

Eastern
**Theological
Journal**

Eastern Theological Journal

11/1
2025

Eastern Theological Journal

HU ISSN 2416-2213

ETJ is a peer-reviewed academic journal,
published twice a year by the
St Athanasius Greek Catholic Theological Institute

It can be found in the list of publications
recognized as scientific journals by:

– the Italian National Agency for the
Evaluation of Universities and Research Institutes
(Agenzia Nazionale di Valutazione del
Sistema Universitario e della Ricerca),
in classification area II
(History, Philosophy and Pedagogical Sciences),

– the Committee on History
(Történettudományi Bizottság II. FTO TTB [1901-] A),

– the Committee on Philosophy
(Filozófiai Tudományos Bizottság II. FTO FTB [1901-] A)
of the Hungarian Academy of Sciences
(Magyar Tudományos Akadémia)

Yearly subscription for institutions: 55 €

Rate for private individuals: 22 €

CIB Bank

SWIFT: CIBHHUHB

IBAN: HU83 1110 0702 1920 4893 3600 0001

EU VAT NUMBER: HU19204893

Cover and typesetting: Zoltán Szegvári

The views expressed are the responsibility of the contributors

Senior editors

Responsible Editor: Péter Galambvári,
Rector of
St Athanasius Greek Catholic
Theological Institute

Editor-in-chief: Miklós Gyurkovics,
St Athanasius Greek Catholic
Theological Institute

Assistant Editor: Zoltán Szegvári,
St Athanasius Greek Catholic
Theological Institute

Editorial Office

Eastern Theological Journal

Szent Atanáz Görögkatolikus
Hittudományi Főiskola
Bethlen G. u. 13-19
H-4400 Nyíregyháza, Hungary

Phone: +36 42 597-600

www.easternteologicaljournal.com

www.szentatanaz.hu

Manuscripts should be sent to:
gyurkovics.miklos@szentatanaz.hu

Editorial Board

H.E. Manuel Nin, OSB, Apostolic Exarch to Greece of the
Greek Byzantine Catholic Church,
Athens, Greece

Emmanuel Albano, Facoltà Teologica Pugliese,
Bari, Italy

István Baán, St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary

Notker Baumann, University of Erfurt,
Erfurt, Germany

Giuseppe Caruso, OSA,
Pontificio Istituto Patristico Augustinianum,
Rome, Italy

Veronika Černušková, Sts Cyril and Methodius Faculty of Theology,
Olomouc, Czech Republic

András Dobos, St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary

Daniel Galadza, Pontificio Istituto Orientale,
Rome, Italy

Lenka Karfíková, Charles University,
Prague, Czech Republic

Joseph O'Leary, Sophia University,
Tokyo, Japan

Vito Limone, Vita-Salute San Raffaele,
Milan, Italy

Giulio Maspero, Pontificia Università della Santa Croce,
Rome, Italy

Marcel Mojzeš, Greek Catholic Theological Faculty of University of Prešov,
Prešov, Slovakia

László Odrobina, St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary
Stefano Parenti, Pontificio Ateneo San Anselmo,
Rome, Italy
Emanuela Prinzivalli, Pontificio Istituto Patristico Augustinianum,
Rome, Italy
István Seszták, St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary
Tamás Véghseő, St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary
Ilaria Vigorelli, Pontificia Università della Santa Croce,
Rome, Italy
Rafał Zarzeczny, SJ, Pontificio Istituto Orientale,
Rome, Italy

Contents

<i>Contributors of this volume</i>	II
--	----

STUDIES

Emanuela PRINZIVALLI <i>La Prima lettera di Pietro nell'interpretazione patristica: spunti di riflessione</i>	13
Ilaria L. E. RAMELLI <i>Free Will, Ethical Intellectualism, Fate and Cosmology: From Bardaisan to Theodore Abū Qurrah</i>	39
Stefano PARENTI <i>Una preghiera siro-occidentale del Vangelo nell'euclologio Sinai gr. 959 (XI secolo)</i>	85
Riemer ROUKEMA <i>Sacrifices, Laws, and Demons in Origen's Debate with Celsus The Political Consequences of a Spiritual Struggle</i>	121
Emmanuel ALBANO <i>Manlio Simonetti e la crisi ariana. Qualche osservazione tra dato storiografico e metodo di indagine</i>	145
Daniel GALADZA <i>Liturgical Expressions of Ecclesiology and Communion The Commemoration of the Hierarchy in Byzantine Rite Eastern Catholic Churches</i>	175

BOOK REVIEWS

Ágnes T. Mihálykó, <i>Review of Nathan P. Chase, Eucharistic Praying in Ritual Context: From the New Testament to the Classical Anaphoras</i>	203
Zoltán Szegvári, <i>Review of Baby Varghese, The Council of Chalcedon and the Syriac Orthodox Church. Efforts of Reconciliation 451-631</i>	207

Contributors of this volume

Emanuela Prinzivalli

Pontificio Istituto Patristico Augustinianum, Rome, Italy

Ilaria L. E. Ramelli

University of Cambridge, United Kingdom

Stanford University, California, USA

Stefano Parenti

Pontificio Ateneo San Anselmo, Rome, Italy

Riemer Roukema

Protestantse Theologische Universiteit, Utrecht, Netherlands

Emmanuel Albano

Facoltà Teologica Pugliese, Bari, Italy

Daniel Galadza

Pontificio Istituto Orientale, Rome, Italy

Ágnes T. Mihálykó

Saint Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary

Zoltán Szegvári

Saint Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary

La Prima lettera di Pietro nell'interpretazione patristica: spunti di riflessione*

Emanuela PRINZIVALLI

Keywords: *First Letter of Peter; royal priesthood; patristic exegesis; descensus ad inferos; the first Christians in Rome*

1. *Un testo difficile?*; 2. *Il sacerdozio regale: un enunciato continuamente ripensato*; 3. *Le “strane” parole di 1Pt sul presunto descensus ad inferos*; 4. *Prima di Ireneo: la conoscenza di 1Pt nella chiesa di Roma*

1. *Un testo difficile?*

Girolamo, scrivendo a Paolino di Nola, notava:

Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda hanno scritto sette lettere pastorali tanto mistiche quanto succinte, e allo stesso tempo brevi e lunghe: brevi come quantità di parole, lunghe come concisione di idee, al punto che è raro trovare uno che leggendole non le trovi di difficile comprensione.¹

* Ho proposto una relazione dal titolo *La Prima epistola di Pietro: linee di lettura patristiche* il 13 gennaio 2022 nell'ambito del ciclo XXXI (2021–2022) delle *Lecture Patristiche* organizzate dal Centro di Studi Patristici di Firenze, di cui è Presidente la prof. Elena Giannarelli. Il testo, che non prevedeva pubblicazione, è stato rivisto e rielaborato per questa Rivista.

