a interpretare questo salmo in riferimento a Cristo e alla Chiesa: così come faranno in seguito molti Padri della Chiesa: cf L. ROBITAILLE, *L'Église épouse du Christ dans l'interprétation patristique du Psaume 44 (45)*, in «Laval Théologique et Philosophique» 26 (1970) 167-179 e 279-306; 27 (1971) 41-65.

⁶⁷ Cf P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, o.c., 106-107.

⁶⁸ *Dial.* 38,1 = BAC 364 e all'obiezione fattagli da Trifone: *Tu dici molte cose blasfeme, pretendendo di persuaderci che questo crocifisso sia stato con Mosè ed Aronne (...), che poi si sia fatto uomo, sia stato crocifisso*, Giustino poco dopo (§§ 4-5 = BAC 365) risponde citando appunto *Sal* 44,2-18. Conclude G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 54: «Se queste osservazioni [cioè che *Sal* 44,2 sia riferito all'essersi fatto uomo di Cristo, cui ha accennato Trifone e che questo particolare interpretativo sia richiamato in *Dial.* 63] risultassero fondate, Giustino sarebbe il primo autore della letteratura cristiana antica ad interpretare *Sal* 44,2 in riferimento al concepimento nel tempo e alla nascita verginale di Cristo, come d'altra parte è il primo ad interpretare *Gn* 49,11 e *Sal* 109,3 in riferimento allo stesso evento».

⁶⁹ Cf esplicitamente MARCELLO DI ANCIRA, *Fragmenta e Libro contra Asterium*, 124, ed. in E. KLOSTERMANN, *Eusebius Werke IV* (GCS), Leipzig 1906, 215, che aveva interpretato *Sal* 44,2 come una profezia dell'incarnazione; indirettamente anche METODIO D'OLIMPO, *Symp.* 7,8, ed. H. MUSURILLO (SC 95), Paris 1963, 196, quando afferma che la regina che avanza alla destra del re con un vestito tessuto d'oro (cf *Sal* 44,9.14) è «la carne senza macchia e beata che il Verbo stesso ha fatto ascendere al cielo».

⁷⁰ METODIO D'OLIMPO, *Symp.* 7,8-9, ed. H. MUSURILLO (SC 95), Paris 1963, 194-198; Ps.-AMBROGIO, *De lapsu virg.* 5,19, ed. M. SALVATI (Corona Patrum Salesiana, series latina 6), Torino 1955, 519 [riproduce l'ed. di PL], afferma che questo *Sal* 44 era recitato nel rito della consacrazione delle vergini; GIROLAMO, *Ep.* 107,7, ed. J. LABOURT, V (CUF), Paris 1955, 192, addita Maria come modello per le vergini cristiane, citando *Sal* 44,14.

⁷¹ Cf A. ROSE, *Les Psaumes 44 et 131 dans la liturgie mariale*, in A. M. TRIACCA - A. PI-STOIA (edd.), *La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saints dans la liturgie*. Conférence Saint-Serge. XXXII^e semaine d'études liturgiques, Paris 25-28 juin 1985 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia 37), Roma 1986, 255-261 (per *Sal* 44,10-11) [tutto l'art. pp. 255-265]. Questa utilizzazione sarà esplicita soprattutto dal V sec. in poi.

⁷² *Ep. ad Marc.* 6 (PG 27,16): interpretando *Sal* 44,11-12: *Ascolta, o figlia, guarda e porgi l'orecchio, dimentica il tuo popolo e la casa di tuo padre; il re si è invaghito della tua bellezza*, Atanasio richiama il saluto dell'angelo a Maria (cf *Lc* 1,28) e afferma che, siccome Davide

le applicazione.⁷³

4) *Sal 109(110),3: nello splendore dei santi, dal grembo (ek gastrós), prima della stella del mattino (prò eosphórou) ti ho generato.* Questo versetto fu utilizzato da vari Padri, soprattutto in riferimento alla preesistenza del Cristo.⁷⁴ Benché nelle fonti rabbiniche non fosse applicato ad essa, i traduttori greci (versione della LXX) del *Sal 109*, con ogni probabilità presero in considerazione una simile idea.⁷⁵ Il tema della preesistenza del Messia è molto sviluppato in Giustino⁷⁶ e strettamente unito con quello della nascita verginale.⁷⁷

Il salmo 109 è il salmo più citato da Giustino⁷⁸ ed è interpretato sia in funzione della generazione eterna sia della nascita verginale.⁷⁹ Per questo secondo caso ci si

si rivolge alla figlia identificata con la stessa persona a cui l'angelo dà l'annuncio, *Sal 44,11-12* è una profezia della nascita verginale.

⁷³ Cf G. OTRANTO, *Metodo delle citazioni bibliche*, o.c., 96-98; ID., *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 55. Contrario a tale ipotesi si mostra P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, o.c., 106.

⁷⁴ Cf F. PARENTE, «*Prò poíou eosphórou eghennéthe emôn o kúrios*». *L'interpretazione cristiana di Salmo 109,3c LXX da Giustino a Origene*, in «Studi classici e orientali» 24 (1975) 197-210; più in generale cf anche D. M. HAY, *Glory at the right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (Studies of Biblical Literature, Monograph Series 18), Nashville / New York 1973; per l'esegesi messianica di *Sal 109(110)* presso i primi cristiani, cf D. JUEL, *Messianic Exegesis. Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Philadelphia 1987, 135-150.

⁷⁵ Cf O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 381 e per le citazioni cf *ivi*, 381, note 7-9. Di diverso parere riguardo alle fonti rabbiniche si mostrano altri studiosi, come ad es. G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 48 e F. PARENTE, «*Prò eosphórou eghennésá se*». *La traduzione dei LXX di Salmo 110,3c. Alcune osservazioni sulla concezione del Messia come essere celeste preesistente alla creazione nel tardo giudaismo e nel cristianesimo antico*, in «Studi classici e orientali» 22 (1973) 175-199. Scrive infatti l'OTRANTO – citando poi l'opera del PARENTE –: «È stato esaurientemente dimostrato che *Ps 109,3* può essere considerato una testimonianza precisa della conoscenza, anche da parte del giudaismo alessandrino, della figura del messia-essere celeste preesistente alla creazione» (p. 48).

⁷⁶ Su questo argomento cf D. TRAKATELLIS, *The Pre-existence of Christ in the Writings of Justin Martyr* (Harvard Dissertation in Religion 6), Missoula 1976.

⁷⁷ Cf P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, o.c., 110-111; O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 194-199 e soprattutto 380-391.

⁷⁸ Limitatamente al versetto 3 del presente salmo, ecco i passi in cui è citato: *1 Ap.* 45,4 = WARTELE 158 (solo citazione); *Dial.* 32,6 = BAC 354 (solo citazione); 45,4 = BAC 376 (vedi sopra nel testo); 63,3 = BAC 413-414 (vedi sopra nel testo); 76,7 = BAC 439 (vedi sopra nel testo); 83,2 = BAC 451 (solo citazione, nella quale manca l'espressione *ek gastrós*); 83,4 = BAC 451 (vedi sopra nel testo). Infine si può considerare come allusiva all'interpretazione di questo versetto salmico anche *Dial.* 64,7 = BAC 417: Cristo è Dio venuto dall'alto e fattosi uomo da uomini (vedi poi sopra nel testo).

Per uno studio su questo salmo, cf C. BASEVI, *La generazione eterna di Cristo nei Ps 2 e 110 secondo s. Giustino e Ireneo*, in «Augustinianum» 22 (1982) 135-147 [per Giustino pp. 135-141; a p. 138, nota 7, sono presentate le citazioni del *Sal 109* con le diverse applicazioni fatte dal nostro Apologista]; per il caso particolare di *Dial.* 83, cf F. X. LUKMAN, *Justins Erklärung von Ps 110 (109), 2 in Dialog 83*, in «Biblische Zeitschrift» 7 (1909) 53.

⁷⁹ Per la generazione eterna cf *1 Ap.* 45,4; *Dial.* 45,4; 76,7 (ove *Sal 109,3* è combinato con *Sal 71,5.17* per indicare sia la generazione eterna sia quella temporale); per la nascita verginale cf *Dial.* 45,4; 63,3; (64,7 allusivo); 76,7; 83,4. In *Dial.* 32,6 = BAC 354 tutto il salmo è riportato e nel cap. 33 è riferito genericamente a caratteri ed avvenimenti della persona di Cristo: il suo sacerdozio; risurrezione, ascensione, seconda venuta.

può chiedere come sia possibile una simile ermeneutica, dato che di per sé l'espressione *ek gastrós* non preannunzia un tale evento. Ma a Giustino basta questa semplice parola per scorgere in *Sal* 109,3 una profezia del concepimento verginale di Cristo, tanto più che lo stesso termine ricorre in *Is* 7,14 (*en gastrí*), considerata la più eloquente ed importante profezia di questo futuro avvenimento messianico-cristologico. Per gli esegeti antichi anche una semplice espressione poteva costituire un orientamento per una determinata interpretazione.

Le parole dette da Davide: «Negli splendori dei tuoi santi, dal grembo, prima della stella del mattino ti ho generato...», non vi mostrano che Dio, Padre di tutte le cose, lo avrebbe generato dall'alto (ánotheren)⁸⁰ e per mezzo di grembo umano? (Dial. 63,3=BAC 413-414).

Giustino riprende la medesima interpretazione poco dopo, affermando che, secondo una profezia di Davide, il Cristo è *Dio venuto dall'alto e fattosi uomo da uomini* (Dial. 64,7=BAC 417). Egli accenna qui esplicitamente alle due componenti dell'incarnazione: la divina (espressa dall'avverbio *ánotheren*) ed umana (il riferimento al «grembo» o all'essersi fatto uomo).

Poco dopo richiama l'espressione del salmo per sottolineare l'umanità del Cristo, assunta dal *grembo* di Maria e, unendovi un'altra citazione,⁸¹ evidenzia che lo stesso Cristo preesisteva alla creazione:

E Davide ha annunziato che egli [il Cristo] sarebbe nato «prima del sole e della luna» «dal grembo», secondo la volontà del Padre (Dial. 76,7=BAC 439).

Ancora in *Dial.* 83, riportando *Sal* 109,1-4, ne contesta l'applicazione ad Ezechia,⁸² perché in lui non si sono realizzati gli eventi profetizzati nel salmo: al contrario essi si sono pienamente adempiuti nel Cristo (*Dial.* 83,1-4). Citando il versetto 3 ribadisce:

Anche l'espressione «Nello splendore dei santi, dal grembo, prima della stella del mattino ti ho generato» si riferisce al Cristo, come abbiamo già detto (Dial. 83,4=BAC 451).

Ritroviamo il sostantivo *gastér* (di *Sal* 109,3) che è usato da Giustino⁸³ per indi-

⁸⁰ Per il valore dell'avverbio *ánotheren* (se abbia significato locale = dall'alto, come abbiamo tradotto, o temporale = prima della creazione), cf G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 44, nota 5. Secondo A. ORBE, *Estudios Valentinianos. III: La Unción del Verbo* (Analecta Gregoriana 113), Roma 1961, 26-27, questo avverbio «en s. Justino denota el influjo superior, el origen divino "ex voluntate Dei"; y hace pendant con la cláusula "dià gastrós anthropéas" (u otras similares), tantas veces repetida».

⁸¹ *Sal* 71(72),5.17 [*prima del sole e della luna*] risulta così combinato con *Sal* 109,3 [*dal grembo* (*ek gastrós*)].

⁸² Cf *Dial.* 83,1.3 = BAC 450-451; cf anche *Dial.* 33,1 = BAC 355. Benché non si conosca un'antica esegesi ebraica che abbia applicato il salmo ad Ezechia, tuttavia è attestata anche l'interpretazione messianica del salmo in *Gn R.* 85,9; *Nm R.* 18,23; in *B. Sanhedrin* 94a, è scritto che Dio avrebbe voluto fare di Ezechia il Messia: perciò conclude G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 221: «È possibile che Giustino conoscesse una tradizione esegetica che applicava ad Ezechia il salmo stesso»; cf anche A. H. GOLDFAHN, *Justinus Martyr und die Agada*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 22 (1873) 152-153; C. BASEVI, *La generazione eterna*, o.c., 139, nota 9, afferma che «Giustino è l'unico testimone di questa attribuzione», dato che Giovanni Crisostomo, in *Psalmos* 109,1 (PG 55,265), ci parla invece di un riferimento rabbinico a Davide, ad Abramo e a Zorobabele; cf anche O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 201-203.

⁸³ In *Dial.* 63,3; 76,7; 83,4; cf anche *I Ap.* 45,4.

care la generazione temporale di Cristo, che però non è separata da quella eterna.⁸⁴ L'interpretazione di *Sal* 109,3 in riferimento alla nascita di Cristo nel tempo ricorre anche in altri autori dell'area culturale asiatica.⁸⁵

L'espressione del *Sal* 109,3: *prima della stella del mattino* (prò eosphórou) *ti ho generato*⁸⁶ conteneva un chiaro riferimento alla componente divina del Figlio, evidenziandone la preesistenza. Anche in tal caso Giustino affianca altre frasi che contengano un richiamo alla nascita nel tempo:

Il Figlio di Dio (...) esisteva prima della stella del mattino e prima della luna e si degnò di nascere, fattosi uomo per mezzo di una vergine della stirpe di Davide (*Dial.* 45,4=BAC 376).

Si sottolinea così la divinità di Cristo anche nell'ambito del concepimento temporale: è lo stesso Figlio divino preesistente che si incarna nel seno di una vergine.

5) *Is* 7,14: è la famosa profezia dell'Emmanuele: *Ecco la vergine* (parthénos) *concepirà e darà alla luce un figlio e si chiamerà col nome Emmanuele, Dio con noi*. È il passo più discusso e più controverso nel dialogo tra Giustino e Trifone,⁸⁷ proprio perché era considerata dai cristiani la profezia per eccellenza della nascita verginale (già citata e così interpretata da *Mt* 1,23). Questo «vaticinio» solleva molteplici problemi di ordine storico, filologico ed esegetico, che in questa sede non è possibile né presentare né esaminare nei dettagli.⁸⁸ Mi limito ad alcune osservazioni, ricavabili dagli scritti di Giustino.

⁸⁴ Come afferma A. ORBE, *Estudios Valentinianos*. III: *La Unción del Verbo*, o.c., 25, dopo aver prospettato varie interpretazioni dell'*ek gastrós* in *Dial.* 76,7, conclude: «El nacimiento ex Maria no estaba desligado del nacimiento eterno. Coexistía con la generación eterna y continua, ex Patre. Jesús nació a través del instrumento humano "según la voluntad del Padre", "de la voluntad de Dios" como de simiente divina».

⁸⁵ Come lo PSEUDO-IPPOLITO, *In sanctum Pascha* 3, ed. G. VISONÀ (Studia Patristica Mediolanensia 15), Milano 1988, 238; TERTULLIANO, *Adv. Marc.* V,9,7-8, ed. E. KROYMANN (CChr.SL 1), Turnholt 1954, 690; MARCELLO D'ANCIRA, *Fragmenta e Libro contra Asterium* 28-31, ed. in E. KLOSTERMANN, *Eusebius Werke IV* (GCS), Leipzig 1906, 189-190. Cf G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 49-50.

⁸⁶ In *Dial.* 63,3 e 64,7 = BAC 414 e 417, tale frase viene resa e interpretata con l'avverbio *ánóthen*.

⁸⁷ Ecco i passi in cui ricorre questa profezia: *I Ap.* 33,1 = WARTELLE 142 (solo citazione); 33,4 = WARTELLE 142 (vedi sopra nel testo); 54,8 = WARTELLE 174 (profezia contraffatta col mito di Perseo); *Dial.* 43,5 = BAC 373 (solo citazione); 43,8 = BAC 372-373 (opposizione tra la lezione *parthénos* e *neânis* e riferimento della profezia a Ezechia secondo gli ebrei e a Cristo secondo i cristiani); 66,2 = BAC 420 (solo citazione); 66,4 = BAC 420-421 (la profezia si realizzò solo per Cristo: infatti nessuno all'infuori di Lui nacque da una vergine); 67,1 = BAC 421 (opposizione tra la lezione *parthénos* e *neânis* e applicazione della profezia a Ezechia per gli ebrei); 68,6 = BAC 426 (citazione della profezia, riferita alla casa di Davide e chiarificazione dell'oracolo profetico da parte di Isaia); 68,7 = BAC 426 (polemiche sulla traduzione della LXX e applicazione della profezia a Ezechia secondo gli ebrei, a Cristo secondo i cristiani); 71,3 = BAC 431 (opposizione tra la lezione *parthénos* e *neânis*, contestazione da parte di Giustino del riferimento della profezia a Ezechia e applicazione al Cristo); 84,1.3 = BAC 451-452 (citazione della profezia, opposizione tra le due lezioni [*parthénos* e *neânis*] e spiegazione della eccezionalità dell'evento, in quanto «segno»: vedi sopra nel testo).

