

**Słowa kluczowe:** List Pseudo-Barnaby, chrystologia, ciało Jezusa, zbawienie, judaizm

**Keywords:** Epistle of Barnabas, Christology, body of Christ, redemption, Judaism

*Ks. Mirosław Mejzner SAC*

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
Wydział Teologiczny

# LA FIGURA DI CRISTO COME UNA CHIAVE DI LETTURA DELL'EPISTOLA DI BARNABA

Il cristianesimo non è certo una pianta strana nata nell'*humus* giudaica. La formazione di ciascun gruppo è un processo storico, condizionato da diversi fattori, come l'ideologia, la struttura, il *leader*. Osmosi e confronto, sono due fenomeni opposti, forse i più adatti a descrivere il rapporto fra l'ebraismo ed il cristianesimo nascente. Le differenze sul piano ideologico, la più importante delle quali era rappresentata dalla figura di Gesù, erano rafforzate dagli eventi storici. La distruzione di Gerusalemme e la scomparsa del tempio, un fondamentale punto di riferimento per entrambe le religioni, favorirono la radicalizzazione e la contrapposizione. Da una parte, il dominante gruppo farisaico, radunato a Iamnia da un leggendario rabbì Johanan ben Zakkai, fece prevalere la tendenza legalistica e stabilì il giudaismo come religione del popolo ebraico;<sup>1</sup> dall'altra, nella letteratura cristiana, a partire già dal Nuovo Testamento, ricorrono elementi polemici nei riguardi del giudaismo.<sup>2</sup>

1 Cf. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, p. 164-165.

2 Cf. E. Norelli, *Il dibattito con il giudaismo nel II secolo. Testimonia: Barnaba, Giustino*, w: *La Bibbia nell'antichità cristiana*, vol. 1: *Da Gesù a Origene*, Bologna 1993; M. Pesce, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica*, Bologna 1994; M. Wróbel, *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana*, Lublin 2005.

## 1. *Trasmissione del testo*

L'*Epistola di Barnaba* (=Barn.), uno dei più antichi scritti cristiani, è un chiaro esempio del dibattito dottrinale tra il cristianesimo e il fariseismo. Il suo autore polemizza con le diverse istituzioni giudaiche, riferendosi all'interpretazione dell'Antico Testamento in chiave diversa. Infatti, il secondo secolo fu teatro di una vera battaglia sul valore dell'Antico Testamento.<sup>3</sup> Gli autori cristiani cercavano di valorizzare la novità del messaggio di salvezza, incentrato sulla persona di Gesù, riferendo a lui varie profezie messianiche. Il rifiuto della figura di un Messia sofferente e morto, da parte dei giudei, spinse i primi cristiani ad interpretare in senso cristologico molti altri passi veterotestamentari. In questa chiave si cercava di leggere anche la storia di Israele, vista sia come una preparazione alla venuta di Cristo (discorso di Paolo ad Antiochia di Pisidia – At 13, 17-25), sia come una continua prevaricazione degli ebrei (discorso di Stefano – At 7, 2-53). In questo contesto polemico nacquero le prime raccolte cristiane di *Testimonia*, che raggruppano numerosi passi dell'Antico Testamento secondo i diversi temi. I più adoperati erano i testi apocalittici ed escatologici, riferiti alla comunità come al nuovo Israele, relativi al Servo di Yahvé ed al Giusto sofferente.<sup>4</sup> Sembra che l'autore dell'*Epistola* si sia servito dei diversi *Testimonia* e di altro materiale già esistente.<sup>5</sup>

L'*Epistola di Barnaba* si è conservata in forma integra (21 capitoli) nei due manoscritti:

1) il *Codex sinaiticus* (S) in greco del IV sec.:<sup>6</sup> il testo originale ha subito successivamente diverse correzioni; talvolta mancano delle parole o intere frasi;

2) il *Codex Hierosolymitanus* (H) in greco del 1056:<sup>7</sup> il testo originale presenta poche correzioni; contiene invece molte note marginali.

Contengono la maggior parte del testo:

1) i manoscritti G: una famiglia di manoscritti in greco dal XI al XVII sec., nei quali manca il passaggio *Barn. I, 1 – V, 7*; il testo rimanente unito alla *Lettera ai Filippesi 9, 2* di Policarpo, senza nessuna indicazione; il testo è stato più volte corretto allo scopo di accordarlo con la Scrittura (LXX, NT) e con l'ortodossia;

3 Cf. G. Otranto, *La polemica anti giudaica da Barnaba a Giustino*, ASE 14/1 (1997), p. 56.

4 Cf. H. Dodd, *Secondo le Scritture*, Brescia 1972, p. 63-65; J. Daniélou, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia*, Paris 1966; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, SEA 23, Roma 1985, p. 20-23.

5 Cf. P. Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris 1961, p. 16-28.

6 Scoperto da C. Tischendorf nel monastero di S. Caterina nel Sinai nel 1844 e stampato nel 1863. Oggi si trova nel British Museum.

7 Ritrovato da P. Bryennios a Costantinopoli nel 1873. Oggi in possesso della Biblioteca del Patriarcato Greco in Gerusalemme.

2) il manoscritto di Corbie del IX sec., contiene l'antica versione latina (L) del II/III sec.:<sup>8</sup> racchiude *Barn.* I, 1 – XVIII, 1; la traduzione è quasi letterale, ma nelle citazioni e nelle reminiscenze bibliche vi è la tendenza ad armonizzare con il testo canonico; mancano alcuni elementi presenti nei manoscritti greci.

Alcuni frammenti del testo si trovano in:

1) il *Papyrus 757* (P) del III/IV sec., che salvaguardò il passaggio *Barn.* IX, 1-6;

2) il manoscritto siriano dei jacobiti del XIII sec., che contiene *Barn.* XIX, 1-2. 8; XX, 1;

3) le citazioni esplicite in:

a) Clemente di Alessandria: *Stromateis* II (6), 31, 2 = *Barn.* I, 5 e II, 2-3.; S. II (7), 35, 5 = *Barn.* IV, 11; S. V (10), 63, 1-6 = *Barn.* VI, 5 e 8, 10; S. II (15), 67, 1-3 = *Barn.* X, 10; S. V (8), 51, 2 – 52, 2 = *Barn.* X, 11-12; S. II (20), 116, 3 – 117, 4 = *Barn.* XVI, 7-9; S. II (18), 84, 3 = *Barn.* XXI, 5-6. 9.

b) Origene: *Contra Celsum* I, 63 = *Barn.* V, 9; *De principiis* III, 2-4 = *Barn.* XVIII, 1.

c) Serapione de Thumis (IV sec.) che si riferisce a *Barn.* V, 5 e VI, 12.

d) Girolamo: *Adversus Pelagianos* III, 2 = *Barn.* V, 9, attribuito ad Ignazio; *Commentari in Ezechielem* 43, 19 = *Barn.* VIII, 2.