¹ Girolamo, *ep.* 53,9 (ed. Isidor Hilberg, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 54, 463): “Iacobus, Petrus, Iohannes, Iudas septem epistulas ediderunt tam mysticas quam succinctas et breues pariter et longas: breues in uerbis, longas in sententiis, ut rarus non in earum lectione caecutiatur.” La traduzione italiana è di Silvano Cola, *San Girolamo, Le lettere*, vol. I, Città Nuova, Roma 1962, 32.

Questo giudizio generale può lasciare un po' perplessi, soprattutto se si paragonano queste lettere al dettato paolino: per esempio, non si capisce dove sia la particolare difficoltà della *Lettera di Giacomo*, che è anzi un testo nel quale le parole di Gesù ancora risuonano con vivezza, salvo il fatto che l'insegnamento di questa lettera sembra opporsi a quello di Paolo.

Probabilmente lo Stridonese parte da una constatazione pratica, che noi possiamo far valere in particolare per la *Prima lettera di Pietro* (= 1Pt), anche se può applicarsi a tutte le lettere citate nel brano sopra riportato. Da un lato 1Pt è ampiamente conosciuta e apprezzata, e suoi brani sono espressamente citati come di Pietro a partire da Ireneo di Lione, nella seconda metà del II secolo. Troviamo echi o citazioni di 1Pt in tutti gli autori cristiani. Dall'altro c'è un grande "ma": diversamente dalla grande fortuna esegetica delle lettere di Paolo, oggetto di molte opere di commento, raramente 1Pt ha goduto di altrettanta attenzione specifica. Abbiamo una sintesi interpretativa composta da Clemente Alessandrino nella prima delle *Adombrazioni* tradotte in latino da Cassiodoro (morto intorno al 580), uomo politico di fiducia di Teoderico, re degli Ostrogoti, e fondatore, successivamente, del monastero di Vivarium a Squillace. Clemente, come poi farà Didimo il Cieco (IV secolo), propone un commento delle epistole cattoliche e in quest'ambito troviamo la nostra lettera. Il criterio di interpretazione di Clemente, pur in un dettato alquanto brachilogico, è molto chiaro: il soggetto di 1Pt è l'anima; alla sua istruzione e al suo progresso verso la condizione angelica è piegata l'interpretazione.² Nella lista delle opere di Origene contenuta nell'*ep.* 33 di Girolamo non figura né un commento

2 Clemente Alessandrino, *Adombrazioni*, a cura di Davide Dainese, *Lecture cristiane del primo millennio 51, Paoline*, Milano 2014, 142-163 (testo latino e traduzione); 43-49 (buon commento alla prima delle *Adumbrationes*, anche se mi lascia perplessa il riferimento a Giamblico, che è autore posteriore a Clemente).

né una omelia su 1Pt.³ Invece, come ho detto sopra, Didimo commentò le lettere cattoliche e dunque anche 1Pt: ne restano frammenti nelle catene greche, e una versione latina.⁴ Nella tradizione esegetica bizantina si annovera un commento alle lettere cattoliche, tra cui 1Pt, falsamente attribuito a Ecumenio, autore abbastanza misterioso vissuto fra VI e VII secolo,⁵ mentre in latino il primo commento completo di 1Pt si deve a Beda (morto nel 735).⁶ Insomma, nell'età patristica rintracciare le linee esegetiche di 1Pt è arduo, perché le citazioni sono sparse, senza che il complesso della lettera sia veramente messo a tema.

Ho provato a spiegarmi siffatta circostanza e mi sono data la seguente risposta: l'interesse per gli spunti particolari caratteristici di 1Pt, che pure ci sono e sono di grande interesse, non basta per spingere gli autori antichi a esaminare in dettaglio la lettera. Tale riluttanza può essere spiegata se si considera che 1Pt, avente lo scopo dichiarato di esortare i destinatari a vivere nella speranza e nella gioia, come rinati, nonostante la situazione di difficoltà in cui si trovano, presenta un intreccio continuo di insegnamento etico e dottrinale: ma, tutto sommato, è l'insegnamento etico a prevalere (dove la fortuna esegetica dei codici domestici di 1Pt, soprattutto di 3,1-7 circa i rapporti coniugali, indirizzati specialmente alle donne), mentre il nucleo dottrinale non è così centrale e così a fuoco come nelle grandi lettere paoline. In più, alcuni degli spunti dottrinali sono sovrapponibili

3 Per il testo della lettera di Girolamo e relativo commento cf. Pierre Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Beauchesne, Paris 1977, 227-260.

4 PG 39, 1749-1818; cf. (ed. Friedrich Zoepfel, *Didymi Alexandrini in epistulas canonicas brevis enarratio*, Neutestamentl. Abh. IV/1, Aschendorff, Münster i.W. 1914). Sull'autenticità cf. Karl Staab, "Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen", in *Biblica* 5 (1924), 296-353, 314-320.

5 Ps.-Ecumenio, *Commentarii in Acta Apostolorum, in epistulas catholicas, in Pauli epistulas*, PG 119, 401-704; cf. Karl Staab, *Die Pauluskatenen*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1926, 93-99.

6 Beda, *In epistulas septem catholicas* (ed. David Hurst, Corpus Christianorum Series Latina 121, Brepols, Turnhout 1983, 179-342).

a insegnamenti che si trovano in altri scritti neotestamentari: per esempio, Cristo come pietra angolare (secondo Is 28,6), ricordato con ampiezza in 1Pt 2,4-8, è un *testimonium* già in Mc 12,10 (cf. Mt 21,42; Lc 20,17; At 4,11; Ef 2,20); o la menzione del riscatto ottenuto con il sangue di Cristo (1Pt 1,18-19), laddove già Paolo dice “siete stati riscattati a caro prezzo” (1Cor 6,20), che 1Pt sembra riecheggiare. In questi casi è difficile stabilire se un autore successivo allude a 1Pt o ad altri testi affini, sicché le occorrenze di *Biblia Patristica* vanno prese *cum grano salis*, come vedremo tra poco.

Non si dimentichi però che in 1Pt sono contenuti due spunti formidabili per la riflessione successiva: mi riferisco in particolare all’affermazione del sacerdozio santo e regale dei fedeli in 1Pt 2,5 e 2,9, e al “presunto” teologumeno sulla discesa agli inferi di Cristo in 1Pt 3,19-20.⁷ Concentrerò pertanto le mie brevi riflessioni su questi due punti per poi avanzare la mia ipotesi sul luogo di composizione della 1Pt.