⁸⁸ Tra questi problemi possiamo ricordare i seguenti:

a) di ordine storico. Anzitutto occorre tenere presente il contesto della profezia. Durante la guerra siro-efraimita la dinastia davidica è in pericolo: Isaia rassicura il re Acas che Dio gli darà un segno: la 'almah (ragazza? vergine?) darà alla luce un figlio, speranza per il futuro della casa reale. Questa 'almah è lo strumento scelto da Dio per assicurare un avvenire alla dinastia

A) **Anzitutto il testo.** Le varianti di traduzione, in particolare il vocabolo *parthénos*=vergine (usato dalla LXX e nel NT) invece che *neânis*=giovane [ragazza] (pre-

davidica. Non è nominata specificatamente: chi può essere dunque? Forse una delle giovani ragazze entrate a far parte dell'*harem* del re? Perché poi i cristiani hanno fatto ricorso a questa profezia per indicare il concepimento verginale, scorgendo nella *'almah* la Madre del Messia?

b) di ordine filologico: qual è il senso esatto della parola *'almah*? Se generalmente essa indica una donna nubile senza la specifica connotazione della verginità (come indica invece la parola ebraica *betulah*), perché è stata tradotta in greco con *parthénos* (vergine) dalla LXX e con *neânis* (ragazza) da altre traduzioni greche (Aquila, Simmaco...) più vicine al testo masoretico? Quale significato assumeva anche la parola *parthénos* nella LXX?

c) di ordine ermeneutico: come doveva essere interpretata questa profezia? a chi si riferiva Isaia? Aveva valore messianico in modo diretto? In che senso tale nascita poteva essere interpretata come un «segno»? In che cosa consisteva la straordinarietà dell'evento? Come fu interpretata questa profezia dalla tradizione giudaica e come fu «riletta» dall'esegesi cristiana?

Tra la numerosa bibliografia in proposito (continuamente aggiornata tramite l'*Elenchus of Biblica* e, prima del 1985: *Elenchus bibliographicus biblicus* della *Rivista Biblica*), ci limitiamo alle seguenti indicazioni.

Per la storia cf J. M. ASURMENDI, *La guerra Siro-Ephraimita. Historia y Prophetas* (Institución S. Jerónimo 13), Jerusalem 1982, e A. S. IRVINE, *Isaiah, Ahaz, and the Syro-Ephraimite Crisis* (SBL, Dissertation Series 123), Atlanta 1992.

Per problemi esegetici cf ad es. H. CAZELLES, *La Septante d'Is 7,14*, in A. M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *La Mère de Jésus-Christ...*, o.c., 45-54; cf anche G. DEL OLMO LETE, *La profecía del Emmanuel (Is. 7,10-17). Estado actual de la interpretación*, in «Ephemerides Mariologicae» 22 (1972) 357-385; C. POZO, *María en la obra de la salvación* (Historia salutis. Serie monográfica de Teología dogmática), Madrid 1974, 175-201.

Per il «segno» dell'Emmanuele cf E. E. HINDSON, *Isaiah's Immanuel. A sign of his times or the sign of the ages?*, Grand Rapids (Mass.) 1978; F. SPADAFORA, *Il vaticinio della Vergine e dell'Emmanuele (Is 7,14-21)*, in «Marianum» 41 (1979) 67-75; M. E. W. THOMPSON, *Isaiah's Sign of Immanuel*, in «The Expository Times» 85 (1983/84) 67-71; A. LAATO, *Who is Immanuel? The Rise and the Foundering of Isaiah's Messianic Expectations*, Abo 1988; R. E. CLEMENTS, *The Immanuel Prophecy of Isa 7:10-17 and Its Messianic Interpretation*, in E. BLUM - C. MACHOLZ - E. W. STEGEMANN (edd.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen 1990, 225-240; E. HAAG, *Das Immanuelzeichen in Jesaja 7*, in «Trier Theologische Zeitschrift» 100 (1991) 3-22.

Per il tema della *'almah* cf R. G. BRATCHER, *A Study of Isaiah 7:14*, in «The Bible Translator» 9 (1958) 97-126; R. NIESSEN, *The Virginity of the «'almâh» in Isaiah 7:14*, in «Bibliotheca Sacra» 37 (1980) 133-150; per la filologia (in ebraico «vergine» = *betulah*) cf T. WADSWORTH, *Is there a Hebrew Word for Virgin?*, in «Restoration Quarterly» 23 (1980) 161-171; cf anche J. WALTON, *Isa 7:14. What's in a Name?*, in «Journal of the Evangelical Theological Society» 29 (1986) 289-306; A. KAMESAR, *The Virgin of Jesaiah 7:14. The Philological Argument from the Second to the Fifth Century*, in «Journal of Theological Studies» 41 (1990) 51-75.

Per l'utilizzazione di questa profezia in Matteo cf ad es. R. E. BROWN, *La nascita del Messia*, o.c., 181-196 (§ 5 B: *La citazione formula di Is 7,14*); A. M. DUBARLE, *La conception virginale et la citation d'Is VII,14 dans l'évangile de Matthieu*, in «Revue Biblique» 85 (1978) 362-380; J. T. WILLIS, *The Meaning of Isaiah 7:14 and Its Application in Matthew 1:23*, in «Restoration Quarterly» 21 (1978) 1-18.

Su questa profezia come supporto al tema della verginità di Maria cf H. HAAG, *Jesaja 7,14 als alttestamentliche Grundstelle der Lehre von der Virginitas Mariae*, in B. LANG (ed.), *Das Buch des Bundes. Aufsätze zur Bibel und zu ihrer Welt*, Düsseldorf 1980, 180-186.

sente nel testo⁸⁹ delle traduzioni greche all'infuori della LXX, come quelle di Aquila, Simmaco e Teodoziona), costituiscono oggetto di controversia preliminare:⁹⁰ *parthénos* sarà la parola-chiave di tutta l'argomentazione di Giustino! Trifone non può negare l'esplicita asserzione del nostro Apologeta: *parthénos* è la lezione propria della LXX, ma insiste nel dire che la traduzione esatta dovrebbe essere *neânis*.⁹¹ In realtà, sulla base del solo testo ebraico, non sarebbe possibile dirimere la questione filologica: già ne erano coscienti anche autori antichi.⁹²

B) *In secondo luogo l'interpretazione del testo.* Era ovvio che scegliendo il termine *parthénos* invece di *neânis*, la LXX intendesse evidenziare il carattere straordinario della concezione del figlio, dato come «segno». Però, in riferimento al passo di Is 7,14, «mai la tradizione ebraica l'ha interpretato nel senso d'una concezione verginale».⁹³ Inoltre una tradizione esegetica spiegava che la *'almah* raffigurava sim-

⁸⁹ Sul testo e sulle varianti nelle citazioni cf O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 32-34. Questo studioso conclude: «Although Is 7:14 has its peculiar problems in Justin (two Christian sources, one Jewish), we have found confirmation for our thesis concerning Justin and his "testimony sources": Justin claims the text from Mt 1:23 probably transmitted through an intermediary source – as the true "LXX"» (p. 34).

⁹⁰ Per comodità riporto i vari testi: testo masoretico [= TM]; versioni greche di Aquila, Simmaco e Teodoziona [= GR]; la versione della LXX [= LXX] ed infine quella di Matteo [= Mt]:

TM: *Ecco la giovane ('almah) concepisce e darà alla luce un figlio e lo chiamerà col nome Emmanuele;*

GR: *Ecco la giovane (neânis) concepirà e darà alla luce un figlio e lo chiamerà col nome Emmanuele;*

LXX: *Ecco la vergine (parthénos) concepirà (en gastri lépsetai) e darà alla luce un figlio e lo chiamerai (o lo chiameranno) col nome Emmanuele;*

Mt: *Ecco la vergine concepirà (en gastri héxei) e darà alla luce un figlio e lo chiamerai col nome Emmanuele.*

All'interno poi dello stesso testo potevano ancora verificarsi ulteriori varianti, secondo i diversi codici utilizzati (ad es. *chiamerà o chiameranno...*).

Sulla versione della LXX cf in particolare M. RÖSEL, *Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta*, in «Jahrbuch für biblische Theologie» 6 (1991) 135-151.

⁹¹ Cf *Dial.* 67,1 = BAC 421; cf anche 43,8; 71,3; 84,3 = BAC 373.431.452.

⁹² Cf ad es. GIROLAMO, *In Is. 7,14, lib. 3*, ed. M. ADRIAEN (CChr.SL 73), Turnholt 1963, 103: «Virgo Hebraice bethula appellatur, quae in praesenti loco non scribitur; sed pro hoc uerbo positum est alma, quod praeter LXX omnes adolescentulam transtulerunt. Porro alma apud eos uerbum ambiguum est; dicitur enim et adolescentula et abscondita»; cf anche le incertezze di ORIGENE, *C. Cels.* 1,34, ed. M. BORRET (SC 132), Paris 1967, 168-170.

Tra gli studiosi moderni cf ad es. H. CROUZEL, *La Mariologie d'Origène*, nella parte introduttiva in SC 87, Paris 1962, 27, scrive: «L'hébreu *alma* est mieux rendu par *neânis*, au sens de "jeune fille", car il ne met pas l'accent sur la virginité, mais sur la nubilité». Lo stesso termine «verGINE» è inteso in senso molto largo sia dall'ebraico, sia dalla LXX (così leggiamo rispettivamente il termine *betulah* e *parthénos* in Gn 34,4 a proposito di Dina, la figlia di Giacobbe, dopo che è stata violentata). Tale «termine potrebbe significare molto semplicemente una vergine che partorirà sposandosi»: R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti. Egesi e semeiotica. Storicità e teologia* (Parola di Dio 1), Cinisello Balsamo 1985, 70-71, nota 14. Infatti «nella tradizione ebraica la menzione di una vergine (in Is 7,14 e altrove) non evocava tanto la verginità della madre, quanto piuttosto la nascita del primogenito, di colui che apriva la matrice» (ivi, 547).

⁹³ R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, o.c., 547 (in corsivo nel testo); cf anche AA.VV., *Maria nel Nuovo Testamento* (Orizzonti biblici), Assisi 1985, 108: «Is 7,14, un testo

bolicamente la «verGINE d'Israele», alludendo a *Ger* 31,4.⁹⁴ Infine questa profezia isaiana era citata più come un'affermazione messianica (cioè che il Messia sarebbe della stirpe di Davide) che non come un preannuncio della nascita verginale.⁹⁵

Gli esegeti cristiani, a partire da *Mt* 1,23 e *Lc* 1,31, riferivano questo passo al Messia e vi scorgevano anche una profezia della concezione verginale. Allora per indebolire e vanificare il carattere profetico dell'oracolo, Trifone, l'avversario ebreo di Giustino, rigetta il termine *parthénos* e insiste sul termine *neânis* come esatta traduzione di *Is* 7,14.

C) In terzo luogo le posizioni antitetiche di Trifone e di Giustino.

I. Schematicamente quella di Trifone è la seguente:

a) Dal punto di vista filologico rivendica il sostantivo *neânis* come lezione esatta della profezia isaiana.⁹⁶ Ecco una sua decisa affermazione rivolta al nostro Apologeta:

La Scrittura non dice: «Ecco la vergine (parthénos) concepirà e darà alla luce un figlio», ma: «Ecco, la giovane (neânis) concepirà e darà alla luce un figlio», con tutto il resto come tu riportasti (Dial. 67,1=BAC 421).

che, per quanto ne sappiamo, nessun ebreo aveva interpretato come predizione del concepimento verginale del Messia»; stessa idea anche in R. E. BROWN, *La nascita del Messia*, o.c., 189-190 e 712-713; cf anche più ampiamente ID., *La concezione verginale e la resurrezione corporea di Gesù* (Giornale di teologia 99), Brescia 1977, 88-93; *Le origini della concezione verginale*, F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel im frühen Christentum* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 83), Göttingen 1974, 4-308, dimostra il fatto che la generazione con l'esclusione del *partner* maschile era del tutto estranea alla mentalità ebraico-palestinese e l'idea della «nascita verginale» sarà contrastata anche dal più tardo giudeo-cristianesimo. Cf anche H. GESE, *Natus ex Virgine*, in ID., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (Beiträge zur evangelischen Theologie 64), München 1984, 145: «Prima della formazione neotestamentaria della tradizione non può essere dunque indicata con certezza l'idea di una nascita verginale del Messia nell'ambito della tradizione biblica» (cf anche *ivi* le pp. 130-146).

Per posizioni più sfumate cf R. DI SEGNI, «Coei che non ha mai visto il sangue». *Alla ricerca delle radici ebraiche dell'idea della concezione verginale di Maria*, in «Quaderni storici» 25/n. 75 (1990) 757-789.

⁹⁴ Cf B. LINDARS, *New Testament Apologetic*, London 1961, 215, nota 2. Cf anche l'interpretazione data da G. RICE, *A neglected Interpretation of the Immanuel Prophecy*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 90 (1978) 220-226: l'Emmanuele sarebbe il popolo di Giuda e la Madre è identificata con Sion.

⁹⁵ Cf B. LINDARS, *New Testament Apologetic*, o.c., 215: «It is highly probable that Jewish as well as Christian exegetes held that was the Messiah. of the house of David. [Ivi alla nota 1 aggiunge: «Tripho's view that is refers to the birth of Hezekiah gives virtual support to this contention, Justin *Dial.* 68»]. The text thus has a legitimate use to assert the idea that the moment of birth is the manifestation of the Messiah (...) What does seem probable is that, even though it was first used in the Christian apologetic in the Septuagint form, the interest lay in its usefulness as a testimony of messianic manifestation, rather than in the virgin birth as such».

⁹⁶ Oltre a *Dial.* 67,1 riportato subito dopo nel testo, cf anche *Dial.* 43,8; 71,3; 84,3 = BAC 373.431.452. Contro questa traduzione polemica anche IRENEO, *Adv. Haer.*, 3,21,1, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELAU (SC 211), Paris 1974, 398, sia nel frammento greco trasmessoci da EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 5,8,10, sia nella versione latina: «Non ergo uera est quorundam interpretatio qui ita audent interpretari Scripturam: *Ecce, adulescentula in uentre habebit et pariet filium*, quemadmodum et Theodotion interpretatus est Ephesius et Aquila Ponticus, utriusque Iudaei proselyti; quos sectati Ebionaei ex Ioseph eum [= Christum] generatum dicunt»; cf anche TERTULLIANO, *Adv. Iud.* 9,8, ed. E. KROYMANN (CChr.SL 2), Turnholti 1954, 1366 e GIROLAMO, *In*

b) Dal punto di vista esegetico egli applica questa profezia ad Ezechia, il figlio di Acaz, re di Giuda, e suo successore dal 718 al 689 a.C.:⁹⁷

L'intera profezia fu detta in riferimento ad Ezechia, in cui si sono realizzati tutti gli avvenimenti secondo questa profezia (Dial. 67,1=BAC 421).

La tradizione rabbinica, in Nm R. 14,2, aveva applicato questa profezia ad Ezechia⁹⁸ e in Ex. R. 18,5 si riferiva a questo pio re e all'Emmanuele, come persona da lui distinta (è forse il figlio?): interpretava dunque il vaticinio nel suo senso storico e letterale più immediato, esclusivamente come fosse un segno personale per Acaz, verificabile al suo tempo.⁹⁹

c) Infine, dal punto di vista polemico, Trifone accusa i cristiani di raccontare miti come favoleggiano i Greci a proposito di Perseo, *nato da Danae, che era vergine, dopo che su di lei era sceso quello che loro [=i Greci] chiamano Giove sotto forma di pioggia d'oro*, ed esclama con durezza, rivolgendosi ad essi: *Voi dovreste vergognarvi di ripetere le medesime cose*. Prosegue poi dicendo che Gesù è nato uomo da uomini e, seppure fu Messia, egli divenne tale *per aver vissuto conformemente alla Legge ed in modo esemplare* e infine conclude con una battuta sferzante verso i cristiani: *se non volete essere accusati di stoltezza come i Greci, non osate parlare di miracoli* (Dial. 67,2=BAC 421). Il mistero della nascita verginale è dunque abbassato a livello di favola mitologica¹⁰⁰ e ritenuto impossibile.

In conclusione Trifone rifiuta decisamente la concezione verginale di Gesù, perché la ritiene inconciliabile con la sua messianologia e la sua esegesi, e assimila una tale idea cristiana alle narrazioni teogamiche della mitologia pagana. Questo attacco al cristianesimo – fa notare uno studioso – non denota la conoscenza di un *theologoumenon* di nascita verginale applicato dai giudeo-ellenisti a personaggi del VT, come ad es. Isacco: per Trifone l'unico parallelismo è pagano!¹⁰¹

Is. 7,14, lib. 3, ed. M. ADRIAEN (CChr.SL 73), Turnholt 1963, 103, ove afferma che gli ebrei utilizzavano i sostantivi «iuuencula vel puella».

⁹⁷ Per questa applicazione della profezia ad Ezechia, oltre al brano di Dial. 67,1 citato subito dopo nel testo, cf anche Dial. 43,8; 68,7-8; 71,3 = BAC 373.426-427.431; cf inoltre GIROLAMO, In Is. 7,14, lib. 3, ed. M. ADRIAEN (CChr.SL 73), Turnholt 1963, 105.