Molti altri testi rivelano un legame con l'*Epistola*. In modo particolare la dottrina delle *Duae Viae*, esposta nei cap. XVIII-XX, trova i suoi corrispondenti in: *Didachè*, *Doctrina Apostolorum*, *Costituzioni Apostoliche*, *Costituzione ecclesiastica degli apostoli (Canoni ecclesiastici dei santi Apostoli)*, *Vita di Chenoute* (la versione araba). Un'eco dell'*Epistola* risuona negli autori posteriori, come Giustino, Ireneo, Clemente, Origene.<sup>9</sup>

A partire dal IV sec., l'*Epistola* perde la sua autorità. Eusebio nega la sua canonicità e la pone fra i libri dubbi, accettando tuttavia l'attribuzione a Barnaba.<sup>10</sup> L'opinione di Girolamo è molto simile. Egli considera lo scritto, anche se apocrifo, "ad aedificationem ecclesiae pertinentem".<sup>11</sup>

L'*editio princeps* dell'opera è stata curata da H. Ménard e pubblicata postuma nel 1645 da J. L. D'Achéry.<sup>12</sup> La scoperta dei manoscritti S e H, con il testo greco,

8 Attualmente si trova a Pietroburgo.

9 Cf. R. A. Kraft, *Introduction critique: L'Épître de Barnabé*, SCh 172, Paris 1971, p. 49-55; J. Carleton Paget, *The Epistle of Barnabas. Outlook and Background*, WUNT 2, 64, Tübingen 1994, p. 248-257; F. R. Prostmeier, *Der Barnabasbrief*, in: *Kommentar zu den Apostolischen Vätern* 8, Göttingen 1999, p. 11-33.

10 Cf. *HE* III, 25, 4; VI, 14, 1.

11 Cf. *De viris illustribus* 6.

12 L'edizione preparata da J. Ussher nel 1642 è andata perduta nell'incendio di Oxford nel 1644.

ha riaccesa l'interesse per l'*Epistola* alla fine del XIX sec. Le edizioni critiche sono state pubblicate da: A. Hilgenfeld, O. Gebhardt, A. von Harnack, F. X. Funk, J. M. Herr, K. Bihlmeyer. Nel XX e XXI sec., fra i più recenti, bisogna indicare gli studi di: H. Windisch, E. Goodspeed, P. Prigent, R. A. Kraft, F. Scorza Barcellona, K. Wengst, J. Carleton Paget, R. Hvalvik, F. R. Prostmeier, J. N. Rhodes.

## 2. La collocazione cronologica

La precisa datazione dell'*Epistola* non è stata ancora stabilita. Le citazioni dell'opera da parte di Clemente di Alessandria e la traduzione latina (L) del III sec. indicano solo il *terminus ante quem*. La critica interna permette di anticipare la sua collocazione cronologica alla prima metà del II sec. Si può osservare che l'autore dell'*Epistola*:

- sembra dipendere da scritti neotestamentari, soprattutto dal Vangelo di Matteo,
- presenta la Chiesa come già separata dal giudaismo, ma con la struttura non ancora sviluppata (p.e. l'autore si presenta solo come un *didascalo* la cui l'autorità è basata sulla sollecitudine e sull'amore, e non proviene dal ministero),
- spera nell'imminente ritorno di Cristo, descrivendolo in toni apocalittici,
- conosce il *Pentateuco Enochico* ed alcuni scritti apocalittici del I sec., come l'*Apocalisse siriana di Baruc* e il *Quarto Libro di Esra*,
- sembra essere ancora estraneo alla tematica dei grandi sistemi gnostici, pur usando il termine *γνώσις*.

Gli studiosi, di solito, si riferiscono ai due passi dell'*Epistola* dai quali cercano di ricavare una data più precisa, cioè: *Barn.* IV, 3-5 e *Barn.* XVI, 3-4.<sup>13</sup>

Nel primo, l'autore, in toni apocalittici, annuncia la gravità dei tempi, lo scandalo supremo e l'imminente venuta del Diletto. Usa la profezia di *Daniele* 7, 7-14 (dieci regni e quattro bestie) e la riferisce all'epoca contemporanea degli imperatori romani. Non è possibile però identificarli con certezza. L'undicesimo "piccolo re", che fa scomparire insieme tre imperatori precedenti, viene identificato con uno dei seguenti imperatori: Domiziano, Adriano, Nerva, Vespasiano oppure Nerone (redivivo).

Il secondo passo presenta la distruzione del tempio dei giudei come un fatto avvenuto. Rimane problematica, però, la successiva menzione della sua ricostruzione. Alcuni studiosi la associavano ad un preciso evento storico, ma la loro argo-

13 Cf. K. Wengst, *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes*, AKG 42, Berlin-New York 1971, p.105-113; P. Prigent, *Introduction: L'Épître de Barnabé*, SCh 172, Paris 1971, p. 26-27; F. Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba*, Corona Patrum 1, Torino 1975, p. 52-62; J. Carleton Paget, *The Epistle of Barnabas*, op. cit., p. 9-30; R. Hvalvik, *The Struggle for Scripture and Covenant. The purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century*, WUNT 2, 82, Tübingen 1996, p. 15-32.

mentazione non è convincente. L'ipotesi del tentativo di costruire un nuovo tempio a Gerusalemme con l'aiuto dei Romani<sup>14</sup> non è documentata storicamente. Inoltre sarebbe l'unico caso in cui l'autore menziona una profezia in favore dei giudei. Se si intendesse l'edificazione riferita all'*Aelia Capitolina* (circa 131 d.C.),<sup>15</sup> rimarrebbe incomprensibile che l'autore non utilizzi questo fatto come un esempio del giusto castigo per l'infedeltà dei giudei.

In conseguenza, l'interpretazione spirituale sembra essere la più logica e concorda con il pensiero di tutto il cap. XVI.<sup>16</sup> Il nuovo tempio di Dio è il cuore dei cristiani. Le parole "gli stessi servitori dei nemici lo ricostruiranno" possono indicare, in tal senso, la più comune categoria sociale dei pagano-cristiani.

Ambedue i testi indicano, dunque, solo il *terminus post quem*, da stabilire al 70 d.C. Perciò si deve situare l'*Epistola* in un ampio periodo fra la fine del I sec. e i primi tre decenni del secolo II.

### **3. La provenienza**

La ricerca dell'origine geografica dell'*Epistola* è un punto cruciale per gli studiosi. L'opera stessa non lascia nessuna traccia esplicita. Non è nemmeno possibile stabilire, se i suoi destinatari (come pure l'autore stesso) appartenevano precedentemente al giudaismo oppure alla religione pagana. Le diverse ipotesi, con un'ampia varietà di argomenti, sono il risultato di tale ricerca. Generalmente, gli studiosi indicano tre zone, come possibile luogo di nascita dello scritto.

#### **3.1. Alessandria**

Anzitutto, gli studiosi indicano Alessandria<sup>17</sup> come più probabile luogo di nascita dell'*Epistola*. Per sostenere tale ipotesi espongono vari argomenti:

1. Il primo testimone esplicito dello scritto è Clemente di Alessandria. Oltre alle molte citazioni in *Stromateis*, egli sostiene la natura canonica dell'*Epistola* in *Hypotyposesis*.<sup>18</sup> Anche Origene cita lo scritto nella polemica con un altro Alessandrino, Celso, supponendo che egli lo conosca. L'autorità canonica dell'*Epistola* è suggerita dalla sua presenza nel *Codex Sinaiticus*, ed attestata come tale da Didimo

14 Cf. W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, Oxford 1966, p. 63.

15 Cf. H. Windisch, *Der Barnabasbrief*, in: *Handbuch zum NT. Ergänzungsband: Die Apostolischen Väter*, vol. III, Tübingen 1920, p. 388-390.

16 Cf. P. Prigent, *Les Testimonia*, op. cit., p. 77-78.

17 Nel XX sec. la provenienza alessandrina dell'*Epistola* è stata sostenuta da: Bihlmayer, Daniélou, Quasten, Barnard, Kraft, Altaner-Stuiber, Gunther, Pearson, MacLennan, Rebell, Runia, Carleton Paget, Prostmeier.