7 1Pt 2,5: “quali pietre vive siete costruiti anche voi come edificio spirituale, per un sacerdozio santo e per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, mediante Gesù Cristo”; 1Pt 2,9: “Voi invece siete stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere ammirevoli di lui, che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa”; 1Pt 3,19-20: “E nello spirito andò a portare l’annuncio anche alle anime prigioniere,²⁰ che un tempo avevano rifiutato di credere, quando Dio, nella sua magnanimità, pazientava nei giorni di Noè, mentre si fabbricava l’arca, nella quale poche persone, otto in tutto, furono salvate per mezzo dell’acqua.” Tutte le citazioni bibliche italiane che compariranno in questo articolo seguono il testo CEI 2008, tranne quando specificato. Le altre citazioni di testi, quando non specificato, sono mie.

1. *Il sacerdozio regale: un enunciato continuamente ripensato*

Non pretendo in queste poche pagine di parlare in modo nemmeno lontanamente esaustivo dei due passi dottrinalmente così densi di 1Pt che ho ricordato sopra, ma voglio dare solo alcuni esempi della loro interpretazione patristica, il che consente di mettere meglio in prospettiva storica l'esegesi moderna degli stessi.

L'acquisizione principale che in sede storica si trae dall'esegesi patristica di 1Pt 2,5 e 2,9 riguarda la conferma che la lettura della Bibbia (di cui 1Pt entrò a far parte) è sempre storicamente determinata: i testi biblici vivono nella storia, acquistando risonanze diverse, e sono diversamente utilizzati a seconda delle epoche. Il sacerdozio santo e regale di cui parla 1Pt è paradigmatico in tal senso. 1Pt 2,5 reca "sacerdozio santo (ἱεράτευμα ἅγιον)"⁸ e 1Pt 2,9: "sacerdozio regale (βασιλειον ἱεράτευμα), nazione santa (ἔθνος ἅγιον)".⁹ L'autore sta applicando ai suoi interlocutori il passo di Es 19,6 ("Voi sarete per me un sacerdozio regale [βασιλειον ἱεράτευμα] e una nazione santa"¹⁰). Il termine ἱεράτευμα, che ricorre due volte in 1Pt, si trova solo qui nell'ambito del NT.¹¹ Il vocabolo non è attestato nell'uso profano ma si trova nel greco dei Settanta in Es 19,6 e 23,22: è dunque un neologismo.

8 1Pt 2,5 (ed. Kurt Aland *et alii*, 794): καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Il testo italiano è alla nota precedente.

9 1Pt 2,9 (Ibid.): Ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. Il testo italiano è alla nota 7.

10 Es 19,6 (ed. Alfred Rahlfs, 118): ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον ταῦτα τὰ ῥήματα ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ. Ho modificato la traduzione CEI 2008 che per βασιλειον ἱεράτευμα traduce "regno di sacerdoti", al fine di rendere evidente che si tratta della stessa espressione nei due testi.

11 Cf. Gottlob Schrenk, *s.v.* ἱεράτευμα, in Friedrich Kittel (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. IV, Paideia, Brescia 1968 (ed. orig. Stuttgart 1938), coll. 816-821.

Si tratta di un vocabolo collettivo e l'autore di 1Pt lo usa, insieme ad altri vocaboli collettivi, per dare il senso di una comunità che, unita, si pone davanti a Dio alla maniera sacerdotale: è indubbio che la vita del popolo di Dio è descritta in termini cultuali ma non vuole riferirsi e propugnare una attività cultuale: i sacrifici sono spirituali.¹² Origene, nel III secolo offre diversi spunti di approfondimento per il tema. Egli dà per scontato che esiste un sacerdozio dei fedeli:

Ascoltate con orecchie attente e cuore vigile riguardo alla consacrazione del gran sacerdote o del sacerdote, poiché anche voi, secondo quanto promesso da Dio, siete sacerdoti del Signore: “siete, infatti, un popolo santo e un sacerdozio” (1Pt 2,9).¹³

In questo contesto, in cui Origene specifica il valore sacerdotale collettivo dei credenti sulla base di 1Pt 2,9, ciò che gli sta a cuore è la risonanza individuale di quanto detto collettivamente per tutti i fedeli, perché per lui conta soprattutto il rapporto diretto dell'anima con il Figlio-Logos:

12 Jacques Schlosser, *La première épître de Pierre*, Commentaire biblique: Nouveau Testament 21, Cerf, Paris 2011, 123; John Hall Elliot, *The Elect and the Holy: An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase βασιλειον ιεράτευμα*, NovSuppl, 12, Brill, Leiden 1966, 2, 56-57, 226.

13 Origene, *LevH* 6,2: “Intentis auribus et vigilanti corde consecrationem pontificis vel sacerdoti audite, quia et vos secundum promissa Dei sacerdotes Domini estis: gens sancta et sacerdotium estis” (Origene, *Omélie sul Levitico. Omélie I-VII*, [Opere di Origene, III/1], a cura di Carla Noce. Indici a cura di Sara Giorgetti, Città Nuova, Roma 2020, 248-249). Il volume curato da Carla Noce è attualmente la migliore introduzione alle *Omélie sul Levitico* di Origene e la sua introduzione tratta esaustivamente tutti i temi proposti da Origene e la sua teoria sacerdotale.

Ascolta – deve sempre esserci “il fuoco sopra l’altare” – anche tu, se vuoi essere sacerdote di Dio, come è scritto: “tutti voi, infatti, sarete sacerdoti del Signore” (Is 61,6); anche a te viene infatti detto “popolo eletto sacerdozio regale, popolo di acquisizione” (1Pt 2,9). Se, dunque, vuoi esercitare il sacerdozio della tua anima, non manchi mai il fuoco dal tuo altare.¹⁴

Certo, Origene parla anche del ministero specifico di preti e vescovi e conosce anche la cerimonia dell’ordinazione con l’imposizione delle mani. Ma, anche in tal caso vede nel sacerdozio terreno soprattutto l’immagine del sacerdozio celeste e non si esime dal criticare la vanità e il carrierismo che non mancava neppure ai suoi tempi.¹⁵

Tertulliano è il più icastico. Volendo dissuadere i cristiani dalle seconde nozze, e ricordando che nel *Levitico* i sacerdoti si sposano una sola volta, domanda retoricamente: “Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: *Regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit* (Ap 1,6)” Continua spiegando che la differenza tra “ordine” e popolo la fa l’autorità della chiesa nelle assemblee.

- 14 Origene, *LevH* 4,6, *Ibid.*, 164-165: “Audi semper debere esse *ignem super altare* et tu, si vis esse sacerdos Dei, sicut scriptum est: omnes enim vos sacerdotes Domini eritis; et ad te enim dicitur: *gens electa, regale sacerdotium, populus in acquisitionem*. Si ergo vis sacerdotium agere animae tuae, numquam recedat ignis de altari tuo.”
- 15 Albano Vilela, *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle*, Beauchesne, Paris 1971, 43-156; Vittorio Peri, “*Coram hominibus apud Deum*”. *Accenti di anticlericalismo evangelico in Origene*, in Raniero Cantalamessa – Luigi Franco Pizzolato (eds.), *Paradoxos Politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Vita e Pensiero, Milano 1979, 208-232; Georg Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie*, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 26, Aschendorff, Münster 1998, 69-75.