⁹⁸ Cf O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 380; cf anche A.W. GOLDFAHN, *Justinus Martyr und die Agada*, o.c., 147s; J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Misnah*, New York 1955, 464. Anche alcuni studiosi moderni ritengono che la profezia si applicasse ad Ezechia: cf ad es. M. GÖRG, *Hiskija als Immanuel. Plädoyer für eine typologische Identifikation*, in «Biblische Notizen» 22 (1983) 107-125; C. DOHMEN, *Das Immanuelszeichen. Ein jesajanisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption*, in «Biblica» 68 (1987) 305-329.

⁹⁹ Anche ORIGENE, C. Cel. 1,35, ed. M. BORRET (SC 132), Paris 1967, 172: «Chi nacque ai tempi di Acaz, per la cui nascita sia detto *Emmanuele*, cioè *Dio con noi*? Se non si trova nessuno è evidente che la parola detta ad Acaz, è indirizzata alla casa di Davide, poiché sta scritto che il Salvatore è nato dalla stirpe di Davide secondo la carne (Rm 1,3)».

¹⁰⁰ Su questo punto rinvio ad un mio precedente contributo: *La Vergine Maria negli scritti di Giustino Martire. Miti pagani e mistero cristiano*, in S. FELICI (a cura di), *La Mariologia nella Catechesi dei Padri (età prenicena)*. Convegno di studio e aggiornamento [Roma 18-19 marzo 1988], Roma 1989, 79-99; cf anche J. DE FREITAS FERREIRA, *Conceição virginal de Jesus. Análise crítica da pesquisa liberal protestante, desde a «Declaração de Eisenach» até hoje, sobre o testemunho de Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38* (Analecta Gregoriana 217), Roma 1980, 341-344.

¹⁰¹ Cf J. DE FREITAS FERREIRA, *Origem Judeo-Cristã Helenista da concepção virginal de Jesus*, in «Claretianum» 17 (1977) 273 [tutto l'art. pp. 223-275]. Questo autore così continua nel

II. La risposta di Giustino è così articolata nelle sue linee essenziali:

a) Dal punto di vista filologico ribadisce la sua convinzione che l'esatta lezione di Is 7,14 è quella tramandata dalla LXX: *parthénos* non *neânis*.¹⁰² Polemizza duramente contro i rabbini che rifiutano la traduzione della LXX come non veritiera.¹⁰³ Costoro, di fronte ad un passo biblico che si oppone alla loro opinione, dicono che il testo originale era formulato in modo diverso; di fronte ad altri brani sostengono che non riguardano il Cristo, ma altri personaggi (cf *Dial.* 68,7-8=BAC 426-427). Già nella *I Ap.* il nostro Autore aveva richiamato il valore semantico della parola *parthénos* (in Is 7,14=Mt 1,23), su di esso aveva fondato la sua dimostrazione e ne aveva tratto logiche conseguenze:

La frase: «Ecco la vergine porterà nel seno» significa che la vergine concepì senza essersi unita con un uomo; infatti, se si fosse unita a qualcuno, non sarebbe più stata vergine, «ma la potenza di Dio scendendo» sulla vergine «l'adombrò» (Lc 1,35) e fece in modo che concepisse, pur restando vergine (I Ap. 33,4=WARTELLE 142).

Di per sé la logica era stringente: ma il nostro Apologeta si fondava su una traduzione, autorevole sì, ma pur sempre traduzione! Ora, come giustamente è stato scritto «la traduction est toujours à sa façon un combat pour la vérité, et bien plus une victoire sur une autre vérité»:¹⁰⁴ il vero problema era dunque costituito dalla «verità» che il nostro Autore voleva difendere, cioè la interpretazione «cristiana» del VT.

b) Dal punto di vista ermeneutico, Giustino ripropone la sua costante idea: le profezie preannunciate nel VT si erano realizzate nel NT;¹⁰⁵ Dio aveva tracciato un disegno di salvezza, che progressivamente si dispiegava nella storia.

Se Isaia non riferisce la profezia da lui vaticinata: «Ecco la vergine concepirà» alla casa di Davide, ma ad un'altra delle dodici tribù, forse la questione presente-

suo ragionamento (che mi pare sostanzialmente esatto): «Terá Tríphon ignorado propositadamente o teologúmenon dos seus correligionários, só para que a polémica surtisse mais efeito? Não seria honesto, mas compreensível.

Incompreensível seria, porém, se Justino não tivesse feito uso de arma tão certa no seu *argumentum ad hominem*, após ataque tão impiedoso: – e vós que coisa dizeis de Isaac? Este, porém, em vez de recordar que o motivo cristão, em pouco ou nada, difere do motivo judeo-helenista, recorre às artimanhas do demônio para explicar a sua semelhança com o motivo pagão.

O mínimo que se pode concluir de tal polémica é que Trífon e Justino desconhecem semelhança teologúmenon. Além disso, tal teologúmenon – no caso de existir – iria contra um princípio fundamental do judeo-helenismo, segundo o qual o Messias tem de ser “homem nascido de homem” [cf *Dial.* 48,3 e passim]. Será Isaac maior do que o Messias para não ser “homem nascido de homem”? No caso de tal se dizer de Isaac, dir-se-ia naturalmente e sem escândalo, em virtude da lógica tipológica, do Messias vindouro» (*ivi*, 273).

¹⁰² Cf soprattutto *Dial.* 43,8; 67,1; 71,3; 84,3.

¹⁰³ «Questa convinzione doveva essere profondamente radicata negli ambienti rabbinici, come è testimoniato tanto dalla Mekilta quanto dal Talmud di Babilonia e da quello di Gerusalemme»: G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 91 (per le citazioni cf *ivi*, note 23-25).

¹⁰⁴ A. PAUL, *La Bible grec d'Aquila et l'idéologie du judaïsme ancien*, in H. TEMPORINI - W. HAASE (hrsgg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 20, 1, Berlin/New York 1986, 221.

¹⁰⁵ In relazione a questa profezia di Is 7,14 cf S. A. PANIMOLLE, *Il vangelo dell'infanzia negli scritti di s. Giustino*, in «Ricerche storico-bibliche» 4/1 (1992) 98-100: *La realizzazione dell'oracolo di Is 7,14* [= A. SERRA - A. VALENTINI (a cura di), *I Vangeli dell'infanzia (I)*. Atti della XXXI Settimana Biblica Nazionale, Roma 10-14 settembre 1990] [tutto l'art. pp. 97-103].

rebbe qualche difficoltà; ma poiché anche questa profezia fu detta per la casa di Davide, ne consegue che per mezzo di Isaia fu chiarito come si doveva verificare ciò che Dio aveva rivelato a Davide in forma misteriosa; a meno che – aggiunti – non ignoriate questo, o amici: che molte profezie pronunziate in modo oscuro con parabole, misteri, o azioni simboliche sono state spiegate da profeti posteriori a quelli che avevano pronunziato i vaticini ed erano stati protagonisti delle azioni (*Dial.* 68,6=BAC 426).

Avvengono dunque chiarimenti e completamenti tra le profezie.¹⁰⁶ In riferimento a quella di *Is* 7,14, il nostro Apologeta adduce vari argomenti, per dimostrare che essa può applicarsi soltanto al Cristo:

1. Nessun uomo fu concepito verginalmente all'infuori di Cristo:

È a tutti evidente che nella stirpe di Abramo secondo la carne, nessuno è mai nato da una vergine, né fu detto essere nato [così], eccetto il nostro Cristo (*Dial.* 66,4=BAC 420-421; cf anche, quasi con le stesse parole, in *Dial.* 43,7=BAC 373).

Dunque questa profezia poteva essere compresa solo in riferimento al Cristo, perché solamente in Lui aveva trovato adempimento lungo la storia del popolo eletto: tutti gli altri uomini erano nati secondo le comuni leggi della generazione.

2. Perciò non può applicarsi ad Ezechia, né a qualsiasi altro personaggio del VT. Giustino ribatte chiaramente a Trifone:

Ma poiché voi e i vostri maestri osate affermare che non è detto nella profezia di Isaia: «Ecco che la vergine concepirà», ma: «Ecco che una giovane concepirà e darà alla luce un figlio» e poi interpretate la profezia come riferita ad Ezechia, divenuto vostro re, cercherò di discutere brevemente su questo punto e dimostrarvi che la profezia si riferisce a colui che da noi è riconosciuto come il Cristo (*Dial.* 43,8=BAC 373-374).

Anche altri elementi contestuali, in cui era inserita la profezia isaiana, rendevano impossibile per Giustino un riferimento ad Ezechia e soprattutto non ne evidenziavano un adempimento.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Giustino si riferisce in *Dial.* 68 specificatamente a *Sal* 131(132),11 e *Is* 7,14. Per simili collegamenti cf anche IRENEO, *Adv. Haer.* 3,9,2 e 3,16,2, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELAU (SC 211), Paris 1974, 104 e 290; cf anche implicitamente TERTULLIANO, *Adv. Marc.*, 3,20,6-8, ed. E. KROYMANN (CChr.SL 1), Turnholti 1954, 535-536.

¹⁰⁷ In *Dial.* 43,5-6 e 66,2-3 = BAC 373 e 420, l'inclusione di *Is* 8,4 (*Prima che il bambino sappia dire papà e mamma, prenderà davanti al re degli Assiri la potenza di Damasco e le spoglie di Samaria*) tra *Is* 7,10-16a e 16b-17 serve a Giustino per dimostrare che è impossibile che un bambino appena nato possa condurre una guerra. Poi (in *Dial.* 77,2-3 = BAC 439-440) egli interpreta allegoricamente tale profezia: Cristo neonato conquisterà i magi (= potenza di Damasco), debellando le forze del male davanti ad Erode (definito «re degli Assiri» per la sua empietà ed iniquità). Cf J. DANÉLOU, *Teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1974, 309ss; cf anche A. J. WILLIAMS, *Adversus Judaeos*, Cambridge 1935, 41.

Una simile interpretazione di *Is* 8,4 si trova anche in TERTULLIANO, *Adv. Marc.* 3,13,1-10, ed. E. KROYMANN (CChr.SL 1), Turnholti 1954, 524-526, e Id., *Adv. Iud.* 9,5-6, ed. E. KROYMANN (CChr.SL 2), Turnholti 1954, 1365-1366.

Per l'esegesi di questa profezia in Giustino, cf G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 77-84 e 181-191.

A quanto pare, il nostro Autore è il primo a testimoniare la *contaminatio* di queste due profezie di Isaia (7,10-17 e 8,4): essa sarà poi ripresa anche da autori posteriori e utilizzata in trattati antiggiudaici: cf ad es. TERTULLIANO, nel passo sopracitato dell'*Adv. Iud.* 9,5-6, e un anonimo autore nell'*Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani* 3,13 (per un rapporto tra

3. L'argomento più decisivo rimane allora quello della eccezionalità dell'evento, della straordinarietà del «segno». In un vivace passo conclusivo della disputa a proposito del concepimento verginale preannunciato in *Is* 7,14, il nostro Autore scrive:

Anche la frase: «Ecco la vergine concepirà e darà alla luce un figlio» fu detta in riferimento a Lui [=Cristo]. Se colui del quale parla Isaia non stava per nascere da una vergine, per chi gridava lo Spirito Santo: «Ecco il Signore ci darà un segno: la vergine concepirà e darà alla luce un figlio»? Infatti, se allo stesso modo di tutti gli altri primogeniti, anche questo doveva nascere per unione carnale, perché il Signore avrebbe detto di voler porre un segno che non è cosa da tutti i primogeniti? (Dial. 84,1=BAC 451-452).

Dunque vi deve essere reciprocità tra il segno e il concepimento: se tutto avvenisse secondo le leggi ordinarie della natura, non vi sarebbe nulla di eccezionale,¹⁰⁸ al contrario:

Quello che doveva essere realmente un segno e un motivo di fede per il genere umano è che, fattosi carne in un grembo verginale, il primogenito di tutte le creature¹⁰⁹ realmente nacque come bambino e, conoscendo in anticipo l'evento, Dio lo preannunciò – come vi ho detto – in tanti modi per mezzo dello spirito profetico, affinché quando esso si fosse realizzato, si riconoscesse che era opera della potenza e della volontà del Creatore di tutte le cose (Dial. 84,2=BAC 452; cf anche Dial. 33,2=BAC 218).

È talmente un evento straordinario che il nostro Apologeta non esita a paragonarlo alla creazione della prima donna e degli altri esseri viventi:

Allo stesso modo anche Eva fu formata da una costola di Adamo e così pure in principio tutti gli esseri viventi furono creati dalla parola di Dio (Dial. 84,2=BAC 452).

Quindi egli rimprovera quegli ebrei che hanno osato cambiare l'interpretazione data dalla LXX (cf *Dial.* 84,3=BAC 452) proprio perché sarebbe svuotato di senso il passo biblico e non si coglie più la eccezionalità del «segno».

«Ecco – dice – che la giovane concepirà» quasi fosse un evento straordinario, se una donna dovesse partorire, in seguito ad unione carnale, cosa che fanno tutte le giovani donne, eccetto le sterili, le quali pure Dio può far partorire, se lo vuole (Dial. 84,3=BAC 452).

4. Questo segno eccezionale si colloca sulla linea degli interventi divini nella storia: donne sterili dell'AT, come Anna, la madre di Samuele, Sara, la moglie del san-

questi tre autori: Giustino, Tertulliano e l'anonimo dell'*Altercatio* a proposito della *contaminatio*, cf P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, o.c., 149-157). La interpolazione di *Is* 8,4 tra 7,10-16a e 16b-17 «probably was made by a Christian» (O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 32).

¹⁰⁸ L'idea che non vi è alcuna eccezionalità, dal punto di vista delle leggi della natura, che una donna concepisca dopo un rapporto sessuale, è espressa anche da altri Padri e scrittori cristiani: cf ad es. IRENEO, *Adv. Haer.* 3,21,6, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELAU (SC 211), Paris 1974, 418: «quod signum fieret in eo quod adulescentula concipiens ex uiro peperisset, quod euenit omnibus quae pariunt mulieribus?»; TERTULLIANO, *Adv. Marc.* 3,15,5, ed. E. KROYMANN (CChr.SL 1), Turnholti 1954, 524: «nihil signi uideri possit res cotidiana, iuuenculae scilicet praegnatus et partus» [stessa frase anche in *Id.*, *Adv. Iud.* 9,8, ed. E. KROYMANN (CChr.SL 2), Turnholti 1954, 1366]; ORIGENE, *C. Cels.* 1,35, ed. M. BORRET (SC 132), Paris 1967, 172: «Che segno sarebbe se fosse una giovane non vergine che partorisce?».

¹⁰⁹ Cf *Col* 1,13.

to patriarca Abramo; ed Elisabetta, che partorì Giovanni Battista; ed altre (ricorda Giustino in *Dial.* 84,4=BAC 452) erano state rese feconde, in modo che, unendosi al proprio marito, potessero concepire. Tali esempi, tratti sia dal VT sia dal NT, sottolineano l'azione provvidenziale e onnipotente di Dio.¹¹⁰ Ora la nascita verginale è il massimo di questi segni¹¹¹ voluti e preannunziati da Dio per dare una svolta decisiva alla storia della salvezza.¹¹² Con il concepimento di Cristo si esprime in sommo grado l'attività creatrice di Dio, che giunge a far germinare verginalmente la vita nel seno di Maria:¹¹³ il bambino che nascerà da lei è frutto dell'iniziativa gratuita, sorpren-

¹¹⁰ Molti racconti haggadici mettevano l'accento sulla straordinarietà della nascita di famosi personaggi biblici e sull'intervento miracoloso di Dio, soprattutto a favore delle loro madri: come per es. nel caso di Noè, Abramo, Isacco, Sansone, Samuele, Elia, Mosè: cf C. PERROT, *Les récits d'enfance dans la Haggada antérieure au II^e siècle de notre ère*, in «Recherches de Science Religieuse» 55 (1967) 481-518; in particolare per Isacco cf A. JAUBERT, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (Patristica Sorbonensia 6), Paris 1963, 490-491: «La conception virginales» d'Isaac, cf anche P. GRELOT, *La naissance d'Isaac et celle de Jésus. Sur une interprétation «mythologique» de la conception virginale*, in «Nouvelle Revue Théologique» 94 (1972) 462-487. 561-585; per Mosè cf anche D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, 5-9, e R. BLOCH, *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique*, in AA.VV., *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Tournai 1955, 102-118: *La naissance de Moïse dans la tradition aggadique*, cf anche, più ampiamente, J. COHEN, *The Origins and Evolution of the Moses Nativity Story* (Studies in the History of Religion 58), Leiden 1993.

Per leggende riguardanti la nascita di Melchisedek, cf anche M. DELCOR, *La naissance merveilleuse de Melchisédek d'après l'Hénoch slave*, in AA.VV., *Kecharitoméne*. Mélanges René Laurentin, Paris 1990, 217-229.