18 Cf. Eusebius, *HE VI*, 14, 1.

Cieco. Inoltre, vi sono alcune tradizioni che legano la figura dell'apostolo Barnaba ad Alessandria.<sup>19</sup>

2. L'esegesi, alla quale ricorre l'autore dell'*Epistola*, era considerata come allegorica, dunque, tipica dell'ambito alessandrino. In modo particolare, il capitolo X presenta molte somiglianze con la *Lettera di Aristeo*<sup>20</sup> e con Filone.<sup>21</sup>

3. Le numerose affinità etiche e soteriologiche, fra Barnaba e Clemente, sembrano supporre il retroterra del giudaismo ellenistico. Inoltre il concetto di *γνώσις*, presente anche negli *Oracoli sibillini* e nel *Kerygma di Pietro*, può indicare la stessa linea di tradizione.<sup>22</sup>

4. L'interpretazione di *Barn.* IX, 6: "Ma anche ogni Siro ed Arabo e tutti i sacerdoti degli idoli sono circoncisi. Allora anche quelli fanno parte della loro alleanza. Anche gli Egiziani si circoncidono".

Per quanto riguarda la circoncisione, si osserva che anche Filone<sup>23</sup> attesta questa pratica presso gli Egiziani. Inoltre, non è vero che "tutti i sacerdoti degli idoli sono circoncisi". Barnaba generalizza semplicemente ciò che vede fare in Egitto. Sembra, infine, che l'autore non conosca i costumi dei siriani, perché, secondo Giuseppe Flavio,<sup>24</sup> nella regione della Palestina, solo i giudei si circoncidevano.<sup>25</sup>

5. Alcuni volevano identificare il cespuglio con i frutti dolci, menzionato in *Barn.* VII, 8 con una pianta del deserto egiziano,<sup>26</sup> ma tali piante potrebbero esistere anche fuori dell'Egitto. Inoltre, è significativo il fatto che, in questo passo, l'autore, per farsi capire dai destinatari, si discosti dalla fonte per errore di lettura o volontariamente (cf. *Lev* 16, 21-22; *Mishnah, Yoma* VI, 4-6). Ciò può significare che utilizza un documento greco che riferisce la tradizione palestinese.

19 In *Ps.-Clem. Homiliae* I, 9, 1 è riportato l'episodio dell'incontro fra Clemente e l'apostolo Barnaba in Alessandria (mentre secondo *Ps.-Clem. Recognitiones* I, 7, 12, questi si incontrano a Roma). In *Encomio*, scritto probabilmente nel VI sec. dal monaco Alessandro di Cipro, con l'intento di difendere l'autocefalia della sua chiesa di fronte a quella di Antiochia, si menziona il soggiorno di Barnaba ad Alessandria (ma anche a Roma e ad Antiochia). Anche la figura di Marco, cugino di Barnaba e fondatore della Chiesa di Alessandria (cf. Eusebius, *HE* II, 16, 1), può confermare il soggiorno dell'Apostolo in questa città. Cf. M. Starowieyski, *Św. Barnaba w historii i legendzie*, „Analecta Cracoviensia” 23 (1991), p. 391-413.

20 Cf. *Barn.* X, 4 e *Aristea* 145-148; *Barn.* X, 7 e *Aristea* 166.

21 Cf. *Barn.* X, 3 e *De Specialibus Legibus* IV, 100; *Barn.* X, 4 e *De Spec.* IV, 116; *Barn.* X, 7 e *De Decalogo* 168; *Barn.* X, 9 e *De Spec.* IV, 107; *Barn.* XIII e *Legum Allegoriae* III, 88-94 (combinazione di *Gen* 25 e 48).

22 Cf. R. A. Kraft, *Barnabas and the Didache. The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary* 3, Thomas Nelson & Sons, New York 1965, p. 45-46; J. Carleton Paget, *The Epistle of Barnabas*, op. cit., p. 38-40.

23 Cf. *Quaestiones et Solutiones in Genesim et in Exodum* III, 47; *De Specialibus Legibus* I, 1, 2.

24 Cf. *Antichità giudaiche* VIII, 260-263.

25 Cf. P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolische Väter*, New York-Berlin 1975, p. 612.

26 J. R. Harris, *The Locality of Pseudo-Barnabas*, „Journal of Biblical Literature” 9 (1890), p. 70.

Alcuni studiosi individuano tuttavia punti deboli dell'ipotesi alessandrina. Le prime testimonianze letterarie, anche se significative, non indicherebbero necessariamente l'origine, ma solo la popolarità dell'opera in tale ambiente. La traduzione latina, risalente al III sec., mostra che l'opera aveva grande fortuna. Lo stesso Clemente, proveniente probabilmente da Atene, attesta i suoi numerosi viaggi (Grecia, Siria, Palestina), prima di arrivare ad Alessandria.<sup>27</sup> È dunque possibile che egli avesse conosciuto l'*Epistola* altrove.

Anche l'argomento cruciale, riguardante l'esegesi allegorica, è stato ultimamente minato. Prima di tutto, tale esegesi, anche se di origine alessandrina, non appartiene esclusivamente a tale ambito. Le somiglianze con Filone sono spesso superficiali.<sup>28</sup> Più importante, comunque, è l'osservazione che Barnaba ricorre all'esegesi tipicamente allegorica solo nel cap. X. Molto spesso, invece, usa le tecniche familiari all'ambito siro-palestinese.

Non è univoca neanche l'interpretazione di *Barn.* IX, 6. Alcuni obiettano sull'uso della circoncisione presso i sacerdoti egiziani nell'epoca ellenistica, per cui l'errore dell'autore dell'*Epistola* rimarrebbe inspiegabile se egli fosse stato in Alessandria.<sup>29</sup> Di più, sembra che "gli Egiziani", menzionati solo alla fine, siano un'aggiunta e non l'idea principale. Può darsi che l'autore avesse notizia dei loro costumi solo attraverso una fonte letteraria, per esempio Filone. Inoltre, Herodot<sup>30</sup> attesta la circoncisione dei Siri, che indicherebbe la provenienza siro-palestinese dell'*Epistola*. Il manoscritto L complica la situazione ancora di più, riportando "Iudaeus" al posto di "Σύρος" (probabilmente è una lettura errata di "Ἰδουμαίος" in *Ger* IX, 25, passo che poteva essere utilizzato dall'autore<sup>31</sup>). Tenendo presenti tutte le questioni dubbie, sembra che questo passo, preso da solo, non possa favorire nessuna ipotesi. Infine, l'obiezione maggiore avanzata da questi studiosi, è quella della rilevante atmosfera apocalittica dell'*Epistola*, ritenuta quasi assente nell'ambito alessandrino. Anche la cristologia, soprattutto per l'assenza di una chiara teologia del Logos personificato, avanza i legittimi dubbi.

Queste difficoltà non escludono tuttavia l'ipotesi della provenienza alessandrina dell'*Epistola* – ipotesi recentemente riproposta,<sup>32</sup> ma evidenziano quanto la problematica sia articolata. È nota, infatti, una certa complessità della situazione ec-

27 Cf. *Stromateis* I, 1, 11.

28 Il commento dei vari testi scritturistici ha, in Filone, tono filosofico. Barnaba, invece, adopera la chiave cristologico-escatologica.