Ma quando l'assemblea non è riunita, allora ognuno è sacerdote per sé, e quando tre si riuniscono, c'è chiesa, anche se sono laici: pertanto ciascuno deve rispettare la disciplina sacerdotale che impedisce di essere sposati due volte.¹⁶

La cosa per noi interessante è che i commentatori antichi, anche quando specificano rispetto al sacerdozio dei fedeli il ministero sacerdotale, non hanno in mente una contrapposizione. Mi spiego meglio: in riferimento al periodo patristico, nei fatti la differenza tra clero e laici c'era, ben evidente, con tutti i fenomeni collegati, ma non si era sviluppata una riflessione a riguardo, sicché i versetti di 1Pt 2,5 e 2,9 erano adoperati in senso complementare e armonizzante rispetto al ministero sacerdotale. Emblematico papa Leone Magno (morto nel 461) che, dopo aver citato 1Pt 2,9, soggiunge:

¹⁶ Tertulliano, *Exort. cast.* VII,3-4 (ed. Emil Kroymann, CCSL 2, Brepols, Turnhout 1954, 1024-1025): "Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessus sanctificatos deo. Vbi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus; scilicet uni tres, ecclesia est, licet laici. Vnusquisque enim, secundum quod et apostolus dicit, uiuit fide sua, nec est personarum acceptio apud deum (cf. Ab 2,4), quoniam non auditores legis iustificantur a domino, sed factores (Rom 2,13). Igitur si habes ius sacerdotis in temetipso ubi necesse est, habeas oportet etiam disciplinam sacerdotis nec ubi necesse est habere ius sacerdotis. Digamus tinguis? Digamus offers?"

Il segno di croce costituisce come re tutti i rigenerati in Cristo, l'unzione dello Spirito santo li consacra sacerdoti, affinché, a parte codesto servizio particolare del nostro ministero, tutti i cristiani, in quanto spirituali e razionali, riconoscano che sono di stirpe regale e compartecipi dell'ufficio sacerdotale.¹⁷

Beda ne offre chiara conferma, allorché spiega, in base a 1Pt 2,5 che i fedeli sono *sacerdotium sanctum* sul fondamento di Cristo: “[Pietro] chiama tutta la chiesa «sacerdozio santo», mentre nella Legge solo la casa di Aronne ebbe il nome e l'ufficio, dal momento che tutti noi siamo membra del sommo sacerdote e siamo segnati con l'olio di letizia”.¹⁸ Dunque “egli dice «vittime spirituali» le nostre opere, elemosine e preghiere, a differenza delle vittime carnali della Legge”.¹⁹ Successivamente Beda illustra le definizioni del versetto di 1Pt 2,9 (*genus electum, regale sacerdotium, populus acquisitionis*). A noi interessa ciò che dice a proposito di *regale sacerdotium*: “«regale sacerdozio» perché sono uniti al suo corpo, lui [Cristo] che è sommo re e sacerdote, in quanto, come re, assegna il vero regno ai suoi e, in quanto sacerdote

17 Leone I, *Sermo* 4,1 (ed. Antoine Chavasse, CCSL 138, Brepols, Turnhout 1973, 16,18-17,2): “Omnes enim in Christo regeneratos, crucis signum efficit reges, Spiritus sancti unctio consecrat sacerdotes, ut praeter istam specialem nostri ministerii seruitutem uniuersi spiritalis et rationabiles christiani agnoscant se regii generis et sacerdotalis officii esse consortes.”

18 Beda, *In ep. septem cath.* II,5 (ed. D. Hurst, CCSL 121, 235,105-110): “*Sacerdotium sanctum*, quo manifestissime nos hortatur ut sacerdotium sanctum ipsi existentes supraedificemur super fundamentum Christi. Omnem ergo ecclesiam *sacerdotium sanctum* appellat quod sola domus Aaron in lege nomen et officium habuit, quia nimirum omnes summi sacerdotis membra sumus, cuncti oleo laetitiae signamur.”

19 Beda, *Ibid.*, 235,112-113: “Spiritalis autem hostias opera nostra elemosinas et preces dicit ad distinctionem carnalium in lege uictimarum.”

li purifica dai peccati con il sacrificio del suo sangue”:²⁰ regalità e sacerdozio dipendono pertanto da Cristo, re e sacerdote (eco di Eb 4,14-15).

La contrapposizione viene invece in primo piano a partire dalla riflessione di Lutero che, nell’ambito del suo ampio progetto di riforma, caricò di senso forte l’idea espressa in 1Pt, per proporre il sacerdozio comune, universale dei battezzati, facendo cadere la secolare distinzione tra clero e laici al fine di disinnescare la mediazione del corpo clericale all’interno della chiesa. Nel suo *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* del 1520 parla delle tre “muraglie” da abbattere, la prima rappresentata dalla rivendicazione della superiorità del potere ecclesiastico su quello secolare, che si poggia sulla distinzione fra clero e laici. Ma questa, per Lutero, è una mistificazione: “i cristiani tutti appartengono allo stato ecclesiastico, né esiste tra loro differenza alcuna, se non quella dell’ufficio proprio a ciascuno” per cui, continua, “tutti quanti siamo consacrati sacerdoti dal battesimo, come dice S. Pietro: «voi siete un regal sacerdozio ed un regno sacro»” (1Pt 2,9) e l’Apocalisse (1,6)²¹: “col tuo sangue ci hai fatto sacerdoti e re” (Ap 5,10).²² Di conseguenza il Concilio di Trento, in scontro aperto con la posizione di Lutero,

20 Beda, *In ep. septem cath.* II,9, Ibid., 237,169-172: “*regale autem sacerdotium quia illius corpori sunt uniti qui rex summus et sacerdos est uerum regnum suis tribuens ut rex et ut pontifex eorum peccata sui sanguinis hostia mundans.*”

21 Nel testo abbiamo visto che Ap 1,6 è citata da Tertulliano.

22 Lutero, *Scritti politici*, a cura di Giuseppina Panzieri Saija, Utet, Torino 1949, 130-131; cf. Idem, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, in Joachim Karl Friedrich Knaake (ed.), *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe VI*, Hermann Böhlau, Weimar 1888, 407, 22-24.

accentuò la dimensione sacerdotale del ministro.²³ Il rinnovamento apportato nella chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II conduce a valorizzare il sacerdozio comune dei fedeli, mantenendo però la distinzione per essenza del sacerdozio ministeriale. Nelle oscillazioni postconciliari e nell'indubbia difficoltà di ridisegnare la figura del sacerdote nella dottrina cattolica, 1Pt 2,5 e 2,9 sono costantemente tirati in ballo. Sul tema la difficoltà della posizione cattolica, alla luce degli studi biblici, è indubbia perché il linguaggio sacerdotale è assente nel NT per quanto riguarda le funzioni ministeriali, mentre è presente per il solo Cristo e per il popolo sacerdotale, oltre che in 1Pt, nell'*Apocalissi*,²⁴ come abbiamo visto evidenziato da Lutero. Dunque, ancora una volta si conferma che un testo parla diversamente al lettore nelle diverse epoche. Ed è indubbio che dall'epoca moderna in poi queste parole di 1Pt abbiano una risonanza diversa, conseguenza degli sviluppi, della riflessione, delle crisi e dei conflitti che la storia del cristianesimo ha prodotto.