Anche i vangeli avrebbero utilizzato *midrashim haggadici* per narrare l'infanzia di Cristo: cf ad es. P. WINTER, *The Proto-source of Luke*, in «Novum Testamentum» 1 (1956) 186-199; Id., *Jewish Folklore in the Matthean Birth Story*, in «Hibbert Journal» 53 (1954/55) 34-42; A. VÖGTLE, *Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte*, in «Biblische Zeitschrift» NF 8 (1964) 45-58 e 239-262; 9 (1965) 32-49.

¹¹¹ Non si propone qui la «teoria del culmine del genere letterario dell'annunciazione» per cui l'idea della concezione verginale di Gesù sarebbe sorta come prolungamento e massima espressione degli interventi di Dio, per ottenere nascite ritenute impossibili sul piano naturale, a causa della sterilità delle madri [su questa teoria cf H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Jungfrauen-geburt in der Theologie der alten Kirche*, Heidelberg 1962], perché sono due temi sostanzialmente diversi: non si tratta di porre rimedio alla sterilità, ma di escludere il maschio dall'atto generativo nel concepimento verginale (cf C. POZO, *María en la obra de la salvación*, o.c., 278-279, criticando la suddetta teoria).

¹¹² Cf G. OTRANTO, *L'incarnazione del Logos nel «Dialogo con Trifone» di Giustino*, in AA.VV., *La cristologia nei Padri della Chiesa. II: Le due culture* (Bessarione, quaderno 2), Roma 1981, 52, e quindi nel *Dialogo* «non si parla mai di incarnazione del Logos senza che questa non sia immediatamente presentata come realizzata nel grembo verginale di Maria» (p. 53). Anche dal punto di vista teologico, afferma K. Rahner, «la nascita di Gesù da Maria significa un nuovo inizio creativo dall'originaria iniziativa di Dio e non la semplice continuazione della storia dai mezzi del mondo» (*Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt*, in R. KILIAN et alii, *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970, 41).

¹¹³ Cf H. SCHÜRMANN, *Il Vangelo di Luca*, I (Commentario al NT III/1), Brescia 1983, 147-148. La novità radicale consiste proprio nel fatto stesso della concezione verginale: non è che Dio cooperi all'azione generatrice dei mariti, guarendo la sterilità delle mogli (come nei casi sopra ricordati del VT), né – tanto meno – che si sostituisca ad essi in quanto principio maschile (come si favoleggiava nelle ierogamie pagane). Maria non è né sterile, né partner sessuale di

dente e creatrice di Dio. La nascita verginale entra nella categoria dei miracoli possibili solo a Dio; quindi Giustino può giustamente concludere rivolto a Trifone: *Dovete dunque rendervi conto che non è impossibile a Dio fare ciò che vuole* (Dial. 84,4=BAC 452); ed esorta i giudei a rivedere le proprie posizioni, senza *mutilare o interpretare falsamente le profezie* (ibid.).

La nascita messianica sarà dunque una nascita verginale.¹¹⁴ Per Giustino, profezia dell'AT ed evento del NT si richiamano e si sostengono reciprocamente. Rileggendo l'oracolo di Is 7,14 alla luce di Cristo, il nostro Apologeta metteva in evidenza la perenne fedeltà di Dio¹¹⁵ nel suo amore per l'umanità: un nuovo uomo, generato da una vergine, ne era il segno più eloquente.

6) Is 11,1 (traduzione della LXX): *Un germoglio (rábdos) spunterà dalla radice (ríza) di Iesse e un fiore sorgerà dalle sue radici*. Il profeta Isaia, evocando con immagini avvenimenti contrastanti (la caduta dell'impero assiro e la speranza di un rinnovamento d'Israele), descrive un re ideale, che governerà con giustizia e inaugurerà un'era di pace (Is 11,1-9).¹¹⁶ Questo «germoglio»,¹¹⁷ un regale rampollo pieno di

Dio, ma è la *verGINE* che non conosce uomo (cf Lc 1,34). L'incarnazione, come opera di Dio, è una nuova creazione, non una procreazione divina. (Per quest'ultima affermazione cf anche J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico* [Biblioteca di teologia contemporanea 5], Brescia 1969, 221, e H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, Helsinki 1969, 102). Pure G. L. MÜLLER, *Nato dalla Vergine Maria. Interpretazione teologica* (Quaestiones disputatae), Brescia 1994, 12: «Nell'ambito delle rappresentazioni bibliche divine, si tratta dell'atto creativo di Dio, che non dipende dalla causalità naturale. Nella sua attività universale, si procura da Maria l'umanità senza atto creativo umano, e si unisce a questa modalità d'esistenza umana, così che egli stesso può essere presente nel mondo per mezzo dell'uomo Gesù. Questo è ciò che si intende con la nascita di Gesù ad opera dello Spirito. D'altra parte il fatto della verginità di Maria indica l'impossibilità della realizzazione di tale relazione unica e irripetibile di un uomo con Dio a partire dalle pure potenzialità della creatura». Anche G. MARTELET, *L'aldilà ritrovato. Una cristologia dei novissimi*, Brescia 1977, 176, nota 8, annota che se Gesù risultasse dall'amore di Giuseppe e Maria, – per quanto grande e santificato fosse stato tale amore – il frutto sarebbe stato anche unicamente umano: non saremmo davanti al mistero!

¹¹⁴ Sarà l'affermazione costante della fede della Chiesa: il Cristo fu concepito per opera dello Spirito santo e nacque da Maria vergine: cf S. SABUGAL, *Io credo. La fede della Chiesa: il simbolo della fede. Storia e interpretazione*, Roma 1990, 366-480; cf anche A. R. C. LEANEY, *The Virgin Birth in Lucan Theology and in the Classical Creeds*, in R. BAUCKHAM - B. DREWERY (edd.), *Scripture, Tradition and Reason: A Study in the Criteria of Christian Doctrine*. Essays in Honour of Richard P. C. Hanson, Edinburgh 1988, 65-100; W. RORDORF, «... Qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine», in «Augustinianum» 20 (1980) 545-557 [Giustino: p. 549], ripubblicato in Id., *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques* (Théologie historique 75), Paris 1986, 275-287 [Giustino: p. 279].

¹¹⁵ È un procedimento già presente nel vangelo di Matteo: cf C. F. D. MOULE, *Fulfillment-Words in the New Testament: Use and Abuse*, in «New Testament Studies» 14 (1967/68) 293-320, il quale fa notare che le citazioni veterotestamentarie nei Vangeli (soprattutto in Matteo) servono particolarmente a sottolineare la fedeltà di Dio al suo piano di salvezza. Fra i tre tipi di correlazione distinguibili nella idea di compimento delle profezie: predizione / avveramento, inizio / completamento, impegno di alleanza / adempimento, la prima è la più utilizzata da Matteo. Cf anche R. E. BROWN, *La nascita del Messia*, o.c., 116-127.

¹¹⁶ Per un commento cf H. WILDBERGER, *Jesaja. I: Jesaja 1-12* (Biblischer Kommentar Altes Testament X/1), Neukirchen 1972, 436-476; per vari problemi (origine, ideologia...) cf J.

eccelsi doni dello spirito, è la speranza della dinastia davidica. In lui alcuni esegeti hanno voluto ravvisare un restauratore dei destini d'Israele storicamente vissuto; altri vi hanno intravisto un simbolo per designare il «resto d'Israele»; altri ancora lo hanno considerato il «ritratto ideale» di un re saggio e giusto.¹¹⁸

Il testo isaiano fu riletto anche in una prospettiva messianica¹¹⁹ da varie fonti rabbiniche¹²⁰ e qumraniche.¹²¹ Per i cristiani il discendente davidico che realizzerà in pieno le più nobili attese d'Israele sarà il Messia: alla luce di alcuni testi del NT,¹²² così fu interpretato il suddetto oracolo di Isaia dalla tradizione patristica.¹²³ Alcuni Padri

VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, I (Études Bibliques), Paris 1977, 269-275.

¹¹⁷ Cf altri testi paralleli che accennano al «germoglio» e che furono interpretati anche in senso messianico: *Ger* 23,5 e *Zc* 3,8 e 6,12 (per il primo cf A. PENNA, *Il messianismo nel libro di Geremia*, in AA.VV., *Il Messianismo*, o.c., 135-178, particolarmente pp. 145-147; per gli altri due cf G. RINALDI, *Il «germoglio» messianico in Zaccaria 3,8; 6,12*, in AA.VV., *Il Messianismo*, o.c., 179-191). Si deve solo notare che se l'idea emergente in questi testi è affine a quella di *Is* 11,1, i termini ebraici non sono uguali, ma sinonimi: nel testo isaiano si usano *hoter* e *nezer* (pollone/rampollo e virgulto), in quello degli altri due profeti si adopera il termine *semah* (germoglio, tradotto dalla LXX con *anatolé*).

¹¹⁸ Tra i personaggi storici alcuni esegeti designano Ezechia (l'oracolo sarebbe collegato con la sua nascita), altri il pio re Giosia (in tal caso l'oracolo assumerebbe la forma di un componimento augurale per il suo avvento al trono), altri Zorobabele (cf già TEODORETO DI CIRO, *In Is* 11,1 [PG 81,318]: contesta l'affermazione di alcuni giudei, per i quali il «germoglio» sarebbe appunto Zorobabele), altri infine non precisano storicamente il personaggio. Per queste varie interpretazioni, cf J. COPPENS, *Les espérances messianiques du Proto-Isaïe et leurs prétendues relectures*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 44 (1968) 496-497; J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe*, o.c., 274-275.

¹¹⁹ Cf J. KNABENBAUER, *Commentarius in Isaiam Prophetam*, 2 ed. curante F. ZORELL, Paris 1922, 295-305; F. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis*, o.c., 268-273; A. PENNA, *Isaia*, in S. GAROFALO (a cura di), *La Sacra Bibbia*, Torino [ed. Marietti] 1958, 145-146; *Interpretazione messianica [di Is 11,1ss]*; J. COPPENS, *Le roi-idéal d'Is IX,5-6 et XI,1-5 est-il une figure messianique?*, in AA.VV., *À la rencontre de Dieu*. Memorial Albert Gelin (Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon 8), Le Puy 1961, 85-108; ID., *Le Messianisme royal* (Lectio divina 54), Paris 1968, 82-85: afferma esplicitamente che questo testo di Isaia «nous met finalement et incontestablement en présence de la vision d'un roi-messie eschatologique» (p. 82); G. RUGGIERI, *Il Figlio di Dio davidico. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom. 1,3-4* (Analecta Gregoriana 166), Roma 1968, 66-68.

¹²⁰ Cf testi in H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, o.c., I,28; cf anche I,93s e II,113; cf anche in C. MAUER, sotto la voce: *Rîza*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, XI, Brescia 1977, 976. Nel *Talmud Babilonese*, *Sanh.* 93b, *Is* 11,1 è citato come testimonianza messianica nella polemica contro Bar Kokeba (cf O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 265).

¹²¹ Cf 1 *QSb* 5,21s,25 e 4 *QpIs^a* (per la trad. it. cf L. MORALDI, *I manoscritti di Qumram*, o.c., 203s e 530). Nel primo passo qumranico citato sono unite allusioni a *Is* 11,1ss, *Nm* 24,17 e *Gn* 49,9, proprio come in *1 Ap.* 32,2. Per un commento cf R. E. BROWN, *The Messianism of Qumram*, in «The Catholic Biblical Quarterly» 19 (1957) 81; A. S. VAN DER WOUDE, *Die messianische Vorstellungen*, o.c., 175-183; J. LIVER, *The Doctrine of the two Messiah in sectarian Literature in the time of the Second Commonwealth*, in «Harvard Theological Review» 52 (1959) 160-161.

¹²² Cf ad es. *Rm* 15,12; 2 *Ts* 2,2-8; *Ap* 5,5-6; 19,11 e 15; 22,16 (cf anche in H. WILDBERGER, *Jesaja*, I, o.c., 461).

¹²³ Oltre Giustino, cf ad es. IRENEO, *Adv. Haer.* 3,17,1 e 3, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELAU (SC 211), Paris 1974, 328 e 334; *ibid.*, 5,33,4, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELAU - CH. MERCIER (SC 153), Paris 1969, 419; TERTULLIANO, *Adv. Iud.*, 9,26, ed. E. KROYMANN (CChr.SL

latini, nel loro entusiasmo e nella loro pietà mariana, distinguendo tra il «germoglio» e il «fiore»¹²⁴ videro preannunziati nel secondo il Cristo e nel primo la vergine Maria, fors'anche per l'assonanza – possibile nella traduzione latina – tra *virga*=germoglio o virgulto, e *virgo*=Vergine.¹²⁵

Tra i greci Giustino ci fornisce una delle prime testimonianze messianico-cristologiche riguardanti questo passo. Più volte egli afferma che il *germoglio* e il *fiore* che dovranno spuntare dalla radice di Iesse sono il Cristo,¹²⁶ ma subito ricorda che questo evento si è realizzato quando il Messia nacque da Maria.

Come «*Germoglio (rábdos) dalla radice di Iesse*» profetizzò Isaia che sarebbe nato il Cristo (*Dial.* 86,4=BAC 457).

Cristo che nei vaticini dei profeti è chiamato (...) «*Germoglio*» (...) e nacque uomo per mezzo della vergine (*Dial.* 100,4=BAC 478).

Ribadisce lo stesso concetto, tramite il suo avversario Trifone, che rivolgendosi a lui, gli ricorda sia la profezia di Isaia sia l'interpretazione data dai cristiani:

Isaia dice: «*Spunterà un germoglio (rábdos) dalla radice di Iesse e un fiore sorgerà dalla radice di Iesse*». Trifone prosegue con la citazione di *Is* 11,2-3; poi commenta: *Tu mi hai ammesso – disse – che questo passo si riferisce a Cristo e affermi che è Dio preesistente e che per volere di Dio [Padre], fatto carne nacque uomo per mezzo della Vergine* (*Dial.* 87,2=BAC 458).

2), Turnholti 1954, 1373; ID., *Adv. Marc.* 3,17,3-4, ed. E. KROYMANN (CChr.SL 1), Turnholti 1954, 530; CIPRIANO, *Ad Quirin.* 2,11, ed. R. WEBER (CChr.SL 3), Turnholti 1972, 43-44 (sotto il lemma, riferito al Cristo: «*Quod de semine David secundum carnem nasci haberet*»); EUSEBIO, *Dem. evang.* 2,3,25; 2,3,111; 7,3,57 [= 2,2,19; 2,4,41; 7,3,8 in PG 22,108.144.557], ed. I. A. HEIKEL (GCS 23), Leipzig 1913, 58.80.347; GIROLAMO, *In Is.* 11,1, lib. IV, ed. M. ADRIAEN (CChr.SL 73), Turnholti 1963, 147; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Contra Iud.* 2 (PG 48,815); TEODORETO DI CIRO, *In Is.* 11,1 (PG 81,318).

¹²⁴ In realtà nel testo ebraico i due stichi di *Is* 11,1, in evidente parallelismo sinonimo, esprimono la stessa idea e si riferiscono allo stesso personaggio. Il secondo termine poi in ebraico: *nezer* (tradotto *ánthos* = fiore nel greco della LXX e con *virga* = virgulto nella *Vulgata* latina) sarà richiamato implicitamente in *Mt* 2,23: Cristo è detto *nazareno* (cf in H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, o.c., II, 93-94).

¹²⁵ La *Vulgata* infatti tradusse: *Egrediatur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet*; così è citata da GIROLAMO, *In Is.* 11,1, lib. IV, ed. M. ADRIAEN (CChr.SL 73), Turnholti 1963, 147 e così commentata in contrapposizione all'esegesi giudaica: «*Uirgam et florem de radice Iesse ipsum Dominum Iudaei interpretantur, quod scilicet in uirga regnantis potentia, in flore pulchritudo monstretur. Nos autem uirgam de Iesse sanctam Mariam uirginem intellegamus (...) et in florem Dominum Salvatorem*» (*ibid.*). Già precedentemente TERTULLIANO, *Adv. Iud.* 9,26, ed. E. KROYMANN (CChr.SL 2), Turnholti 1954, 1373, aveva scritto: «*Virga de radice Iesse, quod est Maria*». AMBROGIO, *In Luc. Exp.* 2,24, ed. G. COPPA (S. Ambrosii Ep. Mediolanensis Opera 11), Milano/Roma 1978, 166 [riproduce con correzioni, l'ed. di M. ADRIAEN, in CChr.SL 14], interpreta ogni singolo elemento della profezia: «*Radix est enim familia Iudaeorum, uirga Maria, flos Mariae Christus*»; anche LEONE MAGNO, *Tract.* 24,2, ed. A. CHAVASSE (CChr.SL 138), Turnholti 1973, 110, afferma: «*In qua uirga non dubie beata Maria uirgo praedicta est, quae de Iesse ac Dauid stirpe progenita (...) nouum florem (...) partu est enixa uirgineo*». Si può concludere, in generale, con F. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis*, o.c., 248: «*In ter SS. Patres quidam surculum de B. Maria Virgine, florem vero de Messia intellexerunt*».