29 Cf. K. Wengst, *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes*, op. cit., p. 114.

30 Cf. *Historia* II, 104. La sua notizia non ha però altre conferme.

31 P. Prigent, *Les Testimonia*, op. cit., p. 57-58, esclude tale ipotesi.

32 Cf. J. Carleton Paget, *The Epistle of Barnabas*, op. cit., p. 36-42; pur trattenendosi dall'indicazione categorica, accetta come più probabile la provenienza alessandrina anche F. Prostmeier, *Der Barnabasbrief*, op. cit., p. 128-130.



clesiale e teologica di questa zona. È da notare inoltre che la scarsità dei dati, dovuta forse alle violente persecuzioni, impedisce di ricostruire con esattezza le origini del cristianesimo in Egitto.<sup>33</sup>

### 3.2. *Siro-Palestina*

I punti deboli della tradizionale ipotesi alessandrina hanno aperto la strada ad altre soluzioni. Come regione alternativa di nascita dell'*Epistola* si è indicata quella siro-palestinese.<sup>34</sup> Il termine si riferisce a un'area molto vasta. Indica, però, non solo un'entità geografica, ma anche un contesto religioso particolare, caratterizzato da un cristianesimo di lingua greca, ancora legato agli schemi del pensiero giudaico.

Gli argomenti adottati per sostenere tale ipotesi sono i seguenti:

1. L'autore dell'*Epistola* si basava su diversi fonti, prevalentemente palestinesi, come i *Testimonia* ed i *Midrashim*.

2. Barnaba mostra una conoscenza precisa delle tradizioni rabbiniche ed esseniche (i riti del culto; la circoncisione del cuore; l'abitazione di Dio nell'uomo, la nuova creazione; il concetto della  $\gamma\nu\hat{\omega}\sigma\iota\varsigma$ , cioè la conoscenza del passato, del presente e del futuro, proveniente dalla Sacra Scrittura) e ricorre spesso all'esegesi tipicamente rabbinica.

3. I parallelismi e le risposdenze tra le varie parti dell'opera caratterizzano la stilistica semitica.

4. La dottrina dei due spiriti, l'esclusivismo verso i peccatori ed il generale interesse etico costituiscono gli elementi tipici dell'ambito esseno. Bisogna ricordare che la dottrina delle *Duae Viae* è presente anche nella *Didachè*, opera di provenienza presumibilmente siro-palestinese.

5. Nelle sezioni relative alla polemica anticulturale, si può identificare una teologia degli ellenisti palestinesi, simile a quella del discorso di Stefano (*At* 7). È da sottolineare che Antiochia è diventata uno dei primi centri cristiani (*At* 9, 19-21) grazie alla missione svolta anche dall'apostolo Barnaba (*At* 11, 22-26; 12, 25; 13, 1; 14, 21; 15, 30-35).

6. L'interesse escatologico, tipico degli scritti apocalittici giudaici, è uno degli elementi più caratteristici dell'opera. Non solo l'autore aspetta l'imminente venuta di Cristo, ma propone anche una spiegazione in chiave escatologica di alcune istituzioni giudaiche, per esempio del sabato (*Barn.* XV).

7. La diretta dipendenza dal *Vangelo di Matteo* rinvia all'ambito palestinese.

33 Cf. J. J. Fernández Sangrador, *Los orígenes de la comunidad cristiana de la Alejandría*, w: *Plenitudo Temporis* 1, Salamanca 1994, p. 39-40. E. Wipszycka, *Etudes sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, SEA 52, Roma 1996; id., *The Alexandrian Church: people and institution*, Warszawa 2015.

34 I sostenitori di tale ipotesi sono: Prigent, Shukster, Richardson, sembra anche Scorza Barcellona.

8. L'*Epistola* presenta numerose somiglianze con degli scritti di origine probabilmente siriana: l'*Ascensione di Isaia* (Barn. III, 6; IV, 3. 8), il *Vangelo di Pietro*<sup>35</sup> (Barn. VII, 5), il *Vangelo di Tommaso*<sup>36</sup> (Barn. XV, 2), l'*Apocalisse siriana di Baruc* (Barn. XI, 9) e soprattutto le *Odi di Salomone* (Barn. V, 1. 6-7. 10; XI, 4-5. 8-11; XVI, 9), che contengono frasi, affermazioni teologiche e procedimenti esegetici simili.

In confronto all'ipotesi di Alessandria, quella dell'origine siro-palestinese sembra basarsi di più sull'analisi delle fonti e adduce a sostegno argomenti più specifici. Le obiezioni, comunque, non mancano. L'esegesi di Barnaba non è sempre quella rabbinica o qumranica. Oltre alle somiglianze, vi sono differenze evidenti rispetto alle opere succitate (per esempio, le *Odi di Salomone* non forniscono elementi della polemica anticulturale e non rivelano l'interesse per la problematica escatologica). Il fatto che l'autore utilizzasse diversi scritti siro-palestinesi, non indica necessariamente l'origine della sua opera. Anzi, talvolta sembra che Barnaba non conosca direttamente degli scritti della tradizione palestinese, ma si rifaccia ad una loro traduzione greca.<sup>37</sup>

### 3.3 Asia Minore

L'ipotesi della provenienza asiatica dell'*Epistola* è stata sviluppata in modo particolare da Wengst,<sup>38</sup> ma anche altri studiosi<sup>39</sup> non escludono la composizione dell'opera in quella zona. Lo studioso tedesco ha collegato l'*Epistola* con l'ambito della chiesa di Filadelfia, presentata da Ignazio.<sup>40</sup> In questa comunità alcuni membri rimanevano legati in modo radicale all'Antico Testamento (*archivi*), nel quale volevano vedere prefigurati la persona e la missione di Cristo. Questi argomenti scritturistici, per loro valevano più che la realtà storica di Gesù<sup>41</sup>. Il fatto che Ignazio si oppone ad essi, indicherebbe, secondo Wengst, l'esistenza di un gruppo polemico nei confronti del cristianesimo ufficiale.

A favore dell'origine microasiatica si possono aggiungere altri argomenti:

1. Si osserva la presenza di concetti paralleli a quelli delle epistole pastorali di Paolo: la giustificazione (cf. *2 Tm* 4, 7 e *Barn.* XIII, 7), la salvezza (*1 Tm* 1, 15; 2, 4. 15; 4, 16; *2 Tm* 1, 9; 2, 10; 3, 15 e *Barn.* I, 3; 2, 10; 4, 1), la fede (*1 Tm* 1, 5. 19;

35 M. G. Mara vede nell'Asia Minore l'origine del *Vangelo di Pietro*; cf. *Évangile de Pierre*, SCh 201, Paris 1973, p. 215-218.

36 La provenienza siriana del *Vangelo di Tommaso* non è sicura. Alcuni indicano l'Egitto come luogo di nascita dell'opera.

37 Cf. F. Scorza Barcellona, *Epistola*, op. cit., p. 144.

38 Cf. K. Wengst, *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes*, op. cit., p. 114-118.

39 L'origine asiatica è stata suggerita da Lindemann e Andersen; come ipotesi possibile l'accettano Prigent e Scorza Barcellona, almeno per le fonti usate.

40 Cf. *Ai Filadelfesi* V-IX.

41 *Ibidem*, VIII, 2.

5, 8 e *Barn.* I, 4-5) e il battesimo (*Tit* 3, 5 e *Barn.* VI, 11. 14). Laddove, a causa delle differenze evidenti, non è possibile sostenere la tesi di un rapporto diretto, si vuole vedere nell'*Epistola* un mutamento della stessa tradizione.