23 *Concilio di Trento* (1562), *Decreto e canoni sulla Messa*, can. 2: "Se qualcuno dirà che con le parole: Fate questo in memoria di me (Lc 22,19; 1Cor 11,24), Cristo non ha costituito i suoi apostoli sacerdoti o non li ha ordinati perché essi e gli altri sacerdoti offrano il suo corpo e il suo sangue: sia anatema" (DH 1752; cf. 1740).

24 Si veda la colta posizione di Enrico Cattaneo, "Dal presbitero al sacerdote: un problema antico e nuovo", in *Rassegna di Teologia* 60 (2019), 357-375, 359, che si sforza, dal punto di vista cattolico, di recuperare un senso accettabile della valenza sacerdotale dei presbiteri: egli ammette che nel NT non esiste una sacerdotalizzazione dei ministeri, ma afferma, in conformità con la tradizionale posizione cattolica, che non si può considerare normativo solo ciò che c'è nel NT.

2. Le “strane” parole di 1Pt sul presunto *descensus ad inferos*

1Pt 3,19-20 è la dimostrazione più evidente del *caveat* da rivolgere a chi voglia indagarne la fortuna esegetica affidandosi al pur utile strumento della *Biblia Patristica*. Ma questo medesimo strumento può anche essere fuorviante.

Le parole di 1Pt 3,19-20 costituiscono uno dei maggiori problemi di interpretazione per gli studiosi contemporanei. La stessa traduzione in lingua moderna, data la difficoltà della costruzione sintattica del passo, è incerta. Uno dei più recenti commentatori propone: “e così [*scil.* Cristo] andò a portare l’annuncio agli spiriti in prigione, quelli che un tempo non avevano obbedito quando la longanimità di Dio attendeva nei giorni di Noè, mentre si preparava l’arca nella quale pochi, cioè otto persone, furono salvati attraverso l’acqua”.²⁵ La traduzione CEI 2008, in luogo del letterale “spiriti in prigione” traduce “anime prigioniere” inclinando verso l’interpretazione tradizionale che vede in questo passo (al pari di 1Pt 4,6: “Infatti anche ai morti è stata annunciata la buona novella” e di Ap 1,18: “Ero morto, ma ora vivo per sempre e ho le chiavi della morte e degli inferi”) la manifesta attestazione, all’interno del NT, del teologumeno del *descensus ad inferos*, come fa anche Rémi Gounelle,²⁶ autore di una importante monografia sul tema. In realtà tale identificazione è incerta, e la maggioranza dei commentatori attuali inclina verso l’identificazione degli spiriti in prigione con gli angeli vigilianti che sedussero le donne, di cui parla soprattutto la letteratura

25 *Prima lettera di Pietro, Introduzione, traduzione e commento*, a cura di Alberto Bigarelli, Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 54, San Paolo, Cinesello Balsamo 2016, 124-127. Il testo greco di 1Pt 3,19-20 suona (ed. Kurt Aland et alii, 799): ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασιν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ’ ἔστιν ὁκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι’ ὕδατος.

26 Cf. Rémi Gounelle, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d’une croyance*, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 162, Institut d’Études Augustiniennes, Paris 2000, 35-36 (aggiunge Ap 1,18).

enochica.²⁷ Dunque l'annuncio di Cristo di 1Pt 3,19 rappresenterebbe non la discesa salvifica agli inferi, bensì la proclamazione della condanna degli angeli ribelli da parte del Risorto che ascende ai cieli, visto che nel versetto immediatamente precedente (1Pt 3,18) si farebbe riferimento piuttosto alla sua vivificazione nello Spirito, cioè alla resurrezione.²⁸ Una soluzione alternativa e favorevole a una generale predicazione salvifica può derivare dalla valorizzazione del *καὶ* posto subito dopo *ἐν ᾧ* (ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν) sicché si potrebbe tradurre: "così (Cristo) annunciò *anche* agli spiriti in prigione etc." Vorrei aggiungere un argomento, per così dire, esterno all'analisi interna condotta dai commentatori: 1Pt è affine, come vedremo nel paragrafo successivo, alla *Prima lettera di Clemente romano ai Corinzi* (= 1Clem), per tutta una serie di spunti. L'accento che viene fatto in 1Pt 3,20 alla "longanimità di Dio" ha una stretta parentela con quanto dice 1Clem 7,6 "Noè ha predicato il pentimento e coloro che lo hanno ascoltato sono stati salvati".²⁹ Si tratta di tradizioni ebraiche, recepite dagli autori cristiani, le quali cercano di accomodare il dettato biblico a una mentalità posteriore che richiede un atto di misericordia di Dio prima di comminare la punizione: dunque la longanimità di Dio cui accenna 1Pt può ben essere il corrispettivo di un Noè immaginato nella 1Clem come predicatore di penitenza per volere di Dio, prima

27 1Enoch 10,8; Flavio Giuseppe, *Ant. Iud.* 1,3,1; 1Enoch 15,1-11; *Giub.* 5.

28 Per la complicata e controversa esegesi del passo di 1Pt 3,19-20 si veda, oltre al volume citato a nota 25: Paul Achtemeier (ed.), *1 Peter. A Commentary on First Peter*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1996 (tr. it. Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 101); J. Schlosser, *La première épître de Pierre*, 213-217.