¹²⁶ Egli cita *Is* 11,1 nei seguenti passi: *I Ap.* 32,12 = WARTELE 140 (e al § 13 così specifica: *un fiore spuntò dalla radice di Jesse: questi è il Cristo* [vedi anche sopra alla p. 343]); *Dial.* 86,4 = BAC 457 (vedi sopra nel testo); 87,2 = BAC 458 (vedi sopra nel testo); 100,4 = BAC 478 (vedi sopra nel testo); 126,1 = BAC 522 (in un elenco di titoli cristologici: *Chi è costui che riceve i nomi di (...) «Germoglio» e «Fiore»...?*).

Da tutti questi passi si sottolinea che il *germoglio* avrà anche un'origine umana,¹²⁷ ma in modo verginale per volontà di Dio, e che sarà un autentico discendente di Davide,¹²⁸ qui ricordato nella «radice»: l'antenato Iesse.

Dunque Giustino non tralascia l'occasione di accennare anche all'origine umana del Cristo tramite la Vergine, sia che, con tutta probabilità, utilizzi raccolte di *Testimonia* attorno al tema della nascita verginale – già disponibili dalla fine del I sec. d.C. – sia che compia un'opera di pioniere, riadattando per scopi apologetici «dossier messianici» anche come testimonianze per la nascita verginale.¹²⁹

7) *Is* 53,8b secondo la LXX:¹³⁰ *Chi racconterà la sua nascita (gheneán)? È un versetto che appartiene alla nota pericope del «Servo di Dio» ('ebed Jhwh, pāš Theōū) sofferente:*¹³¹ in questo misterioso personaggio, variamente interpretato in sen-

¹²⁷ Cf S. M. GOZZO, *La dottrina teologica del libro di Isaia. Studio critico esegetico* (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 11), Roma 1962, 163.

¹²⁸ Da questa profezia di *Is* 11,1 – spesso unita con quella di *Is* 7,14 –, alcuni studiosi hanno voluto dedurre che Maria apparteneva «carnalmente» alla stirpe di Davide: così ad es. J. SCHILDENBERGER, *Die jungfräuliche Mutter Maria im Alten Testament*, in H. J. BROSCHE und J. HASENFUSS (hrsgg.), *Jungfrauengeburt gestern und heute* (Mariologische Studien 4), Essen 1969, 109-136 (particolarmente pp. 131-133). Cf la confutazione di tale teoria in G. M. VERD, *La stirpe de la Madre del Mesías*, in «Marianum» 48 (1986) 105-153.

Uno dei più antichi autori ad utilizzare la profezia di *Is* 11,1 per dimostrare l'appartenenza di Maria alla stirpe di Davide, è Ippolito: «*Uscirà un germoglio dalla radice di Iesse e un fiore spunterà da essa*. La radice di Iesse era la stirpe dei patriarchi, come una radice piantata in terra, e il germoglio, apparso visibilmente da loro era Maria, poiché essa apparteneva alla casa e alla stirpe di Davide. Il fiore spuntato in essa era il Cristo»: *Ben. Giac.* 16, edd. M. BRIÈRE - L. MARIÈS - CH. MERCIER (Patrologia orientalis 27), Paris 1954, 76.78; cf anche in un'altra sua opera: *Dav.* 11,4. Pure Giustino condivide l'idea che Maria provenisse dalla stirpe di Davide (cf *Dial.* 43,1; 45,4; 100,3 = BAC 372.376.478) con altri scrittori e Padri della Chiesa dei primi secoli, come l'autore della *Ascen. Is.* 11,2; TAZIANO, *Diatess.* su *Lc* 2,4; IRENEO, *Adv. Haer.* 3,21,5; TERTULLIANO, *Adv. Marc.* 3,17,4. Cf A. ZANI, *La cristologia di Ippolito* (Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche Teologiche 22), Brescia 1984, 254-255 [specialmente la nota 192 di p. 255].

¹²⁹ Per la prima ipotesi cf E. NORELLI, *Avant le canonique et l'apocryphe: aux origines des récits de la naissance de Dieu*, in «Revue de Théologie et de Philosophie» 126 (1994) 305-324, particolarmente p. 308, nota 8 e p. 318s, nota 43, ove afferma che esistevano già florilegi sulla nascita verginale dalla fine del I secolo d.C.; per la seconda ipotesi cf J. DE ALDAMA, *María en la patrística*, o.c., 135-136 e 139, il quale invece ritiene che nel II secolo non vi erano raccolte di *Testimonia* attorno al tema della nascita verginale.

¹³⁰ Nel testo masoretico il significato di questo versetto è incerto – soprattutto della parola *dor* (generazione? sorte?...); per alcuni si dovrebbe tradurre: *Chi si affligge per la sua sorte?*, per altri: *Chi rifletté al suo destino?*, per altri ancora: *Chi si preoccupa della sua stirpe?* Diversi studiosi propongono ancora altre traduzioni possibili (cf ad es. F. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis*, o.c., 299-301; A. PENNA, *Isaia*, in S. GAROFALO (a cura di), *La Sacra Bibbia*, o.c., 534-535, nota a *Is* 53,8). C. WESTERMANN, *Isaia (capp. 40-66)* (Antico Testamento 19), Brescia 1978, 320, dopo aver riportato varie interpretazioni conclude: «Il significato di *dor* è incerto, ma il senso della frase è sicuro: nessuno si preoccupa di lui [= del Servo sofferente]»; anche E. TESTA, *La profezia universalistica del «Servo di Jahvé»*, in AA. VV., *Il messaggio della salvezza. IV: Profetismo, profeti e apocalittica*, Torino 1985, 557, a proposito del termine *dor*, scrive: «Gli antichi Padri gli diedero il senso di *generazione*, riferendolo o a quella divina o a quella verginale, ma non si armonizzano con il contesto; i moderni gli hanno dato altri sensi in sé tutti possibili». Notiamo che *Is* 53,8b secondo la LXX è citato anche in *At* 8,33 e così è tradotto nella versione ufficiale della CEI: *La sua posterità chi potrà mai descriverla?*

¹³¹ Sul tema del «servo sofferente» cf ad es. C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deute-*

so collettivo o individuale,¹³² i cristiani riconosceranno il Cristo.¹³³ L'interpretazione messianica dell' *'ebed Jhwh* è testimoniata anche dalla letteratura rabbinica antica¹³⁴ e si mantiene nel giudaismo palestinese, poi pare affievolirsi in quello ellenistico fin dal II sec. d.C. – in polemica con l'esegesi cristiana – a favore di un'applicazione collettiva di questa figura al popolo d'Israele.¹³⁵ Nel *Dialogo* Trifone condivide l'idea che il Messia dovrà subire dolori e sofferenze, preannunziate nelle Scritture.¹³⁶

Per quanto riguarda specificatamente *Is* 53,8b, spesso citato dagli autori cristiani,¹³⁷ alcuni Padri del II secolo lo utilizzano nel contesto dell'umanità di Cristo.¹³⁸ Più

ro-Isaiah. An Historical and Critical Study, London 1948, Oxford 1956; E. FASCHER, *Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht*, Berlin 1958; H. M. ORLINSKY, *The So-Called «Suffering Servant» in Is 53* (Goldenson Lecture of 1964), Cincinnati 1964, ripubblicato col titolo *The So-Called «Servant of the Lord» and «Suffering Servant» in the Second Isaiah (...)* Reprinted as *Studies of the Second Part of Book of Isaiah* (Vetus Testamentum Supplement 14), Leiden 1977; P. GRELOT, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique* (Lectio divina 103), Paris 1981.

¹³² Per un'esposizione sintetica sull'argomento cf ad es. E. TESTA, *La profezia universalistica*, o.c., 541-547 (con bibliografia); P. GRELOT, *Les poèmes du Serviteur*, o.c., 75-259. In particolare, per l'interpretazione messianica (individuale) cf F. CEUPPENS, *De prophetis messianicis*, o.c., 318-338; S. GOZZO, *La dottrina teologica del libro di Isaia*, o.c., 207-216.

¹³³ Già in At 8,33 è applicato a Gesù da Filippo, che spiega questo versetto all'eunuco di Candace (regina) d'Etiopia. Per il tema del «Servo sofferente» nel NT, cf ad es. M. D. HOOKER, *Jesus and the Servant. The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, London 1959; M. MIGUENS, *Is 53 en el Nuevo Testamento. Nota exegética*, in AA.VV., *Studi sull'Oriente e la Bibbia offerti a G. Rinaldi*, Genova 1967, 337-347.

Per i Padri della Chiesa cf ad es. V. PELVI, *La teologia del Servo in alcuni scritti patristici*, in «Asprenas» 26 (1979) 165-177; R. GELIO, *Isaia 52,13-53,12 nella patrologia primitiva* (I), in F. VATTIONI (ed.), *Atti della II Settimana di Studi «Sangue e antropologia biblica nella patristica»*, Roma 23-28 nov. 1981 (Centro Studi «Sanguis Christi» 2), Roma 1982, 119-148, e ID., *Isaia 52,13-53,12 nella patrologia primitiva* (II), in F. VATTIONI (ed.), *Atti della III Settimana di Studi «Sangue e antropologia nella letteratura cristiana»*, Roma 29 nov.-4 dic. 1982 (Centro Studi «Sanguis Christi» 3), Roma 1983, I, 425-448.

Per una trattazione sul «servo di Dio» in Giustino cf J. T. BROTHERS, *The Interpretation of «païs Theou» in Justin Martyr's Dialogue with Tripho*, in F. L. CROSS (ed.), *Studia Patristica* 9 (Texte und Untersuchungen 94), Berlin 1966, 127-138; P. GRELOT, *Les poèmes du Serviteur*, o.c., 193-196.

¹³⁴ Cf in S. SABUGAL, *Χριστός. Investigación exegética sobre la cristología joannea*, Barcelona 1972, 55-60; J. REMBAUM, *The development of a Jewish exegetical tradition regarding Isaiah 53*, in «Harvard Theological Review» 75 (1982) 289-310.

¹³⁵ Per rimandi bibliografici cf in G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 37-38; cf anche P. GRELOT, *Les poèmes du Serviteur*, o.c., 118-137. Quanto all'applicazione collettiva cf ad es. la testimonianza di ORIGENE, che la contesta, in *C. Cels.* 1,55, ed. M. BORRET (SC 132), Paris 1967, 224-226.

¹³⁶ Cf ad es. *Dial.* 36,1; 39,7; 89,2; 90,1 = BAC 360-361.367.462.463; cf anche *Dial.* 68,9 = BAC 427.

¹³⁷ Per gli autori latini e greci nei primi cinque secoli cf G. M. DURAND, «*Sa génération, qui la racontera?*», *Is 53, 8b: l'exégèse des Pères*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 53 (1969) 638-657.

¹³⁸ Oltre a Giustino, cf MELITONE DI SARDI, *Perì Pascha* 64, ed. S. G. HALL (Oxford Early Christian Texts), Oxford 1979, 34 (per l'umanità di Cristo); PSEUDO-IPPOLITO, *In sanctum Pascha* 45, ed. G. VISONÀ (Studia Patristica Mediolanensia 15), Milano 1988, 288 [e la nota relativa alle pp. 444-445] (in riferimento alla nascita temporale e allo stesso tempo miracolosa del Cristo); IRENEO, *Adv. Haer.* 3,12,8, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELAU (SC 211), Paris 1974, 212-216 (per la nascita temporale del Cristo); TERTULLIANO, *Adv. Iud.* 13,22, ed. E. KROYMANN

tardi, soprattutto in ambiente alessandrino sarà riferito alla ineffabilità della generazione del Verbo.¹³⁹ Il nostro Apologeta applica questo versetto di Isaia sempre al Cristo *in quanto uomo*,¹⁴⁰ quando ne sottolinea l'umile condizione alla sua prima venuta;¹⁴¹ quando richiama la funzione redentrice delle sue sofferenze e della sua morte;¹⁴² quando ricorda la sua vittoria e glorificazione;¹⁴³ ma soprattutto quando evidenzia la ineffabilità della sua origine umana.¹⁴⁴ Giustino infatti intende *gheneá* nel senso di *generazione, nascita*, e nel commento al versetto sostituisce questa parola con *ghénos*, rinforzandovi così il suddetto significato.¹⁴⁵ Ma, in ogni caso, la nascita di Cristo allude ad una realtà superiore e contrasta con una situazione – temporanea – di sofferenza e di ignominia: essa è infatti un mistero ineffabile che non si può descrivere:

Essendo ormai urgente, vengo a parlare del mistero della sua nascita (tês ghenéseos). Isaia dunque, come già abbiamo detto prima, si esprime così sul fatto che la nascita (ghénos) di Cristo è inenarrabile per gli uomini: «Chi racconterà la sua nascita (gheneán)? Poiché è tolta dalla terra la sua vita; per le iniquità del mio popolo fu condotto a morte». Lo Spirito profetico disse tali cose proprio perché è inenarrabile la nascita (ghénos) di colui che doveva morire, perché dalle sue piaghe noi, uomini peccatori, fossimo risanati (Dial. 43,3=BAC 372).

(CChr.SL 2), Turnholt 1954, 1389 (per il concepimento verginale); Id., *Adv. Iud.* 14,6, ed. cit., p. 1393 e *Adv. Marc.* 3,7,6, ed. E. KROYMANN (CChr.SL 1), Turnholt 1954, 517 (per l'umiltà e l'abbassamento del Cristo alla sua prima venuta).

¹³⁹ Per le citazioni cf in M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis «Augustinianum»), Roma 1975, 580 [indice, sotto la voce: *Isaia* 53,8].

¹⁴⁰ Ecco i passi in cui Giustino cita *Is* 53,8b: *I Ap.* 51,1 = WARTELLE 166 (vedi dopo nella nota 143); *Dial.* 13,6 = BAC 323 (solo citazione); 32,2 = BAC 353 (vedi dopo nella nota 141); 43,3 = BAC 372 (vedi sopra nel testo); 63,2 = BAC 413 (vedi sopra nel testo); 68,4 = BAC 425 (vedi sopra nel testo); 76,2 = BAC 437-438 (vedi sopra nel testo); 89,3 = BAC 462 (vedi dopo nella nota 142).

¹⁴¹ Cf *Dial.* 32,2 = BAC 353: *Se dalle Scritture (...) non fosse detto che la sua forma sarebbe senza gloria e «la sua nascita (ghénos) inenarrabile» (...) e che per le sue ferite noi saremmo stati guariti e che sarebbe stato condotto come pecora al macello (...), il mio dire sarebbe sembrato oscuro e difficile.*

¹⁴² Cf *Dial.* 89,3 = BAC 462, ove Giustino controbatte Trifone: *Se Cristo – gli rispondo – non doveva patire, se i profeti non avessero predetto che per le iniquità del suo popolo sarebbe stato condotto a morte, disonorato, flagellato e annoverato tra i malfattori e come pecora condotta al macello, egli, la cui nascita (ghénos) – disse il profeta – nessuno è in grado di narrare, vi sarebbe motivo di meravigliarsi.* Cf anche *Dial.* 13,6 = BAC 323, ove questo versetto fa parte di una lunga citazione tratta da *Is* 52,10-54,6 e inserita in *Dial.* 13,2-9.

¹⁴³ Cf *I Ap.* 51,1 = WARTELLE 166: *Lo Spirito profetico, per indicarci che chi patisce queste cose ha una nascita (ghénos) inenarrabile e regna sui nemici, disse così: «Chi racconterà la sua nascita (gheneán)? Poiché la sua vita si innalza dalla terra egli affronta la morte per le loro colpe»* [continua poi citando il passo di *Is* 53,9-12].

¹⁴⁴ Giustino cita *Is* 53,8b riferendolo espressamente alla nascita verginale, e spiegandolo ulteriormente nei seguenti passi: *Dial.* 43,3; 63,2; 68,4; 76,2. Anche negli altri passi, ricordati alla nota 140, vi è un richiamo alla nascita verginale, implicito nel versetto stesso. Né la letteratura rabbinica né *Ar* 8,33 avevano applicato *Is* 53,8b alla nascita o alla discesa del Messia (cf O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 381 e 125).

¹⁴⁵ Cf R. GELIO, *Isaia 52,13-53,12 nella patrologia primitiva*, o.c., 126: «La variante che Giustino introduce rispetto al testo dei LXX sostituendo con *ghénos* il termine *gheneá* di questi ultimi, rinforza ancor più il tema della nascita di Cristo, fondamentalmente diversa da quella degli altri uomini: nei due estremi, nascita eccelsa e umiliazione è considerata tutta la vita di Cristo».

Subito dopo, in *Dial.* 43,5-8, il richiamo alla profezia sull'Emmanuele (*Is* 7,14) lascia intravedere che la inesprimibilità della nascita si riferisce proprio ad una sua qualità unica ed irripetibile: è verginale. Dunque l'origine terrena del Cristo si caratterizza come straordinaria ed eccezionale:

Per esempio, la profezia che annunciò Isaia: «Chi racconterà la sua nascita (gheneán)? La sua vita è tolta dalla terra» non ti pare che sia stata proferita nel senso che non ha una nascita (ghénos) da uomini colui del quale Dio ha detto che è stato mandato a morte per le iniquità del suo popolo? (*Dial.* 63,2=BAC 413).