2. Si nota anche una certa influenza degli scritti giovannei. Si trovano delle somiglianze nel collegamento tra: risurrezione – giudizio, ascolto – fede – vita eterna, nella tipologia del serpente di bronzo, nell'accento posto sull'incredulità dei giudei, nel fitto silenzio sull'organizzazione della chiesa.

3. Le opere di Giustino, che sembra aver letto l'*Epistola*, mostrano notevole affinità con essa. Pur essendo egli di origine palestinese, la sua conversione al cristianesimo è avvenuta, secondo Eusebio,<sup>42</sup> ad Efeso. Si può, dunque, presupporre l'appartenenza di ambedue gli autori ad una corrente comune.

4. L'interesse escatologico di Barnaba è simile a quello di Ireneo di Lione, il quale proviene dall'Asia Minore. Si deve sottolineare che il millenarismo cristiano si riferisce all'*Apocalisse di Giovanni* 20, 1-7, come fondamento scritturistico, e trova il suo proclamatore anche in Giustino.<sup>43</sup>

Questi interessanti argomenti non sembrano sufficienti a dimostrare l'origine asiatica dell'*Epistola*. Per mantenere la collocazione dell'autore in un gruppo specifico, ricavato da una lettera di Ignazio, bisognerebbe presentare altre prove. Inoltre, la visione dell'antica alleanza è totalmente diversa da quella di Paolo. Vi sono anche notevoli differenze rispetto ai grandi temi giovannei. Ad esempio, mancano una chiara teologia del Logos e le tipologie cristologiche dell'*agnello* e del *pane di vita*. Per quanto riguarda i rapporti con Giustino, anche lui, come si è osservato nel caso di Clemente di Alessandria, era un grande viaggiatore e avrebbe potuto far venire a conoscenza dell'*Epistola* altrove. La questione del presunto millenarismo nell'*Epistola* (*Barn.* XV) rimane finora aperta.

Le varie teorie sulla datazione e sull'origine dell'*Epistola* mostrano con evidenza la complessità della problematica. Nessuna, da sola, sembra poter risolvere l'enigma. La realtà, infatti, trascende ogni schematizzazione. Poiché, nel processo di formulazione di un'opera, storicamente e metodologicamente è più corretto pensare "ad una pluralità d'influssi d'origine sia giudaica sia ellenistica variamente combinatisi e accavallatisi, sì che all'elaborazione di un medesimo concetto possono aver contribuito ambedue le matrici, entrando nella combinazione in proporzioni e modi vari e da noi difficilmente decifrabili con esattezza".<sup>44</sup>

42 Cf. *HE* IV, 13.

43 Cf. Iustinus, *Dialogo con Trifone* 81, 3-4.

44 M. Simonetti, *Cristologia giudeocristiana: caratteri e limiti*, „Augustinianum” 28 (1998), p. 62-63.

Questo è, probabilmente, il caso della nostra *Epistola*.<sup>45</sup> L'autore non è un rabbi, né un esseno, né un discepolo di Filone, di Paolo o di Giovanni. Sembra conoscere le diverse tradizioni, forse come frutto di numerosi viaggi, e scrive la sua opera, utilizzando le varie fonti. La popolarità dell'*Epistola* in Egitto, è tuttavia un fatto da non trascurare.

#### **4. La persona e l'opera di Cristo**

Il *focus* cristologico dell'*Epistola* si percepisce a prima vista. A partire dal saluto iniziale, fino a quello conclusivo, l'autore invoca il nome del "Signore" (κύριος). Barnaba in genere riferisce questo titolo a Gesù, ma a volte vuole indicare con esse il "Dio Padre". In alcuni passi, quando mancano riferimenti precisi, è difficile stabilire la giusta attribuzione.<sup>46</sup> Questa "imprecisione" potrebbe essere voluta dall'autore, come si mostra in *Barn. XIX, 7*<sup>47</sup> dove la parola "Dio" indica probabilmente Gesù che partecipa, insieme col Padre, alla creazione del mondo e dell'uomo.<sup>48</sup>

Con un'intenzionalità precisa da parte di Barnaba, Gesù è chiamato "Figlio di Dio" (υἱὸς τοῦ θεοῦ).<sup>49</sup> Questo titolo è esplicitamente contrapposto nell'*Epistola* ad alcuni appellativi, considerati erronei, che potrebbero ridurre Gesù al *nudus homo*,<sup>50</sup> come per esempio il "figlio d'uomo" (υἱὸς ἀνθρώπου)<sup>51</sup> ossia il "figlio di Davide" (υἱὸς ἐστὶν Δαυίδ).<sup>52</sup> La filiazione divina di Gesù è attestata chiaramente anche nelle frasi, in cui egli è distinto, come un altro "soggetto", dal Padre.<sup>53</sup> Inol-

45 Gli studi più recenti evitano di dare un'indicazione precisa e categorica. R. Hvalvik indica una zona molto ampia: "Eastern Mediterranean milieu in the early second century", cf. *The struggle*, op. cit., p. 42; F. Prostmeier, pur valorizzando maggiormente l'ipotesi alessandrina, parla di "Programmatische Anonymität", cf. *Der Barnabasbrief*, op. cit., p. 128-130.

46 Cf. *Barn. VI, 10*.

47 "Non comanderai con durezza al tuo servo o alla tua ancella che sperano nel tuo stesso Dio, affinché essi non perdano il timore di Dio comune a loro e a te; egli non è venuto a chiamare secondo la persona, ma quelli che lo spirito ha preparati".

48 Cf. *Barn. V, 5; VI, 12*.

49 Cf. *ibidem*, V, 9, 11; VII, 2, 9; XII, 9-10.

50 La concezione di Cristo mero uomo era tipica degli ebioniti.

51 Cf. *Barn. XII, 10*.

52 Cf. *ibidem*, XII, 10-11.

53 Cf. *ibidem*, VI, 12; XII, 8; XV, 5.

tre, Gesù è chiamato il “Cristo” (Χριστός),<sup>54</sup> il “Diletto” (ἠγαπημένος),<sup>55</sup> il “servo” (παῖς)<sup>56</sup> oppure è rappresentato dalla categoria del “nome” (ὄνομα).<sup>57</sup>

L’uso di diversi appellativi riferiti alla persona di Gesù costituisce una caratteristica della cristologia giudeocristiana. L’affermazione della filiazione di Cristo e la tendenza a divinizzarlo, tipiche dell’*Epistola*, indicano un forte influsso della mentalità greca, aperta alla concezione della divinità articolata in gradazioni diverse.<sup>58</sup> Evitando di addentrarsi nelle specifiche questioni cristologiche dell’opera, ci si limita qui ad accennare la compresenza delle dimensioni divina e umana di Cristo, che risalta dalla contrapposizione *pneuma/carne*. L’uso del termine “ὄνομα” ad indicare il Figlio di Dio è alternativo alla concezione del Λόγος.<sup>59</sup> derivata dall’ambiente filosofico. L’assenza della teologia del Logos dall’*Epistola* si potrebbe spiegare con la riserva dell’autore verso le posizioni speculative (filoniane) a favore della tradizione scritturistica.

La cristologia costituisce il fondamento per la visione escatologica dell’*Epistola*. Questa osservazione emerge soprattutto dal fatto che il giudice del mondo è lo stesso Gesù che si è manifestato nella carne.<sup>60</sup> Barnaba si riferisce al sacrificio giudaico dei due capri eseguito nel giorno dell’espiazione (cf. *Lev* 16, 5-10) per illustrare questa identità personale (VII, 6-11). Egli sottolinea soprattutto la somiglianza dei due capri previsti nel rito,<sup>61</sup> che rappresentano le due venute di Gesù: una nella carne sofferente, l’altra nella gloria.