29 1Clem 7,6 (Emanuela Prinzivalli, in Eadem – Manlio Simonetti (eds.), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, I, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 2010, 190-191): Νῶε ἐκήρυξεν μετάνοιαν καὶ οἱ ὑπακούσαντες ἐσώθησαν.

del giudizio di condanna per chi non lo abbia ascoltato.³⁰ Origene poi, riprendendo lo spunto di 1Pt 3,20 sulla longanimità di Dio, sembra essere il primo testimone cristiano della tradizione dei centoventi anni concessi agli uomini della generazione di Noè per pentirsi.³¹ Nelle *Omellerie sui Salmi* scoperte nel 2012 Origene dice che la costruzione dell'arca richiese cento anni: “Che cosa dunque si prefiggeva con la costruzione dell'arca in cento anni se non convertire gli uomini, affinché non ci fosse bisogno dell'arca?”³²

A ben leggere gli autori cristiani antichi si percepisce la loro incertezza e la ritrosia a servirsi di un passo oscuro come 1Pt 3,19-20, cosa che invece non appare se si usa acriticamente *Bibbia Patristica*, dove a proposito di Ireneo vengono segnalati ben sette citazioni o allusioni a 1Pt 3,19. Se si va però a verificare i passi corrispondenti, si nota che il vescovo di Lione fa riferimento a Ef 4,9 (*a.h.* IV,22,1 e IV,27,2) o adduce il seguente passo apocrifo: “Il Signore, il santo di Israele, si

³⁰ Per ulteriori informazioni sulle fonti ebraiche e la reinterpretazione cristiana cf. Emanuela Prinzivalli, “Tagliando e cucendo le Scritture: la funzione degli exempla biblici nella Prima lettera di Clemente Romano ai Corinzi e un confronto con la Lettera di Barnaba”, in *Riscritture come forme di ricezione della Bibbia nel cristianesimo antico/ Rewriting as Instances of the Bible's Reception in Ancient Christianity*, a cura di E. Prinzivalli, *Adamantius* 29 (2023), 55-68, 62-63.

³¹ Origene, *CCt* II,1,39 (ed. Wilhelm Adolf Baehrens, *Hömilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten Kommentar zum Hohelied in Rufins und Hieronymus' Übersetzungen*, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 33, 121,26-122,1). Sugli sviluppi della misericordia di Dio in occasione del diluvio in Origene e in Didimo il Cieco, che lo riprende fedelmente, cf. il commento di Lorenzo Perrone, *Omellerie sui Salmi* 76, 77, 80, 81, in *Origene. Omellerie sui Salmi. Codex Monacensis Graecus 314*, Introduzione, testo critico riveduto, traduzione e note a cura di Lorenzo Perrone, II. *Omellerie sui Salmi* 76, 77, 80, 81 (Opere di Origene, IX/3b), Città Nuova, Roma 2021, I, 336-337 e nota 2.

³² Origene, *Ps77Hom6,1* (ed. L. Perrone, 336,16-17): Τί οὐν ἐβούλετο διὰ τῶν ἐκατὸν ἐτῶν τῆς κατασκευῆς τῆς κιβωτοῦ ἢ ἐπιστρέψαι τοὺς ἀνθρώπους, ἵνα μὴ χρεῖα γένηται τῆς κιβωτοῦ;

ricordò dei suoi morti, che erano addormentati nella terra della tomba, e discese a loro per annunciare la sua salvezza, per salvarli”, che egli attribuisce una volta a Geremia³³ (cf. *Dem.* 78), come Giustino nel *Dialogo con Trifone* 72,4, oppure a Isaia (*a.h.* III,20,4), oppure lo cita senza dire la fonte (*a.h.* IV,33,12; V,31,1; IV,33,1).³⁴ Stessa situazione per Tertulliano: *Biblia Patristica* segnala tre occorrenze di 1Pt 3,19 (*an.* 7,3; 55,2; *Prax.* 30,4), ma, se si controllano i passi, Tertulliano si limita a dire che Cristo discese agli inferi. Insomma, l'*Équipe de Recherche* di *Biblia Patristica* ha sovrapposto l'interpretazione di 1Pt 3,19, considerata come riferimento alla discesa agli inferi, a brani in cui gli autori antichi parlano genericamente di questa discesa o fanno riferimento ad altri passi biblici, ma non a 1Pt 3,19. Le *Adombrazioni* di Clemente Alessandrino in questo caso non aiutano perché la traduzione latina sembra accomodare il testo originale.³⁵ Gli *Stromati* confermano che Clemente non aveva difficoltà a concepire l'evangelizzazione dei morti nel diluvio (che dunque erano stati malvagi):

33 Ireneo, *a.h.* IV,22,1 (ed. Adelin Rousseau, *Irénée de Lyon, Contre les hérésies*, Sources Chrétiennes 100**, Cerf, Paris 1965, 686): “Quapropter et recumbentibus eis ministrabat escam, significans eos qui in terra recumbabant, quibus venit ministrare vitam, sicut Hieremias ait: «Recommemoratus est Dominus Sanctus Israel mortuorum suorum qui praedormierunt in terra defossionis, et descendit ad eos uti evangelizaret eis salutare suum, ad salvandum eos».”

34 Cf. le *Notes Justificatives*, Ibid., 255.

35 Cf. Clemente di Alessandria, *Adombrazioni*, 156: 3,20: “Adveniens, inquit, pradicavit eis, qui quondam erant increduli. Speciem quidem eius non viderunt, sonitu vero vocis audierunt. Cum sustineret, inquit, Dei longanimitas. Ita est bonus Deus ut etiam eruditionis operetur effectum.”

“Non dichiarano [le Scritture] che il Signore annunciò l’evangelo a coloro che erano morti nel diluvio, o meglio vi erano stati presi, e a coloro che sono tenuti custoditi ‘in prigione?’”³⁶ Come in altri casi, è interessante vedere l’opposto comportamento esegetico di Origene e Agostino, i due massimi pensatori cristiani del mondo antico, davanti a un passo difficile come 1Pt 3,19-20. Per il primo risulta pienamente funzionale al suo pensiero, mentre crea grossi problemi al secondo. Origene non ha dubbi: le parole di 1Pt 3,19-20 si riferiscono alla discesa di Cristo nell’Ade (*CIO* VI,175) e gli spiriti in prigione sono quanti non avevano voluto credere e si erano volti al male. La lettura in positivo di Origene dipende dalla sua fiducia nell’apocatastasi finale nel bene di tutte le creature, che si compie per gradi. Così nei *Principi* si domanda retoricamente:

A questo punto, scrutando le Scritture, dicano quali sono le singole virtù, e non cerchino di sfuggire dicendo che il Dio che retribuisce ciascuno secondo i suoi meriti per odio dei malvagi retribuisce loro male per male, e non perché abbiano bisogno di dolorose cure coloro che hanno peccato, sì che egli applica loro rimedi che sul momento arrecano dolore nella prospettiva della guarigione. Essi non leggono ciò che è scritto della speranza di quelli che perirono nel diluvio, della quale Pietro dice nella