Il tema della nascita verginale è una verità su cui Giustino insiste e si sforza in tutti i modi per convincere l'avversario:

Siccome la Scrittura dice: «Chi racconterà la sua nascita (gheneán)?» non dovrete già capire che egli [=il Cristo] non è di stirpe umana? (*Dial.* 68,4=BAC 425).

A questo punto Trifone obietta che Dio aveva promesso a Davide di dargli un figlio e di collocarlo sul trono:¹⁴⁶ egli intende dire che il Messia doveva essere discendente di Davide e come tale nascere uomo da uomini.¹⁴⁷ Giustino invoca allora la profezia di *Is* 7,14, che illumina altri oracoli detti in modo oscuro (*Dial.* 68,6, citato sopra p. 354). Del resto soltanto la generazione del Messia risulta ineffabile; invece per tutti gli altri uomini essa si spiega secondo le comuni leggi naturali:

Isaia poi con la frase: «Chi racconterà la sua nascita (gheneán)?» ha rivelato che egli [=Cristo] ha una nascita (ghénos) inenarrabile: nessuno infatti che sia uomo [nato] da uomini ha una nascita (ghénos) inenarrabile (*Dial.* 76,2=BAC 437-438).

Nel contesto poi Giustino richiama vari loci scritturistici,¹⁴⁸ interpretati in riferimento alla nascita verginale, sempre con una duplice connotazione: una positiva (Cristo è veramente uomo), e l'altra negativa (egli non ha un'origine uguale a quella degli altri uomini).

8) *Dn* 2,34 (cf anche 2,45): una pietra (líthos) si staccò dal monte senza l'intervento delle mani: è un particolare del sogno fatto dal re Nabucodonosor (questa pietra, colpendo i piedi della statua, li frantuma e diviene poi a sua volta grande come una montagna) e spiegato dal profeta Daniele.¹⁴⁹

Nel giudaismo il citato versetto di *Dn* 2,34 era generalmente applicato al Messia;¹⁵⁰

¹⁴⁶ Cf *Dial.* 68,5 = BAC 425, con riferimento a *Sal* 131(132),11 (del frutto del tuo ventre colcherò sul tuo trono; cf anche la profezia di Natan in 2 *Sam* 7,12-13). Tale versetto salmico era interpretato in senso messianico dai cristiani: cf già in *At* 2,30.

¹⁴⁷ Come dice ad es. in *Dial.* 48,1; 49,1; 67,2 = BAC 381.382.421.

¹⁴⁸ Sono nell'ordine *Dn* 7,13; 2,34; poi il nostro passo di *Is* 53,8; *Gn* 49,11, citati in *Dial.* 76,1-2 = BAC 437-438.

¹⁴⁹ Cf *Dn* 2,27-45. Per un'esegesi del libro di Daniele cf ad es. K. KOCH, *Das Buch Daniel* (Erträge der Forschung 144), Darmstadt 1980. Questa «pietra», secondo M. DELCOR, *Le livre de Daniel* (Sources Bibliques), Paris 1971, 83, «signifie la toute-puissance divine qui intervient de façon imprévisible, mais malgré tout efficacement».

¹⁵⁰ Per gli scritti rabbinici cf H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, o.c., I, 877; tra i passi più significativi si ricordano quelli di Resch Laqis (circa 250 d.C.): cf anche *ibid.*, I,69; III,506; IV,927. Per gli scritti apocrifi giudaici cf 4 *Esdra* 13,6s, ed. R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1913, rist. 1963, 617. Indirettamente presuppone l'interpretazione messianica di *Dn* 2,34 anche GIUSEPPE FLAVIO, *Ant. Iud.* 10,210.

Talvolta questo passo danielico era riferito anche all'Israele dei tempi messianici: cf ad es. rabbì Simeon b. Jose b. Lakunia (circa 200 d.C.), in H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, o.c., I,877; una simile interpretazione sarà ancora ricordata da Gi-

i cristiani dei primi secoli lo interpretavano in senso cristologico¹⁵¹ e lo inserivano tra i più antichi *testimonia lapidis* in relazione a Cristo;¹⁵² gli gnostici poi lo riferivano ad Adamas, l'uomo primordiale perfetto: a sua imitazione fu creato Adamo dal demiurgo Esaldaos.¹⁵³

Giustino cita *Dn* 2,34 unicamente nel *Dialogo*¹⁵⁴ e nell'interpretarlo si colloca in una linea esegetica che presenta molti punti di contatto con quella giudaica.¹⁵⁵ La sua prospettiva è essenzialmente messianico-cristologica:¹⁵⁶ Gesù è il Messia («Pietra») di origine divina (staccatasi senza intervento di mani d'uomo). Inoltre – per una delle prime volte in ambito cristiano – il nostro Autore intende *Dn* 2,34 come profezia della nascita miracolosa di Cristo:¹⁵⁷ nel contesto egli sta parlando di questo straor-

ROLAMO, *Co. Dan.* I, 2,31-35, ed. F. GLORIE (CChr.SL 75A), Turnholt 1964, 795.

In generale, per il tema della pietra in relazione all'ambiente e agli scritti biblici, cf J. JEREMIAS, voce *Lithos*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, VI, Brescia 1970, 725-754.

¹⁵¹ Per uno studio sull'esegesi di *Dn* 2,34 nei primi tre secoli dell'era cristiana cf R. BODENMANN, *Naissance d'une exégèse*, o.c., passim, particolarmente 193-199 (per gli scritti anonimi e apocrifi del II e III sec.); 224-227 (per Giustino); 308-312 (interpretazione escatologica di questo passo presso autori della fine del II - inizi del III sec.). Cf anche in generale per il simbolismo della pietra in riferimento a Cristo, A. JAUBERT, *Symboles et figures christologiques dans le Judaïsme*, in «Revue des Sciences Religieuses» 47 (1973) 374-376: *Le thème de la pierre*.

¹⁵² Cf P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, o.c., 171-177; R. BODENMANN, *Naissance d'une exégèse*, o.c., 193-199. Per una ricostruzione sugli sviluppi dei *testimonia* sul tema della pietra, cf L. W. BARNARD, *The Testimonia concerning the Stone in the New Testament and in the Epistle of Barnabas*, in AA.VV., *Studia Evangelica* 3 (Texte und Untersuchungen 88), Berlin 1964, 306-313.

¹⁵³ Cf nella cosiddetta «predica dei Naasseni» tramandata da IPPOLITO: il demiurgo, creando Adamo, vi introdusse l'uomo interiore *precipitato dall'uomo primordiale superiore Adamas «che è stato tagliato senza intervento di mani» che tagliassero* (*Refut.* 5,7,36, ed. M. MARCOVICH [Patristische Texte und Studien 25], Berlin/New York 1986, 153).

¹⁵⁴ In quattro passi: *Dial.* 70,1 = BAC 429 (la profezia danielica è stata contraffatta nel mito di Mitra, il dio che è nato da una pietra); 76,1 = BAC 437; *Dn* 2,34 (vedi sopra nel testo); 100,4 = BAC 478 (vedi sopra nel testo); 114,4 = BAC 501 (funzione soteriologica di «Cristo-pietra»: vedi dopo alla nota 156).

Inoltre Cristo è definito «pietra» nel *Dialogo* sia in tre lunghi elenchi di epiteti cristologici ripresi dall'AT in *Dial.* 34,2 e 100,4 = BAC 356 e 478, sia in passi isolati, come in *Dial.* 126,1 = BAC 522 («pietra angolare»: cf *Is* 28,16); cf anche *Dial.* 36,1; 86,3; 90,5; 113,6; 114,2 = BAC 360.456.464.499.500.

¹⁵⁵ Cf O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 380-381.

¹⁵⁶ Cf R. BODENMANN, *Naissance d'une exégèse*, o.c., 224-225. Giustamente poi questo autore aggiunge anche la prospettiva soteriologica chiaramente indicata da Giustino in *Dial.* 114,4 = BAC 501: la circoncisione – spirituale – dei cristiani si fa *con pietre aguzze, cioè per mezzo delle parole di quella Pietra angolare «che si staccò senza intervento di mani», parole predicate dagli Apostoli per circonciderci dall'idolatria e da ogni altra malvagità*, per cui i cristiani sono lieti di morire *per il nome di questa magnifica Pietra*.

Pare assente in Giustino la prospettiva escatologica, interpretando il suddetto versetto danielico: del resto negli scritti cristiani anteriore al 175 circa, *Dn* 2,34 non è messo in relazione con la seconda venuta di Cristo (inizierà tale interpretazione escatologica del versetto chiaramente da Ireneo in poi: cf l'appena citato libro del BODENMANN, pp. 235-236 e 308-312).

¹⁵⁷ È interpretato come preannuncio di nascita verginale anche in *Acta Petri* (*Verc.*) 24, ed. L. VOUAX, *Les Actes de Pierre*, Paris 1922, 370; in IRENEO, *Adv. Haer.* 3,21,7, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELAU (SC 211), Paris 1974, 420; in ORIGENE, *In Ex. Hom.* 6,12, ed. M. BORRET (SC 321), Paris 1985, 200; in PSEUDO-GREGORIO DI NISSA, *Test. adv. Iud.* 3 (PG 46,209).

dinario avvenimento profetizzato in numerosi vaticini veterotestamentari:¹⁵⁸

Definirlo [=Cristo] «la pietra staccatasi senza intervento delle mani» è proclamare¹⁵⁹ in modo misterioso il medesimo evento. Il dire infatti che Egli fu reciso «senza intervento di mani» indica che non è opera umana, ma¹⁶⁰ della volontà di colui che lo emise: Dio, il Padre dell'universo (Dial. 76,1=BAC 437).

Il nostro Apologeta vuole dimostrare che il Cristo-Messia ha un'origine divina – un'affermazione contestata più volte dal suo avversario giudeo Trifone¹⁶¹ – e che inserendosi nella storia umana, Egli rivela la sua divinità anche nel suo modo di divenire uomo: la nascita da una vergine è il segno, la traccia sensibile di Dio che riveste sembianze umane.¹⁶² Giustino afferma questa realtà nel passo appena citato, che evoca idee ed espressioni caratteristiche del v. 13 del prologo giovanneo,¹⁶³ in forma sia negativa sia positiva. Quanto alla prima, sottolinea che il Cristo non è opera umana: non solo ovviamente come Dio, ma anche come uomo: il misterioso evento della nascita verginale non appartiene alle comuni leggi della generazione. Quanto alla seconda forma ribadisce che il Cristo deriva dalla volontà di Dio Padre: essa è all'origine sia della sua generazione eterna sia della sua nascita temporale dalla vergine.¹⁶⁴ Anzi è proprio quest'ultima che ci fa comprendere e riconoscere quella intemporale, eterna:¹⁶⁵ si escludeva dalla generazione la volontà dell'uomo, ma non quella della donna, Maria, che cooperava al concepimento; si negava quindi ogni paternità umana, facendo risaltare l'unica paternità divina, e conseguentemente veniva messa in luce la verginità della madre.¹⁶⁶

La duplice nascita di Cristo – quella eterna da Dio Padre e quella temporale dalla Vergine Maria – è ricordata da Giustino in *Dial.* 100,4: egli scrive che i cristiani considerano il Cristo come colui *che da una parte è proceduto dalla potenza e dalla*

¹⁵⁸ In *Dial.* 76,1-2 = BAC 437-438, sono citati nell'ordine *Dn* 7,13; *Dn* 2,34; *Is* 53,8; *Gn* 49,11.

¹⁵⁹ Giustino usa qui il verbo *krázo* (= gridare, proclamare, indicare in modo chiaro), che è un termine «tecnico» per introdurre una citazione biblica. Accostato a *en mysteriōu* in ossimoro, indica che le verità affermate in modo misterioso nel VT «non sono meno evidenti di quelle rivelate in modo esplicito» (G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 177).

¹⁶⁰ Notiamo i caratteristici termini della contrapposizione *non... ma*, per indicare la nascita verginale (cf anche *Dial.* 23,3; 43,1; 63,1s; 76,1,7; *I Ap.* 46,5; 63,16) che richiamano *Gv* 1,13: cf precedente nota 43.

¹⁶¹ Cf ad es. *Dial.* 48,1 = BAC 381: *Dire che questo Cristo, essendo Dio, preesiste prima dei secoli e che poi si degnò di nascere facendosi uomo e che non è uomo [nato] da uomini, non solo mi pare assurdo, ma anche insensato*; cf inoltre *Dial.* 68,1 e 87,2 = BAC 424 e 458.

¹⁶² Cf J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984, 130-133, nel paragrafo intitolato: *La generazione verginale, segno della filiazione divina di Gesù*.

¹⁶³ Secondo J. GALOT, *Etre né de Dieu: Jn 1,13*, o.c., 20-25, in Giustino vi sono indizi precisi che dimostrano la sua dipendenza da *Gv* 1,13: (a) presentazione negativa della nascita verginale con la costruzione «non da...», «ma da...»; (b) l'origine della nascita nella volontà di Dio; (c) rapporto fra sangue e generazione; (d) la generazione del Verbo. Ebbene i primi due sono esplicitamente presenti nel passo sopra riportato (di *Dial.* 76,1) e sono citati nel libro del GALOT alle pp. 20-21.

¹⁶⁴ Per citazioni e dettagli in Giustino, cf J. GALOT, *Etre né de Dieu: Jn 1,13*, o.c., 21-22: *L'origine de la naissance dans la volonté de Dieu*.

¹⁶⁵ Già nella *I Ap.* 63,14-16 = WARTELE 186, Giustino aveva affermato, in generale, che il Figlio incarnato dalla Vergine rivela il Padre.

¹⁶⁶ Cf J. GALOT, *Maria, la donna*, o.c., 128 e 131.

volontà del Padre suo, prima di tutte le creature. Egli negli scritti dei Profeti è chiamato (...) «Pietra» (...). Abbiamo compreso anche d'altra parte che egli è nato come uomo per mezzo della vergine (*Dial.* 100,4=BAC 478).

Di nuovo dunque, benché implicitamente, la profezia danielica è collegabile con la nascita verginale.

Si può aggiungere infine che, per Giustino, questa parola profetica è stata contraffatta, applicando tale nascita a Mitra, il dio nato dalla pietra (*Dial.* 70,1).¹⁶⁷

9) *Dn* 7,13: *uno come un figlio d'uomo*: il profeta Daniele così definisce un misterioso personaggio che gli appare «sulle nubi del cielo» in una visione notturna e che riceve «un potere eterno» ed un «regno che non sarà mai distrutto».¹⁶⁸ Questa figura è stata variamente interpretata sia in senso collettivo sia in senso individuale.¹⁶⁹ Il giudaismo rabbinico, come attestano lo stesso Trifone¹⁷⁰ e altre fonti,¹⁷¹ aveva ap-

¹⁶⁷ Cf su questo argomento, il mio contributo – citato alla precedente nota 100 –: *La Vergine Maria negli scritti di Giustino Martire. Miti pagani e mistero cristiano*, o.c., 90-92.

¹⁶⁸ *Dn* 7,13-14. Per una sintetica panoramica sui problemi terminologici e storico-religiosi collegati con la figura del «figlio dell'uomo», cf C. COLPE, *Ho uids toû anthrôpou*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, XIV, Brescia 1984, 273-472. In relazione al giudaismo del I secolo cf J. J. COLLINS, *The Son of Man in First-Century Judaism*, in «New Testament Studies» 38 (1992) 448-466. Per la tradizione biblica soggiacente cf A. FEUILLET, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, in Id., *Études d'exégèse et de théologie biblique. Ancien Testament*, Paris 1975, 435-493 [cf già in «Revue Biblique» 60 (1953) 170-202 e 321-346]; W. BITTNER, *Gott - Menschensohn - Davidsohn; eine Untersuchung zur Traditionsgeschichte von Daniel 7,13f.*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 32 (1985) 343-372. Per lo sfondo apocalittico cf J. COPPENS, *La relève apocalyptique du messianisme royal. II: Le Fils de l'homme vétero-testamentaire et intertestamentaire* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 61), Louvain 1983, particolarmente pp. 19-27. Per uno studio sul «figlio dell'uomo» in *Dn* 7 cf A. J. FERCH, *The Son of Man in Daniel 7* (Andrews University Seminary Studies Diss. 6), Berrien Springs [Michigan] 1983.

Per le citazioni e l'esegesi di *Dn* 7,13-14 nei primi tre secoli cristiani cf R. BODENMANN, *Naissance d'une exégèse*, o.c., passim, particolarmente pp. 72-81.199-207.232-234 (per Giustino; cf anche pp. 227-232 per il lungo passo di *Dn* 7,9-28 citato in *Dial.* 32,1).312-315.

Per problemi di critica testuale posti dalle citazioni di *Dn* 7,13s in Giustino cf P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, o.c., 78-79 e O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 88-90.

¹⁶⁹ Per un sintetico panorama sulle varie opinioni cf B. MARCONCINI, *Il Figlio dell'uomo*, in AA. VV., *Il messaggio della salvezza. IV: Profetismo, Profeti e Apocalittica*, Leumann-Torino 1985, 682-684; cf anche M. CASEY, *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*, London 1979; K. KOCH, *Das Buch Daniel*, o.c., 216-233.