Il capro maledetto (ἐπικατάρατος) prefigura Gesù.<sup>62</sup> Barnaba mostra l’identità del Crocifisso<sup>63</sup> con Cristo glorioso, che costituirà il motivo dello stupore e dello spavento dei giudei nel giorno del giudizio: “In quel giorno lo vedranno con la veste scarlatta sul corpo e diranno: «non è questi colui che abbiamo crocifisso, dopo

54 Cf. *ibidem*, II, 6; XII, 10-11.

55 Cf. *ibidem*, III, 6; IV, 3. 8.

56 Cf. *ibidem*, VI, 1 (Nella citazione di *Is* 50, 8-9, Barnaba opera una correzione intenzionale della LXX, introducendo proprio il termine παῖς. Questa versione, attestata anche da IRENAEUS, *Adv. haer.* IV, 33, 13; *Dem.* 88 può provenire da un’altra fonte comune. Il termine stesso appartiene alla cristologia primitiva oppure è il risultato degli influssi del giudaismo ellenistico; cf. P. Prigent, *Épître*, op. cit., p. 115-117, n. 3); *Barn.* IX, 2.

57 Cf. *ibidem*, XVI, 8. Per la categoria del “nome” come titolo cristologico nel cristianesimo primitivo, cf. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1991, p. 235-251.

58 Cf. M. Simonetti, *Cristologia giudeocristiana*, op. cit., p. 68-69.

59 Cf. J. Daniélou, *Théologie*, op. cit., p. 236.

60 Cf. *Barn.* V, 7; VII, 9.

61 La richiesta di questa “somiglianza” dei due capri manca in *Lev* XVI, 7, ma è presente, invece, nella prescrizione di *Mishnah, Yoma* VI, 1-5; cf. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l’intelligence du Nouveau Testament*, Roma 1955, p. 224-228.

62 Cf. Iustinus, *Dial.* 40, 4; Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 7, 7; *Adversus Iudaeos* 14, 9.

63 L’affermazione di *Dt* 21, 23, che è maledetto da Dio chiunque sia appeso al legno, è applicata a Gesù in *Gal* 3, 13.

averlo oltraggiato e trafitto e dopo avergli sputato addosso?» (VII, 9). Il riconoscimento di Gesù da parte dei giudei è presentato sotto forma di una domanda, la cui risposta è di carattere cristologico-escatologico: Colui che ritorna nella gloria è lo stesso che “diceva di essere figlio di Dio”,<sup>64</sup> ma che è stato rifiutato.

Barnaba ricorre spesso all'uso di raccolte di *Testimonia*, ciò emerge sia dalle citazioni dei passi veterotestamentari, sia dalle somiglianze linguistiche. Per esempio, il verbo ὄψονται veniva usato, nella tradizione cristiana, come termine tecnico per indicare la visione della parusia.<sup>65</sup> Il passo mostra tuttavia chiare somiglianze con i racconti della passione di Cristo, trasmessi dai vangeli, il che è provato dall'uso delle stesse parole: “oltraggiato” (ἐξουθενήσαντες),<sup>66</sup> “trafitto” (κατακεντήσαντες),<sup>67</sup> “sputato addosso” (ἐμπτύσαντες),<sup>68</sup> come pure da alcuni dettagli, per esempio dalla “veste scarlatta”.<sup>69</sup> Per illustrare ancora meglio la prefigurazione di Gesù, Barnaba ricorre alla paranomasia, aggiungendo che i due capri dovevano essere della “stessa grandezza” (ἴσους).

L'elemento privilegiato per esprimere identità di Gesù sofferente e Gesù glorioso è “la carne” (σάρξ) nella quale egli si è manifestato. L'autore afferma che l'incarnazione è stata preannunziata dai profeti. Si è realizzata, quindi, come compimento della promessa divina, fatta ai padri. Gesù è venuto ad abitare “tra noi”,<sup>70</sup> non solo per “distruggere la morte e mostrare la risurrezione” (V, 6), ma anche per “prepararsi un popolo nuovo” (V, 7), per la volontà del Padre (cf. III, 6; XIV, 6). I cristiani sono allora un “popolo dell'eredità” (XIV, 4). L'avversione di Barnaba verso i giudei emerge, inoltre, dal ruolo che egli attribuisce a Cristo. Secondo lui, “il Figlio di Dio venne nella carne, per colmare la misura dei peccati di coloro che avevano perseguitato a morte i suoi profeti” (V, 11; cf. XIV, 5).<sup>71</sup>

L'accento sulla realtà dell'incarnazione poteva essere causato nell'*Epistola* dalla polemica contro i doceti, ma le opinioni degli studiosi in proposito non concordano. Comunque sia, per Barnaba “la carne del Signore” è soprattutto un modo di presentarsi del Figlio di Dio e il mezzo necessario per svolgere l'opera di salvezza, cioè subire la passione e la morte per poi risorgere e tornare nella gloria.

Il valore escatologico dell'incarnazione di Cristo è più evidente in *Barn.* VI, 8-19, una sezione completa in sé, che costituisce un *midrash* sulle parole di Mosè:

64 Cf. Mt 26, 63-64.

65 Cf. Mt 24, 30; 26, 64; Ap 1, 7; *Didachè* 16, 8. In questi passi Gesù glorioso è visto da tutti gli uomini.

66 Cf. Lc 23, 11.

67 Cf. Gv 19, 37; Ap 1, 7.

68 Cf. Mt 27, 30; Mc 15, 19.

69 Mt 27, 28; Mc 15, 17; Gv 19, 2.

70 Cf. *Barn.* VI, 14; Gv 1, 14.

71 Cf. 1 Tes 2, 15-16; anche: Mt 23, 34; Lc 11, 49; At 7, 52.

“Entrate nella terra buona che il Signore promise ad Abramo, Isacco e Giacobbe, e possedetela in eredità, quella terra dove scorrono latte e miele” (VI, 8).<sup>72</sup> Il testo abbonda nei vari significati e perciò si offre a diverse interpretazioni.<sup>73</sup>

È possibile dividere la sezione in tre parti: l’invito ad entrare nella “terra buona” (VI, 8-9), l’esplicazione della tipologia (VI, 10-17), la clausola escatologica (VI, 18-19).

All’inizio Barnaba stesso spiega il senso della citazione: “sperate in Gesù che si manifesterà nella carne” (VI, 9). “La terra buona dove scorrono latte e miele” rappresenta Gesù incarnato. “Entrare” in questa terra significa diventare cristiano per mezzo del battesimo e della remissione dei peccati. La nascita nella fede in Gesù è come una nuova creazione. “Egli (il Signore) ha stabilito una seconda creazione negli ultimi tempi”.<sup>74</sup> L’aoristo del verbo mostra questa creazione come già realizzata. Barnaba riferisce ai cristiani il racconto della creazione dell’uomo di *Gen* 1, 26-28, basandosi sull’affermazione di provenienza oscura: “faccio le ultime cose come le prime”. Secondo lui la nuova creazione corrisponde all’entrata nella terra promessa. Per rendere questa identificazione più evidente egli cambia il verbo *κατακληρονομήσατε* di *Lev* 20, 24 in *κατακυριεύσατε* di *Gen* 1, 28, che allude alla signoria di Cristo (cf. *Barn.* VI, 13).

La nuova creazione dei tempi ultimi è stata già operata, però non è ancora pienamente realizzata. Barnaba illustra questo stadio iniziale con l’esempio del neonato, nutrito con miele e latte.<sup>75</sup> Così il cristiano, nato nel lavacro del battesimo, deve essere nutrito “dalla fede nella promessa e dalla parola” (VI, 17).