³⁶ Clemente di Alessandria, *Strom.* VI,45,4-5: τί δ’; οὐχὶ δηλοῦσιν εὐηγγελίσθαι τὸν κύριον τοῖς τε ἀπολωλόσιν ἐν τῷ κατακλυσμῷ, μᾶλλον δὲ πεπεδημένοις, καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ τε καὶ φρουρᾷ συνεχομένοις. (Clemente di Alessandria, *Stromati*, introduzione, traduzione e note di Giovanni Pini, Paoline, Milano 2006, 636).

prima lettera: “Perché Cristo è morto secondo la carne ma è stato vivificato secondo lo spirito; e nello spirito egli è andato a predicare agli spiriti che erano tenuti prigionieri, perché un tempo non avevano voluto credere, allorché la pazienza di Dio attendeva nei giorni quando Noè costruiva l’arca in cui solo pochi, in tutto otto persone, si salvarono per mezzo dell’acqua: nello stesso modo ora voi siete salvati dal battesimo”.³⁷

Nel *Contro Celso*, dove Origene precisa che fu l’anima di Cristo a discendere fra le anime, c’è un riferimento, pur se non esplicito, a 1Pt 3,19 allorché afferma:

Quando la sua anima divenne nuda del corpo egli andò fra le anime, nude dei corpi, per convertire quelle che volevano volgersi a lui, oppure quelle che egli riteneva, per ragioni a lui note, le più adatte a essere convertite.³⁸

È evidente che Origene, in prima battuta, pensa alle anime dei santi dell’antica alleanza, ma il successivo accenno a quelle che, “per

37 Origene, *Prin* II,5,3 (Origene, *I Principi*, traduzione di M. Simonetti†, Opere di Origene XV, Città Nuova, Roma 2019, 236-237): “Dicant ergo perscrutantes scripturas divinas quae sunt singulae virtutes, et non subripiant in hoc, quod dicunt quia «Is deus, qui unicuique secundum meritum retribuit, odio malorum retribuit malis mala» et non pro eo, quod austerioribus curari indigent medicamentis hi qui deliquerunt, et propterea his adhibet ea, quae emendationis prospectu ad praesens videntur sensum doloris inferre. Non legunt quid scriptum sit de spe eorum, qui in diluvio perempti sunt, de qua spe Petrus in prima epistola sua ita ait: «Quia Christus mortuus quidem carne, vivificatus autem spiritu; in quo pergens praedicavit his spiritibus, qui in carcere tenebantur, qui increduli fuerunt aliquando, cum expectaret dei patientia in diebus Noë, cum fabricaretur arca, in qua pauci, id est octo animae salvae factae sunt per aquam, quod et vos simili forma nunc baptismus salvos facit».”

38 Origene, *CC* II,43 (ed. Paul Koetschau, *Origenes Werke*, vol. I, Hinrichs, Leipzig 1899, 166, 8-11): γυμνὴ σώματος γενόμενος ψυχῇ ταῖς γυμναῖς σωματῶν ὁμίλει ψυχαῖς, ἐπιστρέφων κακείνων τὰς βουλομένας πρὸς αὐτὸν ἢ ἄς ἑώρα δι’ οὗς ἦδει αὐτὸς λόγους ἐπιτηδειοτέρας.

ragioni note” a Cristo, ovvero misteriose per gli altri, non può che riferirsi alle anime dei ribelli o dei non credenti, intendendo quelle a cui fa riferimento il passo di 1Pt 3,19. Probabilmente con questa duplice possibilità Origene risponde a Marcione, il quale, secondo Ireneo, riteneva che a volgersi a Cristo nell’Ade erano state le anime dei reietti del Dio creatore (Caino etc.) e non i patriarchi.³⁹

Mentre un autore come Ilario non si pone problema e dà una lettura salvifica di 1Pt 3,19,⁴⁰ Agostino affronta di petto la difficoltà nella lettera 164 a Evodio, dicendo di non capire – se letteralmente il passo significa che Cristo agli inferi evangelizzò quelli che non avevano creduto al tempo di Noè – perché mai si sarebbero privilegiati solo costoro e non tutte le migliaia di persone morte prima o dopo. Tanto più che molti furono virtuosi, sia per doti intellettuali, sia per atti di abnegazione o coraggio, anche se, precisa Agostino, ogni virtù si svuota se non è riferita a Dio (“Purtroppo tutte queste virtù, quando non sono riferite al fine della retta e vera pietà, ma al vano fasto della lode e della gloria umana, si svuotano, per così dire, da sé stesse e diventano sterili”).⁴¹ Agostino registra l’incertezza degli interpreti. Chi è stato liberato

39 Secondo Ireneo (*a.h.* I,27,1-3), Marcione avrebbe precisato che Abramo e i profeti avevano sospettato una tentazione da parte di Dio e così non andarono incontro a Gesù, mentre Caino, i Sodomiti, gli Egiziani corsero incontro a Cristo. Ireneo (*a.h.* I,18,3) attesta anche l’uso gnostico di 1Pt 3,20, perché la precisazione che si salvarono in otto manifesta simbolicamente l’Ogdoad. Vero è che il numero otto si può ricavare anche dalla lettura diretta del passo genesiaco (Gen 7,7; 13,23), ma è altrettanto vero che le lettere paoline erano ampiamente adoperate e la 1Pt, per la sua affinità con il paolinismo, poteva essere valorizzata.

40 Ilario, *In Ps.* 119(118), 11,3, (ed. Marc Milhau, SC 347, Cerf, Paris 1988, 58-59). Cf. R. Gounelle, *La descende*, 82.

41 Agostino, *ep.* 164,2,4, Nuova Biblioteca Agostiniana, parte III, vol. 22, 688: “Quae quidem omnia quando non referuntur ad finem rectae veraeque pietatis, sed ad fastum inanem humanae laudis et gloriae, etiam ipsa inanescunt quodammodo, steriliaque redduntur.” La traduzione italiana in NBA è di L. Carrozzini.

dagli inferi? Tutti o solo alcuni? Chiaramente Agostino non può accettare che tutti siano stati liberati. Persino nel caso di Adamo, fa notare Agostino, nonostante la convinzione unanime della Chiesa che sia stato liberato, non c'è sostegno nelle Scritture. La perplessità di Agostino non riguarda la dottrina, ormai accettata a prescindere, della discesa *ad inferos*, quanto proprio il senso di 1Pt 3,19. Alla fine, dopo aver elencato tutte le difficoltà del passo, Agostino propende per una interpretazione simbolica: gli increduli del tempo di Noè sono quelli a cui fu dato l'annuncio mentre si costruiva l'arca, perché già prima dell'incarnazione, Cristo rimproverava e ammaestrava in spirito. Tali increduli prefigurano quelli del tempo attuale, mentre si edifica la chiesa, prefigurata dall'arca di Noè.⁴² Da notare che Agostino, pur intendendo gli spiriti di 1Pt 3,19 come anime, in pratica dà alla frase lo stesso senso negativo che attualmente dà gran parte della critica, come ho spiegato sopra.⁴³

3. Prima di Ireneo: la conoscenza di 1Pt nella chiesa di Roma

Come per molti testi che sono entrati a far parte del Nuovo Testamento, anche per 1Pt il luogo di origine è controverso. Dunque non posso tralasciare di occuparmene.