Probabilmente per il profeta Daniele l'espressione *uno come figlio d'uomo* si riferiva al popolo d'Israele e con tale significato l'intende anche la maggioranza degli esegeti moderni. Però occorre dire che le due interpretazioni: collettiva ed individuale non si oppongono; il testo danielico infatti «pourrait comporter simultanément ces deux dimensions» (R. BODENMANN, *Naissance d'une exégèse*, o.c., 200, nota 529; cf anche M. DELCOR, *Le livre de Daniel*, o.c., 39-44 e 162-167).

¹⁷⁰ In *Dial.* 32,1=BAC 352: *Questa [=Dn 7,9-28] e altre simili Scritture invitano ad attendere glorioso e grande colui che, come figlio d'uomo, ricevette dall'Anziano dei giorni il regno eterno; invece costui, il vostro preteso Cristo, visse senza onore e senza gloria, tanto che cadde sotto l'estrema maledizione della legge di Dio: infatti fu crocifisso*. Secondo J. COPPENS, *La relève apocalyptique*, II, o.c., 177: «le témoignage du Juif Tryphon est le premier texte rabbinique certain à faire allusion à Dan. 7,13-14 comme impliquant une référence au Messie». R. BODENMANN, *La naissance d'une exégèse*, o.c., 228-229, nota 626, confuta con validi argo-

plicato il titolo «figlio d'uomo» al Messia, senza identificarlo col Cristo. Nel cristianesimo questa espressione finì per designare la persona di Gesù in un modo quasi esclusivo, almeno dalla fine del I sec. in poi¹⁷² e i versetti di Dn 7,13-14 furono utilizzati in quattro modi diversi, non però esclusivi tra loro: come predizione della seconda venuta di Cristo, come annuncio della sua ascensione e intronizzazione presso il Padre, come prova della sua origine celeste, come indicazione della sua natura umana soggetta alla sofferenza.¹⁷³

Anche Giustino collega il passo danielico¹⁷⁴ particolarmente col ritorno glorioso

menti la teoria di A. J. B. HIGGINS, *Jewish Messianic Belief in Justin's Martyr Dialogue with Tripho*, in «Novum Testamentum» 9 (1967) 298-305, che considera inautentica tale dichiarazione in bocca ad un giudeo. Sempre secondo il BODENMANN nel libro cit., pp. 153-154, il collegamento tra il «Figlio dell'uomo» e il «Messia» si sarebbe verificato nel giudaismo verso la fine del I e l'inizio del II secolo. Anche per P. SACCHI, *L'eredità giudaica nel cristianesimo*, in «Augustinianum» 28 (1988) 37, «nel giudaismo del I secolo i due titoli di messia e di Figlio dell'Uomo potevano agevolmente ricoprirsi».

¹⁷¹ Cf H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, o.c., I, 486 e 956-959.

¹⁷² Cf R. BODENMANN, *La naissance d'une exégèse*, o.c., 201-202. Negli scritti neotestamentari questo titolo compare una settantina di volte. Gesù stesso l'avrebbe usato spesso (per designare sia la comunità escatologica sia il suo rappresentante principale, il Messia). Per l'evoluzione dei *loghia* sul «figlio dell'uomo» nella Chiesa primitiva e il passaggio ad un significato individuale cf ad es. S. LÉGASSE, *Jésus historique et le Fils de l'homme: Aperçu sur les opinions contemporaines*, in AA.VV., *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris 1977, 271-298; in generale per il NT, cf G. GERLEMANN, *Der Menschensohn* (Studia Biblica 1), Leiden 1983. Per l'esegesi messianica di Dn 7, presso i primi cristiani, cf D. JUEL, *Messianic Exegesis. Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Philadelphia 1987, 151-170.

Si può ancora aggiungere che anche gli autori degli scritti apocrifi interpretarono «figlio dell'uomo» in un senso per lo più individuale: cf J. COPPENS, *Le Fils d'homme daniélique et les relectures de Dan. VII,13, dans les apocryphes et les écrits du Nouveau Testament*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 42 (1961) 5-51 (per gli apocrifi particolarmente pp. 23-34).

Presso qualche corrente gnostica l'espressione «figlio dell'uomo» designava o l'uomo primordiale o il redentore gnostico (cf C. COLPE, *Ho uiòs toû anthrôpou*, o.c., 463-467) e forse anche la categoria dei «pneumatici» o «spirituali», che si definivano la *stirpe eletta dello Spirito Santo* (...) e il seme dei figli d'uomo (cf J. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, Louvain 1967, 95-97 e 220).

¹⁷³ Per le citazioni e la dimostrazione di questi asserti cf R. BODENMANN, *Naissance d'une exégèse*, o.c., 199-207.232-234.236-237.312-315.

¹⁷⁴ Giustino cita o allude a Dn 7,13, in *I Ap.* 51,9 (vedi alla fine di questa nota); 52,3=WARTELLE 168 (*I profeti annunziarono due venute del Cristo: la prima come uomo sofferente, la seconda quando dai cieli riapparirà nella gloria con le sue schiere angeliche*); *Dial.* 14,8=BAC 326 (le parole profetiche accennarono sia alla prima venuta di Cristo sia alla sua seconda venuta, quando si presenterà con gloria sulle nubi); 31,1=BAC 350 (*come figlio d'uomo infatti verrà sulle nubi, in compagnia dei suoi angeli, come rivelò Daniele*); 31,3=BAC 351 (citazione di Dn 7,13 facente parte di un più ampio passo Dn 7,9-28, riportato in *Dial.* 31,2-7); 32,1=BAC 352 (opinione di Trifone sul «figlio dell'uomo» citata sopra alla nota 170); 76,1=BAC 437 (vedi sopra nel testo); 79,2=BAC 444 (*come dice Daniele, colui che come figlio d'uomo fu presentato all'Anziano dei giorni e a cui fu dato ogni regno nei secoli dei secoli*); 86,1=BAC 456 (le Scritture dimostrano che il Cristo dopo essere stato crocifisso, tornerà di nuovo glorioso); 110,2=BAC 493 (sono annunziate due venute di Cristo: una senza gloria e senza onore; la seconda, nella quale verrà con gloria dai cieli); 120,4=BAC 511 (Gesù è già venuto una prima volta, e si spera che verrà di nuovo sulle nubi); 126,1=BAC 522 (inserito in una

del Cristo sulle nubi del cielo.¹⁷⁵ Inoltre con l'espressione «figlio d'uomo» egli indica l'origine celeste e divina del Messia Gesù.¹⁷⁶ Ma allo stesso tempo deduce da questo titolo un'altra connotazione cristologica e – indirettamente – mariologica: l'umanità del Figlio e la verginità della Madre. L'immediato contesto è il seguente: il nostro Apologeta, per convincere il suo interlocutore Trifone che Cristo è veramente Dio e uomo, gli sottopone questa riflessione:

Se dunque sappiamo che in tante forme Dio¹⁷⁷ si è manifestato ad Abramo, Giacobbe e Mosè, perché dubitare e non credere che egli, secondo la volontà del Padre dell'universo, sia potuto nascere uomo per mezzo di una vergine, tanto più che abbiamo molte Scritture, da cui è chiaramente possibile intendere che anche questo è avvenuto per volere del Padre? (Dial. 75,4=BAC 437).

Quindi per togliere ogni motivo di incredulità riguardo alla nascita miracolosa e all'origine divina del Cristo, ribadisce che esse sono testimoniate dalle Scritture e, come prova, cita un dossier di loci profetici.¹⁷⁸ Il primo di essi è proprio Dn 7,13:

In effetti, quando Daniele definisce «come figlio d'uomo» colui che riceve il regno eterno, non preannuncia forse questo stesso evento [=la nascita verginale]? Il dire infatti «come figlio d'uomo» indica che Egli [=Cristo] apparve e divenne uomo, però dimostra che Egli non deriva da seme umano (Dial. 76,1=BAC 437).

Giustino, con fine tatticismo, acconsente col suo interlocutore giudeo nell'affermare l'origine umana del Messia, ma subito sorpassa questo livello e si eleva alla sfera del divino. Nella nascita verginale si manifesta la duplice natura del Cristo: umana e divina. Egli infatti si fa uomo, ma la sua provenienza è celeste, perché non

serie di vari appellativi cristologici: *Chi è costui che è chiamato (...) «come figlio d'uomo» da Daniele?*

Si discute infine sulla fonte di I Ap. 51,9=WARTELLE 166 (questo studioso cita in nota, oltre a Dn 7,13, anche Zc 14,5; cf Gd 14; Mt 25,31): per alcuni è una citazione di Dn 7,13-14 «conflata» con quella di Mt 25,31 (cf ad es. O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 88); per altri essa deriva da uno scritto (apocrifo?) di Geremia (cf ad es. R. BODENMANN, *Naissance d'une exégèse*, o.c., 46-48, nota 109). Ecco comunque il testo: *Ascoltate ciò che ha detto il profeta Geremia riguardo al fatto che sarebbe ritornato dai cieli con gloria. Le parole sono le seguenti: «Ecco come figlio d'uomo giunge sopra le nubi del cielo e i suoi angeli con lui».*

¹⁷⁵ Cf – tra quelli citati nella nota precedente – I Ap. 52,3; Dial. 14,8; 31,1; 86,1; 110,2; 120,4; cf inoltre I Ap. 51,9 (passo discusso per la sua fonte: Dn o uno scritto – apocrifo? – di Geremia). Per il cap. 31, ove è citato l'ampio brano di Dn 7,9-28 cf le osservazioni di E. DAL COVOLO, «Regno di Dio» nel Dialogo di Giustino con Trifone Giudeo, in «Augustinianum» 28 (1988) 116-119 [tutto l'art. pp. 111-123].

La terminologia delle due venute di Cristo è costantemente ispirata a citazioni bibliche: cf O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 154-156.

¹⁷⁶ Cf Dial. 76,1; 79,2; 126,1. Con questa finalità apologetica, tale espressione è citata anche in *Acta Petri (Verc.)* 24, ed. L. VOUAX, *Les Actes de Pierre*, Paris 1922, 370.

¹⁷⁷ Si tratta di Dio-Verbo, come si deduce dal contesto. «Il riferimento è alle teofanie del Vecchio Testamento; Giustino è il primo autore della letteratura cristiana antica ad attribuirle al Verbo. Convinto che Dio Padre, per la sua natura trascendente, non potesse né apparire né parlare ad alcuno, a più riprese sostiene che ai patriarchi è apparso il Verbo di Dio, il quale poi si è incarnato nel seno della Vergine»: G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 176; cf anche B. KOMINIAK, *The Theophanies of the Old Testament in the Writings of St. Justin* (The Catholic University of America. Studies in sacred Theology, 2nd Series 14), Washington 1948.

¹⁷⁸ Sono in ordine: Dn 7,13; 2,34; Is 53,8; Gn 49,11 citati in Dial. 76,1-2; probabilmente vi è anche un'allusione a Sal 109(110),3 in Dial. 76,7. Lo sfondo più ampio comunque è sempre quello della profezia sull'Emmanuele (Is 7,14).

deriva da seme umano; il modo eccezionale della sua generazione – verginalmente, senza concorso maschile – denota la sua divinità.

È ancora interessante sottolineare che, per la prima volta nella letteratura cristiana, dall'espressione «figlio d'uomo» si deduce *esplicitamente* l'umanità di Cristo.¹⁷⁹ Una ulteriore conferma ci è offerta da un altro passo, ove Giustino, riflettendo appunto su questo titolo usato da Gesù, ne evidenzia nuovamente l'umanità e ne richiama la nascita verginale:

[Il Cristo] nei suoi discorsi, quando parlava della sua futura passione diceva: «È necessario che il Figlio dell'uomo soffra molto, sia riprovato dai farisei e dagli scribi e sia crocifisso e il terzo giorno risorga».¹⁸⁰ Chiamava dunque se stesso «Figlio d'uomo» sia a motivo della sua nascita per mezzo della vergine, la quale discendeva, come ho detto prima, dalla stirpe di Davide, di Giacobbe, di Isacco, di Abramo; sia perché lo stesso Adamo fu padre anche di quelli che ho elencati, dai quali Maria traeva l'origine (Dial. 100,3=BAC 478).

Nella nascita verginale di Cristo è dunque racchiuso il dogma della natura umana e divina del Salvatore.¹⁸¹

10) Altre profezie collegabili con la nascita verginale.

Accenno ora ad altre profezie veterotestamentarie, interpretate anche in senso messianico, presentate nel *contesto* della nascita verginale, ma che non sono utilizzate *direttamente ed esplicitamente* da Giustino per tale argomento:

a) Sal 131(132),11b (secondo la LXX): *Il frutto delle tue viscere (koilías) io metterò sul trono*. Il salmista rievoca la divina promessa giurata a Davide tramite il profeta Natan (cf 2 Sam 7,12) e l'autore di At 2,30 la richiama nel discorso di Pietro: *Dio gli [=Davide] aveva giurato di far sedere sul trono uno dal frutto dei suoi lombi (osphúos)*. Si nota un'importante variante nel testo rispetto alla LXX: da *koilía* (ventre) a *osphús* (lombi). Questi termini alludevano anche agli organi generativi: il primo prevalentemente a quelli femminili, il secondo a quelli maschili.¹⁸² Nel primo caso era facile intravedere un argomento a favore della maternità verginale di Maria, con esclusione dell'intervento dell'uomo: tale sarà appunto la spiegazione ad es. di Ireneo.¹⁸³ Nel secondo caso l'accenno ai «lombi» intendeva solamente sottolineare l'origine davidica del Messia. È precisamente così che lo interpreta il nostro Apologeta;¹⁸⁴ infatti alla domanda di Trifone:

¹⁷⁹ Come ricorda R. BODENMANN, *Naissance d'une exégèse*, o.c., 234.

¹⁸⁰ Mc 8,31; Lc 9,22.

¹⁸¹ Con tale idea G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, o.c., 177 conclude il commento a Dn 7,13 in Dial. 76,1.

¹⁸² Cf J. BEHM, sotto la voce *Koilía*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, V, Brescia 1969, 664-665 e 667; H. SEESEMAN, sotto la voce *Osphús*, in *ibid.*, VIII, Brescia 1972, 1387-1388 e 1390. Inoltre l'espressione «frutto del tuo ventre (*koilías*)» si trova anche nel racconto della visitazione, in Lc 1,42.

¹⁸³ Cf Adv. Haer. 3,21,5, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELAU (SC 211), Paris 1974, 414-418, e Dem. 36, ed. A. ROUSSEAU (SC 406), Paris 1995, 143; cf anche Adv. Haer. 3,9,2; 3,10,4; 3,12,2; 3,16,2; 3,21,5, ed. cit., 104.128.180.290.414-416; Dem. 64, ed. cit., 176. Stessa idea in TERTULLIANO, Adv. Marc. 3,20,6-7, ed. E. KROYMANN (CChr.SL 1), Turnholti 1954, 535-536 (in un testo latino ove leggeva «venter». Ma vedi anche nota seg.).

Per l'applicazione di Sal 131(132),11b a Maria, cf anche A. ROSE, *Les Psaumes 44 et 131 dans la liturgie mariale*, in A. M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *La Mère de Jésus-Christ...*, o.c., 261-264.

¹⁸⁴ Come pure TERTULLIANO, Carn. Chr. 21,7, ed. J.-P. MAHÉ (SC 216), Paris 1975, 298:

Come dunque dice la promessa a Davide che dai lombi (osphúos) di lui Dio susciterà per sé un figlio, gli stabilirà il regno e lo farà sedere sul trono della sua gloria?¹⁸⁵ (Dial. 68,5=BAC 425),

Giustino risponde che la profezia di Is 7,14: *Ecco la vergine concepirà* è diretta alla casa di Davide: dunque Isaia spiega: *come si doveva verificare ciò che Dio aveva rivelato a Davide in forma misteriosa*.¹⁸⁶ Il testo di Sal 131(132),11 apparentemente poteva costituire una difficoltà contro il concepimento verginale, per cui non erano intervenuti i «lombi» maschili,¹⁸⁷ ma il nostro Apologeta la supera brillantemente, anzi utilizza il versetto biblico per dimostrare la discendenza davidica del Messia. Inoltre, inserendovi – nella risposta – il richiamo alla profezia di Is 7,14, rafforza l'idea che il Cristo appartenga alla stirpe davidica, ma con una nascita verginale.

b) Is 9,5ab (secondo la LXX): *un bambino (paidíon) ci è nato, un figlio (uíos) ci è stato dato, sulle cui spalle è il potere*: un versetto profetico interpretato anche in senso messianico.¹⁸⁸ Per Giustino tale testo è una prova del fatto che il Cristo sarebbe rimasto sconosciuto e sarebbe vissuto in incognito¹⁸⁹ fino all'età virile e tale prova è data dal passaggio – in una citazione non proveniente dalla LXX – da «bambino» (*paidíon*) a «giovinetto» (*neanískos*, al posto di *uíos*): è ancora l'esegesi correlata con un testo non della LXX! Inoltre Giustino ritiene questo testo una profezia della crocifissione, come risulta dal fatto che le «spalle» di questo giovinetto hanno portato la «potenza della croce» (un aggancio con la parola-chiave «spalle»!):

Che il Cristo sarebbe rimasto nascosto agli altri uomini dal momento in cui nasce finché avesse raggiunto l'età virile – cosa che avvenne – ascoltate ciò che è stato predetto su questo argomento. Ecco le parole: «un bambino ci è nato, un giovinetto (neanískos) ci è stato dato, sulle cui spalle è il potere»: segno della potenza

«ex lumbis David, id est ex posteritate carnis eius»; cf anche *ibid.* 22,6, ed. cit., 300 (si vede che aveva un testo diverso rispetto a quello della nota precedente). Più tardi anche CIPRIANO, *Ad Quirin.* II, 11, ed. R. WEBER (CChr.SL 3), Turnholt 1972, 44, cita questo verso salmico sotto il titolo «Quod de semine David secundum carnem nasci haberet».