Le imperfezioni presenti rimandano al compimento nel mondo futuro. Le mancanze consistono nel fatto di non poter ancora dominare la terra. “Chi può dominare ora gli animali, i pesci o i volatili del cielo?” – chiede Barnaba (VI, 18), per rispondere immediatamente. “Se ora ciò non avviene, ci ha detto però quando accadrà: quando anche noi saremo resi perfetti da divenire eredi dell’alleanza del Signore” (VI, 19). L’autore opera dunque la nuova identificazione: “dominare gli animali” significa “ereditare la terra. Nell’interpretazione di ambedue i passi scritturistici (*Ex* 31, 1-3 e *Gen* 1, 26-28), Barnaba indica un inizio e un compimento

72 Cf. *Es* 31, 1-3; *Dt* 1, 25; *Lev* 20, 24.

73 Cf. N. A. Dahl, *La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé VI, 8-19*, in: *Aux sources de la tradition chrétienne (Mélanges offerts à M. Maurice Goguel)*, Neuchâtel-Paris 1950, p. 62-70; J. P. Martin, *L’interpretazione allegorica nella Lettera di Barnaba e nel giudaismo alessandrino*, *Studi storico-religiosi* 6 (1982), p. 173-176.

74 *Barn.* VI, 13.

75 Per il possibile significato eucaristico del miele e del latte, cf. P. Prigent, *Epître*, op. cit., p. 123-125; F. Scorza Barcellona, *Epistola*, op. cit., p. 140.

escatologico: *entrare nella terra promessa/possederla nell'eredità ed essere creato uomo/dominare gli animali.*

La dominazione della terra e degli animali, per i chiari riferimenti paradisiaci.<sup>76</sup> era una delle caratteristiche del regno messianico.<sup>77</sup> Alcuni studiosi l'interpretano allegoricamente come la perfezione escatologica della vita spirituale.<sup>78</sup> Questo passo dell'*Epistola*, però, concorda bene con l'attesa escatologica della terra rinnovata. Nell'opera mancano, invero, le immagini della straordinaria fertilità presenti sia nell'apocalittica giudaica,<sup>79</sup> sia nel millenarismo cristiano di tipo asiatico,<sup>80</sup> ma le somiglianze con le idee del messianico regno terrestre sono evidenti.

Il passo di *Barn.* VI, 8-19 è strettamente legato anche alla passione di Gesù. Dopo aver identificato la "buona terra" con Gesù incarnato, Barnaba prosegue. "L'uomo infatti è terra che soffre (πάσχωσα), poiché Adamo fu creato dalla faccia della terra" (VI, 9). Le difficoltà interpretative riguardano la comprensione di questa "terra sofferente". Il passo è una continuazione di tutta la sezione precedente consacrata alla passione di Gesù (V, 1 – VI, 7) e perciò questo simbolo si potrebbe identificare con Cristo, in quanto uomo, capace di soffrire.<sup>81</sup>

È da considerare la principale opposizione fra la "terra sofferente" e quella "dove scorrono latte e miele". Alcuni vi vedono un riflusso dell'idea giudeo-ellenistica di una duplice creazione: dell'uomo celeste e di quello terrestre<sup>82</sup>. Sembra tuttavia che questa opposizione esprima una differenza fondamentale tra l'uomo (l'umanità) ed il Signore incarnato. La vita dell'uomo è una tribolazione. L'unica gioia proviene dalla speranza nel Signore, il quale manifestandosi nella carne, cioè diventando la "terra buona", aprì a tutti la possibilità di entrarvi, cioè di salvarsi. È significativo, inoltre, che nell'*Epistola* il termine ἄνθρωπος non sia mai riferito a Cristo. La riserva di Barnaba ad usare tale riferimento si comprende dalla sua affermazione che Gesù non è "figlio d'uomo" (XII, 10). Per indicare la dimensione umana del Figlio di Dio, egli usa di solito il termine σάρξ oppure espressioni come "il vaso dello spirito" (τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος).<sup>83</sup> Questo pleonasmo ha probabilmente un significato soltanto generico, nel senso che nella umanità di Gesù è

76 Cf. Gen 2, 19-20; Sap 9, 1-3; 10, 1-2.

77 Cf. Is 11, 6-8.

78 Cf. N. A. Dahl, *La terre où coulent le lait et le miel*, op. cit., p. 68; F. Scorza Barcellona, *Epistola*, op. cit., p. 140-141.

79 Cf. 1H 10, 16 – 11, 2; 2B 29, 1-8.

80 Cf. Irenaeus, *Adv. haer.* V, 33, 3.

81 Cf. N. A. Dahl, *La terre où coulent le lait et le miel*, op. cit., p. 64; P. Prigent, *Epître*, op. cit., p. 122-123; F. Scorza Barcellona, *Epistola*, op. cit., p. 138.

82 Cf. R. A. Kraft, *The Epistle of Barnabas. Its Quotations and their Sources*, Cambridge 1961, p. 98;

J. P. Martìn, *L'interpretazione allegorica*, op. cit., p. 176.

83 Cf. *Barn.* VII, 3; XI, 9.



presente la divinità.<sup>84</sup> Costituisce tuttavia un anticipo della posteriore cristologia Λόγος - σάρξ con l'idea della persona del Cristo preesistente.

L'*Epistola* esprime dunque un intrinseco legame tra l'incarnazione del Signore e la sua passione. "Lo scandalo della croce"<sup>85</sup> era una questione gravosa per i cristiani. Barnaba esprime questa difficoltà con una domanda basilare: "come (Gesù) poté sopportare di soffrire per mano degli uomini?" (V, 5) e cerca di risolverla con un'ampia esegesi della Scrittura.

Per Barnaba, la ragione fondamentale, che spiega il mistero della passione di Cristo, è il compimento delle profezie.<sup>86</sup> Nell'*Epistola*, egli indica molte tipologie di Gesù sofferente per illustrare questo progetto di Dio: la pietra rifiutata dai costruttori (VI, 2-4),<sup>87</sup> l'offerta di Isacco (VII, 3),<sup>88</sup> il sacrificio dei due capri (VII, 6-11),<sup>89</sup> il sacrificio della giovenca (VIII, 1-7),<sup>90</sup> la circoncisione fatta da Abramo (IX, 7-8),<sup>91</sup> l'albero piantato lungo i corsi delle acque (XI, 6-8),<sup>92</sup> il legno che stillerà sangue (XII, 1),<sup>93</sup> la preghiera di Mosè con le mani stese (XII, 2-4),<sup>94</sup> il serpente di bronzo (XII, 5-7).<sup>95</sup> Questa ricca argomentazione è riportata per supportare la tesi principale: "fu lui (Gesù) che volle soffrire così: infatti era necessario che soffrisse sul legno" (VI, 13). Gli scopi generali di questa "necessità" erano: "distruggere la morte e mostrare la risurrezione (V, 6)", purificare il suo nuovo popolo "con la remissione dei peccati" (V, 1; cf. VI, 11; VII, 3, 5) e dargli la vita per mezzo delle sue ferite (VII, 2).