¹⁸⁵ Dal punto di vista della critica testuale O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 104, ritiene il brano succitato una parafrasi di 2 Sam 7,12ss, probabilmente influenzata da Sal 131(132),11 e conclude che rispetto agli *Atti* è «hardly any direct dependence». Precedentemente E. MASSAUX, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*. Réimpression anastatique présentée par F. NEIRYNCK. *Supplément: Bibliographie 1950-1985* par B. DEHAND-SCHUTTER (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 75), Leuven 1986 [la 1ª ed. è del 1950], 559-560, scrive che esso «forse» deriva dagli *Atti*, a meno di ammettere che il nostro Autore si riferisca ad una tradizione che riporta Sal 131,11 nella forma che si legge negli *Atti*; J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, o.c., 110 ipotizza che in una recensione rabbinica del Sal 131,11 si leggesse già il termine «lombi» (come in At 2,30) e che il testo si può spiegare per una contaminazione con 2 Cr 6,9.

¹⁸⁶ Dial. 68,6=BAC 426, citato alla precedente p. 354.

¹⁸⁷ Cf J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, o.c., 110.

¹⁸⁸ Cf A. PENNA, *Isaia*, o.c., 118-121 (con bibliografia); H. WILDBERGER, *Jesaja. I: Jesaja 1-12*, o.c., 388-389.

¹⁸⁹ Su questo tema cf anche Dial. 8,4 e 49,1: il Cristo non sarebbe stato conosciuto come Messia finché non fosse venuto Elia e lo avesse unto: cf O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 146 e 195-198; cf anche P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, o.c., 279-285; D. L. W. BARNARD, *Justin Martyr*, o.c., 46-47.

della croce, sulla quale, crocifisso, appoggiò le spalle (...), come si dimostrerà più chiaramente continuando il discorso¹⁹⁰ (1 Ap. 35,1-2=WARTELE 144).

Il richiamo alla nascita¹⁹¹ è presente sia nella frase: *dal momento in cui nacque* (che precede immediatamente la citazione), sia nel contesto anteriore (*Dial.* 33-34) che riportava le profezie di *Is* 7,14 (la vergine che concepisce l'Emmanuele) e di *Mic* 5,1 (Betlemme sarà il luogo della nascita del Messia) e il loro avveramento.

c) *Mic* 5,1 (secondo la LXX) predice che da Betlemme uscirà colui che deve essere il dominatore in Israele.¹⁹² Questo testo fu interpretato come un oracolo messianico sia dalla tradizione ebraica sia da quella cristiana: già gli evangelisti indicano Betlemme come patria del Messia, richiamandosi appunto al vaticinio di Michea.¹⁹³ Giustino cita questa profezia due volte, riportando letteralmente¹⁹⁴ il testo di *Mt* 2,6. Una prima volta la inserisce nel contesto delle profezie sulla nascita del Messia per dimostrare che Cristo, nato a Betlemme, l'aveva realizzata:

Ascoltate ora come Michea, un altro profeta, predisse in quale parte della terra doveva nascere: «E tu Betlemme, terra di Giuda, non sei affatto il più piccolo tra i capoluoghi di Giuda: da te uscirà infatti un condottiero che pascerà il mio popolo». Betlemme è un villaggio nella regione dei Giudei, distante 35 stadi da Gerusalemme: ivi nacque Gesù Cristo, come anche voi potete apprendere dal censimento avvenuto sotto Quirinio, il vostro primo procuratore in Giudea (1 Ap. 34,1-2=WARTELE 144).

Una seconda volta egli cita questa profezia per assicurare che i Magi venuti ad adorare il Cristo si recarono a Betlemme, perché ivi doveva nascere il Messia, come aveva vaticinato Michea (cf *Dial.* 78,1=BAC 441). Giustino si mostra dunque preoc-

¹⁹⁰ Cf in 1 Ap. 55,2.

¹⁹¹ P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, o.c., 279-285 esamina tale testo di Giustino e a p. 280 formula l'ipotesi che il nostro Autore abbia utilizzato una raccolta di profezie sulla nascita di Cristo, come si può dedurre da un passo analogo di IRENEO, *Adv. Haer.* 4,33,11, edd. A. ROUSSEAU - B. HEMMERDINGER - L. DOUTRELAU - CH. MERCIER (SC 100**), Paris 1965, 830, ove sono citate *Is* 7,14 e 9,5 e *Ger* 17,9 (LXX): *è un uomo: chi lo conoscerà?*, e proprio quest'ultimo passo di *Ger* avrebbe dato il «leit-motif» introduttivo: nessuno lo conoscerà, finché non sia arrivato alla piena maturità come uomo.

¹⁹² Per uno studio sul testo di *Mic* 5,1-5, cf B. RENAUD, *La formation du livre de Michée. Tradition et actualisation* (Études Bibliques), Paris 1977, 219-254; E. TESTA, *Componimento midrashico di Mic 4,1-5,14+7,8-20*, in AA.VV., *Il messaggio della salvezza*, IV, o.c., 507-512; H. W. WOLFF, *Dodekapropheten. 4. Micha* (Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd XIV/4), Neukirchen 1982, 100-122. Cf anche J. COPPENS, *Le messianisme royal*, o.c., 85-88.

¹⁹³ Cf *Mt* 2,5-6 e *Gv* 7,42. Per le citazioni riguardanti la tradizione ebraica e quella cristiana cf F. CEUPPENS, *De prophetis messianicis*, o.c., 353-354 e E. TESTA, *I salvatori apocalittici di Israele: la Partoriente e il suo Nato (Mi 4,14-5,4a.4b-6)*, in «Marianum» 40 (1978) 39-40, che ricordano per la tradizione ebraica i testi talmudici del II-III sec. (*Pesahim* 51,c.1 e *Nedarim* 39,c.2) e più tardi quelli medievali di Rashi e di Kimhi; per quella cristiana, oltre ai testi evangelici e a Giustino, cf anche TERTULLIANO, *Adv. Iud.*, 13,2, ed. E. KROYMANN (CChr.SL 2), Turnholt 1954, 1384; EUSEBIO, *Dem. evang.* 2,3,148 [=2,4,51, in PG 22,153], ed. I. A. HEIKEL (GCS 23), Leipzig 1913, 87; CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catech.* 11,20 (PG 33,716AB); GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom. in Natalem Christi diem 2* (PG 56,390D).

¹⁹⁴ In 1 Ap. 34,1 e in *Dial.* 78,1. Per una sinossi tra il testo di Giustino, di *Mt* e di *Mic* (secondo la LXX) cf E. MASSAUX, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu*, o.c., 496 e O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 119. Il nostro Apologista omette però intenzionalmente l'ultima parola della citazione matteana riguardante Israele, in quanto ora il nuovo popolo di Dio è la Chiesa.

cupato non solo di riportare la profezia, ma anche di comprovarne la realizzazione storica.¹⁹⁵

d) Altre profezie non sono state interpretate direttamente in funzione della nascita verginale da Giustino, anche se forse alcune di esse erano già state inserite a questo scopo nella raccolta dei *testimonia*, o almeno saranno reinterpretate in questo senso, come dimostra la utilizzazione fattane da altri autori. Ne ricordo due in particolare:

1. *Is* 28,16 (cf anche *1 Pt* 2,6): «*Pietra angolare*»: ¹⁹⁶ espressione citata da Giustino come un *testimonium lapidis* messianico,¹⁹⁷ ma senza particolari interpretazioni per la nascita verginale, come suggerirà invece esplicitamente Ireneo.¹⁹⁸

2. *Is* 66,7: *Prima di provare le doglie ha partorito, prima che le venissero i dolori del parto ha partorito un maschio*:¹⁹⁹ era probabilmente una testimonianza della na-

¹⁹⁵ Per questo preferisce citare il vangelo di Matteo: cf E. MASSAUX, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu*, o.c., 496 e 525, più ampiamente 465-570; cf anche A. J. BELLINZONI, *The Gospel of Matthew in the Second Century*, in «The Second Century» 9 (1992) 239-242 su Giustino [tutto l'art.: pp. 197-258]. Cf anche W. D. KÖHLER, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/24), Tübingen 1987, 161-265.

Molto minore è la presenza degli altri evangelisti: per Marco cf C.-J. THORNTON, *Justin und das Markusevangelium*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 84 (1993) 93-110; per Luca cf CH.-B. AMPHOUX, *Les premières éditions de Luc. II: L'histoire du texte au II^e siècle*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 68 (1992) 38-48 [particolarmente pp. 38-41: *Les citations de Justin*]; per Giovanni cf la nota 43.

Alcuni studiosi però pensano che Giustino – più che ai vangeli «canonici» nella redazione oggi conosciuta – si ricolleggi a una fonte scritta (o a più fonti scritte) che raggruppavano per tematiche le parole di Gesù: piccoli capitoli come unità che circolavano in modo indipendente e che avevano forme e caratteristiche testuali differenti: probabilmente erano tradizioni catechetiche (come ad es. si può arguire da *1 Ap.* 14-17): cf P. PRIGENT, *Les citations des évangiles chez Justin (Apologie 14-17)*, in AA.VV., *Lectures anciennes de la Bible* (Cahiers de «Biblia Patristica» 1), Strasbourg 1987, 137-151 [particolarmente p. 149]; precedentemente cf M. MEES, *Form und Komposition der Herrenworte in Justin, Apol. I, 15-17*, in «Augustinianum» 17 (1977) 283-306; con sfumature diverse cf anche A. J. BELLINZONI, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* (Supplements to «Novum Testamentum» 17), Leiden 1967; L. L. KLINE, *Harmonized Sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies and Justin Martyr*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 66 (1975) 223-241. Qualche critica verso queste posizioni è stata avanzata da G. STRECKER, *Eine Evangelienharmonie bei Justin und Pseudoklemens?*, in «New Testament Studies» 24 (1978) 297-316.

¹⁹⁶ Per un'analisi su questo testo cf H. WILDBERGER, *Jesaja. III: Jesaja 28-39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft* (Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd X/3), Neukirchen 1982, 1063-1082: su *Is* 28,14-22: *Der Eckstein auf dem Zion* (con bibliografia a p. 1063).

¹⁹⁷ In *Dial.* 114,4 e 126,1=BAC 501 e 522. Su queste citazioni cf J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, o.c., 113 e 136-137 (afferma a p. 137: «S. Justino vio ya la concepción virginal en *Dan* 2,34, todavía no en *Is* 28,16»); O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 125-126. Si vedano però le precisazioni di E. NORELLI, *Avant le canonique et l'apocryphe: aux origines des récits de la naissance de Dieu*, o.c. alla precedente nota 129, a proposito dei florilegi sulla nascita verginale già esistenti dalla fine del I secolo d.C.

¹⁹⁸ Cf in *Adv. Haer.* 3,21,7, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELAU (SC 211), Paris 1974, 420, così commenta la citazione: «uti non ex uoluntate uiri, sed ex uoluntate Dei (cf *Gv* 1,13) aduentum eius qui secundum hominem est intellegamus».

¹⁹⁹ Su questo versetto cf C. WESTERMANN, *Isaia (capp. 40-66)*, o.c., 497-498; A. PENNA, *Isaia*, o.c., 625.

scita verginale, come si deduce da Ireneo che la utilizza appunto in tale senso.²⁰⁰ Giustino cita questa profezia,²⁰¹ ma omette il riferimento alla nascita verginale: un indizio però di questa originaria interpretazione è forse ricavabile dalle parole introduttive alla citazione stessa: Giustino allude al *mistero della nostra nuova nascita* (tēs pálin ghenéseos):²⁰² questa è stata possibile con la venuta del Cristo.

Conclusione

Giustino si richiama alle profezie veterotestamentarie e ne presenta la realizzazione in Cristo: egli vuole sottolineare la continuità tra l'AT e il NT, e dimostrare che alcuni vaticini – interpretati in senso messianico – si potevano comprendere in tutta la loro ricchezza e vastità di significato, quando erano riletti alla luce di Cristo.²⁰³ Anche la missione e la figura della divina Madre erano avvolte dalla penombra degli oracoli profetici dell'AT:²⁰⁴ con un attento sguardo di fede²⁰⁵ e con una raffinata tecnica esegetica²⁰⁶ il nostro Apologista riesce a penetrare in questa penombra e a scoprirvi verità arcane e misteriose. Una vergine madre, portatrice di speranza per il mondo, era stata prefigurata e preannunciata nell'antica storia del popolo eletto: ora i cristiani potevano contemplarla in Maria, colei che era la «verGINE» per antonomasia.

Giustino rappresenta una tappa importante per la mariologia – da lui incorporata e subordinata alla cristologia – in particolare per quanto riguarda il problema della

²⁰⁰ Cf in *Dem.* 54, ed. A. ROUSSEAU (SC 406), Paris 1995, 162 [anche se il testo armeno differisce leggermente da quello della LXX: cf *ivi*, p. 313]. Dopo la citazione, Ireneo annota: «il profeta proclama così il carattere inatteso della nascita dalla Vergine».

²⁰¹ In *Dial.* 85,8=BAC 455 (il testo è compreso nella più ampia citazione di *Is* 66,5-11 in *Dial.* 85,7-9).

²⁰² *Dial.* 85,7=BAC 455. Per maggiori dettagli cf P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, o.c., 101-102; O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, o.c., 453.

²⁰³ Il valore argomentativo delle profezie era già stato addotto dall'evangelista Matteo [cf G. DANIELI, *Significato di «profezia messianica» presso san Matteo*, in AA.VV., *Il Messianismo*, o.c., 219-231; R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St Matthew's Gospel* (Supplements to Novum Testamentum 18), Leiden 1967], seguito in questo da Giustino [cf E. MASSAUX, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu*, o.c., 509-510 e 569-570; J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 103; cf anche precedentemente W. BOUSSET, *Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers in ihrer Welt für die Evangelien-kritik von neuem untersucht*, Göttingen 1851, 33]. In generale sul valore apologetico delle profezie messianiche cf precedente nota 31.

²⁰⁴ Cf A. SERRA, sotto la voce: *Bibbia*, in S. DE FIORES - S. DI MEIO (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, 302.

²⁰⁵ Una fede che aveva già caratterizzato la vita di Maria: cf G. L. MÜLLER, *Nato dalla vergine Maria*, o.c., 84: «Dal cuore della sua [=di Maria] fede che risponde, Dio assume l'essere-uomo in Maria, cioè nella sua corporeità personale e reale. Dall'intima profondità della sua fede personale, il suo diventare madre si fa evento all'interno della sua corporeità e non all'inverso. Così ella è la madre del Signore per mezzo della sua fede prodotta dallo Spirito Santo», e anche noi «possiamo infine intendere la nascita di Gesù per opera dello Spirito come un evento che può essere colto solo nella fede, e che nella maternità verginale di Maria diventa il simbolo reale della sua autocomunicazione storica nell'essere uomo di Gesù» (*ivi*, 84 [corsivo nel testo]).

²⁰⁶ Per percepire le sfumature e la profondità delle citazioni bibliche occorre considerarle anche nel richiamo, nell'intreccio e nella composizione delle varie sezioni sia dell'*Apologia* sia del *Dialogo*: questo risulta più chiaramente da una lettura continuata di queste opere.

verginità di Maria, tanto che «i difensori successivi della nascita verginale si sono in ogni caso ancor sempre serviti dei suoi argomenti, e perciò sono rimasti direttamente o indirettamente dipendenti da lui... Per lui stesso è sufficiente che il parto verginale – come egli oppone ai giudeo-cristiani – rappresenti una verità biblica, che come tale, a priori, non tollera dubbio alcuno».²⁰⁷ Le numerose e chiare profezie, secondo il nostro Apologista, inducono ad accogliere la verità di fede sul concepimento verginale di Cristo: *Come possiamo esitare a credere che egli [Cristo] abbia potuto nascere come uomo per mezzo della vergine, secondo la volontà del Padre dell'universo, quando abbiamo tali e tante Scritture da cui è lecito capire chiaramente che anche questo è avvenuto secondo la volontà del Padre?* (Dial. 75,4=BAC 437).

²⁰⁷ H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, Heidelberg 1962, 23s.25, trad. it. nella citazione di G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, 66.