È significativo il fatto che Barnaba non nomini mai esplicitamente la parola "morte" (θάνατος) riferita a Cristo. Per indicarla adopera diverse locuzioni, come per esempio: la consegna della "sua carne alla distruzione" (V, 1), "lo spargimento del suo sangue" (V, 1), l'offerta "in sacrificio (...) il vaso del suo spirito" (VII, 3) e molte altre espressioni, riprese dal materiale scritturistico. Un'allusione alla morte di Gesù compare soltanto in un caso, quando l'autore afferma che "a dare la vita sarà proprio colui che essi (giudei) crederanno morto (δόξουσιν ἀπολωλεκέναι)" (XII, 5). Anche qui, però, Barnaba sottolinea che la distruzione della vita di Cristo non sarà totale. Morto in quanto uomo – o meglio: nel suo "vaso" carnale –, egli rimane

84 Cf. M. Simonetti, *Note di cristologia pneumatica*, „Augustinianum” 12 (1972), p. 204.

85 Cf. 1 Cor 1, 23.

86 Cf. *Barn.* V, 2, 6-7, 13; VI, 7.

87 Cf. Is 28, 16; 50, 7; Sal 118, 22, 24; Lc 20, 17-18; At 4, 11; 1 P 2, 6-10.

88 Cf. Gen 22, 1-19.

89 Cf. Lev 16, 7-9.

90 Cf. Num 19, 1-10.

91 Cf. Gen 14, 14; 17, 23-27.

92 Cf. Sal 1, 3-6.

93 Cf. 4 Ezd 5, 5.

94 Cf. Ex 17, 8-14.

95 Cf. Num 21, 4-9; Gv 3, 14-15.

il Signore della vita. Perciò la sua risurrezione avviene “dai morti” (ἐκ νεκρῶν);<sup>96</sup> i cristiani, invece, devono essere liberati proprio dalla morte (ἐκ θανάτου).<sup>97</sup> Con questa conseguente terminologia, Barnaba da una parte afferma l’assoluta signoria del Figlio di Dio sulla morte, che poteva colpire soltanto il suo elemento esteriore, cioè la “carne”; dall’altra, nel caso degli uomini, attribuisce alla morte un significato molto più distruttivo, simile all’annientamento.

Nell’*Epistola* i frutti della passione di Cristo sono riservati ai battezzati, cioè quelli che sperano (credono) in lui: “perché il regno di Gesù è sul legno, quelli che sperano in lui vivranno in eterno” (VIII, 5). L’atteggiamento verso il Cristo crocifisso è determinante per quanto riguarda il futuro escatologico degli uomini. Barnaba sottolinea questo esclusivismo soteriologico, affermando che Cristo avrebbe offerto la sua carne per i peccati del suo nuovo popolo (cf. VII, 5). Questa dichiarazione è indirizzata contro i giudei. Loro non solo hanno perseguitato a morte i profeti, ma hanno colmato la misura dei loro peccati colpendo “la carne” di Gesù (cf. V, 11-12). Il valore escatologico della sua passione emerge dal fatto che, nel giorno del suo ritorno, il ricordo di essa “tormenterà” i giudei. Vedendo il Cristo, infatti, essi si chiederanno: “non è questi colui che abbiamo crocifisso, dopo averlo oltraggiato e trafitto e dopo avergli sputato addosso?” (VII, 9).<sup>98</sup>

In *Barn.* VI, 2-4 viene presentata una tipologia di “pietra”,<sup>99</sup> preannunciata già in *Barn.* V, 14. Tale immagine scritturistica, già nel giudaismo, era situata in un contesto messianico.<sup>100</sup> Nel cristianesimo primitivo<sup>101</sup> veniva riportata proprio per mostrare la morte e la risurrezione di Cristo, e, nello stesso tempo, per proclamare la salvezza dei credenti o la dannazione degli increduli.

Barnaba mette insieme alcune citazioni, unite dal simbolo della pietra, soprattutto: *Is* 28, 16, *Is* 50, 7 e *Sal* 118, 22. 24. Il Cristo è “la pietra che i costruttori hanno rifiutato”, la quale però “è diventata pietra angolare” (VI, 4). Barnaba sottolinea la durezza di questa pietra, a significare che “il Signore ha reso forte la sua carne” (VI, 3). Volendo evitare interpretazioni sbagliate (letterali), egli aggiunge: “la nostra speranza è in una pietra? Non sia mai!” (VI, 3). Le immagini indicano il Cristo risorto, garante di vita: “chi crederà in essa (la pietra) vivrà in eterno” (VI, 3). Questa dichiarazione, introdotta dalla domanda, è voluta. L’autore infatti interrom-

96 *Barn.* V, 6.

97 *Ibidem*, XIX, 2. Questa “liberazione dalla morte” significa qui, però, piuttosto il battesimo che non la risurrezione finale.

98 Cf. J. N. Rhodes, *The Epistle of Barnabas and the Deuteronomic Tradition*, WUNT 2/188, Tübingen 1988, p. 178-179.

99 Cf. P. Prigent, *Les Testimonia*, op. cit., p. 171-177.

100 Cf. *Dn* 2, 34.

101 Cf. *Lc* 20, 17-18; *At* 4, 11; *1 P* 2, 6-10; Tertullianus, *Adv. Marc.* III, 7; *Acta Petri* 24.

pe la citazione sulla “pietra” di *Is* 28, 16 e la collega con l’albero della vita di *Gen* 3, 22. Tutto il procedimento serve a provare che il Cristo con la sua risurrezione ha dato ai credenti la possibilità di vita eterna.

\*\*\*

Il mistero di Cristo è fondamentale per tutta la riflessione di Barnaba. Attraverso numerosi riferimenti scritturistici, egli mostra che nella persona di Gesù vennero compiute le parole profetiche ed è stata effettuata la redenzione. Barnaba non si addentra in speculazioni teologiche: il suo intento è provare che nella fede in Cristo si trova l’unica possibilità di salvezza e di vita eterna. Le diverse tappe dell’opera redentrice (incarnazione, vita, passione, morte, risurrezione) sono intrinsecamente legate fra loro e indirizzate verso un unico scopo soteriologico. Cristo sopportò la sofferenza “per distruggere la morte e mostrare la risurrezione, poiché era necessario che si manifestasse nella carne, al fine di mantenere la promessa che aveva fatto ai padri e dimostrare, quando era sulla terra a prepararsi un popolo nuovo, che sarà lui stesso a giudicare dopo aver operato la risurrezione dei morti”.<sup>102</sup>

# THE FIGURE OF CHRIST AS THE KEY TO READING THE EPISTLE OF BARNABAS

## SUMMARY

The *Epistle of Barnabas* is one of the oldest Christian writings, composed between AD 80 and 130, although the cultural environment in which it was written is still unknown. The most probable place is Alexandria, although some of the details contained in the text indicate Syria or Asia Minor. The opus is testimony of the intumescent polemics between rabbinic Judaism and Christianity in the first decades after the destruction of Jerusalem. The author criticizes various institutions and practices of Judaism, offering an interpretation of the texts of the Old Testament in a Christological key.

Christ, and His teachings, is the only key to understanding the Scriptures. His unique role stems from His identity. Pseudo-Barnabas defines Jesus by titles such as: *Lord, Christ, Beloved One, Son of God*, as opposed to expressions such as: *Son of Man* and *Son of David*, which he considered too susceptible to false interpretation. The belief in the divinity of Jesus is the basis for the author's conviction of an exceptional, if not exclusive, salvific character of Christianity. He emphasizes that the Incarnation, the suffering on the cross and resurrection of Jesus were designed to create a new people who would obtain full redemption on the Parousia, to the glory of the faithful and shame of all those who had rejected Him at the first coming. In this way Pseudo-Barnabas' Christology is reflected both in its Ecclesiology and Eschatology.