42 Agostino, *ep.* 164,5,15, *Ibid.*, 701: "Considera tamen ne forte totum illud quod de conclusis in carcere spiritibus, qui in diebus Noe non crediderant, Petrus apostolus dicit, omnino ad inferos non pertineat; sed ad illa potius tempora quorum formam ad haec tempora transtulit. Illa quippe res gesta forma fuerat futurorum, ut ii qui modo non credunt Evangelio, dum in omnibus gentibus aedificatur Ecclesia, illis intellegantur esse similes, qui tunc non crediderunt cum fabricaretur arca: illi autem qui crediderunt, et per Baptismum salvi fiunt, illis comparentur, qui tunc in eadem arca salvi facti sunt per aquam; unde ait: «Sic et vos simili forma Baptisma salvos facit»" (1Pt 3,21).

43 Beda, *In ep. septem cath.* III,19, (ed. D. Hurst, CCSL 121, 248-249) riprende la stessa interpretazione.

Ho detto sopra che Ireneo è il primo ad attribuire la Lettera a Pietro, mentre 2Pt 3,1, ugualmente pseudoepigrafa, ma di altro autore rispetto all'autore di 1Pt,⁴⁴ afferma implicitamente la paternità petrina scrivendo: “questa, o amati, è la seconda lettera che vi scrivo”.

Abbiamo tuttavia segni più risalenti della conoscenza di 1Pt al punto che, se volessi esprimermi in modo sensazionalistico direi: 1Pt era più autorevole quando non era autorevole, cioè prima di entrare a far parte del NT. Ci sono infatti almeno due chiese, quella di Roma e quella di Smirne, in cui 1Pt era nota. Policarpo di Smirne reca espressioni prese letteralmente da 1Pt, pur non citandola. Enrico Norelli considera sicura, a ragione, la conoscenza della 1Pt da parte di Policarpo: mi limito dunque a rimandare al suo saggio.⁴⁵ Viceversa Norelli nega, contrariamente ad altri studiosi, che 1Clem conosca 1Pt, attribuendo le somiglianze a una comunanza di tradizioni (pur se ammette che la questione resta discussa), e afferma che la provenienza della lettera non è Roma, ma l'Asia Minore. L'accenno a Babilonia (=Roma)⁴⁶ dell'autore sarebbe solo un *escamotage* per rafforzare l'autorità petrina e mettere sotto la protezione di Roma il suo territorio.⁴⁷

Io credo invece che 1Pt sia stata scritta a Roma, poco prima della 1Clem, che risale alla fine del I secolo, e che sia probabile che l'autore

⁴⁴ Già Girolamo (*vir. ill.* 1,3) riconosce il differente stile delle due lettere.

⁴⁵ Enrico Norelli, *Au sujet de la première réception de 1 Pierre. Trois exemples*, in Jacques Schlosser (ed.), *The Catholic Epistles and the Tradition*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 176, Leuven U.P., Leuven 2004, 327-366.

⁴⁶ Dopo il 70, proprio il fatto che Roma avesse distrutto il Tempio di Gerusalemme, rinnovando quello che avevano compiuto o si diceva avessero compiuto i Babilonesi, la rendeva una nuova Babilonia, donde la denominazione in 2Baruc 11,1; 67,7 e negli *Oracoli Sibillini* 5,143,159 (oltre che nell'*Apocalissi*, secondo l'identificazione maggioritaria di 14,8; 16,19; 17,5; 18,2; 10,21).

⁴⁷ Norelli dice questo esplicitamente in Claudio Moreschini – Enrico Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. I. Da Paolo all'età costantiniana*, Morcelliana, Brescia 2019, 212-213.

di quest'ultima la conosca. Mi convince di ciò non solo e non tanto il numero considerevole di vocaboli che 1Clem ha in comune con 1Pt, tra quelli che compaiono solo 1Pt tra gli scritti neotestamentari (13 su 58),⁴⁸ quanto la comunanza di alcune caratteristiche fondamentali tra le due opere. In primo luogo 1Pt, tenendo conto della brevità del testo (solo cinque capitoli), ha la più alta concentrazione di citazioni e allusioni bibliche, un dato che l'accomuna alla *Lettera ai Romani* di Paolo, alla *Lettera agli Ebrei* e alla 1Clem. Tutti e tre questi testi sono legati alla chiesa di Roma: la *Lettera ai Romani* ha appunto per destinatari i fedeli di Roma, come si ipotizza anche per la *Lettera agli Ebrei*,⁴⁹ 1Clem è sicuramente di origine romana e 1Pt dice di essere stata scritta a Roma. Si potrebbe obiettare che proprio perché si sa che i fedeli di Roma erano profondamente radicati nella conoscenza biblica (si ricordi che l'*Ambrosiaster*, romano, dice che erano stati evangelizzati *ritu Iudaico*⁵⁰) l'autore di 1Pt si esprime moltiplicando le citazioni bibliche per accreditare la provenienza romana. Si contro obietta che uno stile non si improvvisa, tanto più che i destinatari di 1Pt erano in prevalenza gentili (1Pt 1,18; 4,3-4), dunque piuttosto a digiuno della Scrittura; pertanto il fondarsi sulla Scrittura è un bisogno dell'autore più che dei suoi interlocutori. Un'altra somiglianza consiste nell'atmosfera paolina, cui fa da contrappunto in entrambi gli scritti la modellizzazione di Paolo su uno sfondo che non è paolino. Non figura infatti né in 1Pt né in 1Clem la contrapposizione tra la fede e le opere della Legge, anzi in entrambi, e

48 Horacio Lona (ed.), *Der erste Clemensbrief*, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 56-57. Per la disamina dei vocaboli più significativi rimando a Norelli (vedi nota 44) che li esamina ma non li considera sufficienti per determinare la dipendenza di 1Clem da 1Pt.

49 Raymond Brown, *Introduzione al Nuovo Testamento*, ed italiana a cura di Gastone Boscolo, Queriniana, Brescia 2001, 917-919 (ed. orig. Raymond Brown, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York 1997).

50 Ambrosiaster, *Ad Rom.*, *argumentum* 4 (3) (ed. Heinrich Joseph. Vogels, CSEL 81, Hoelder – Pichler – Tempsky, Wien 1969, 1,6,16).

questo è oltremodo significativo, manca del tutto il vocabolo *nomos*. In sostanza Paolo è reinterpretato alla luce del retroterra giudaico tipico della chiesa di Roma. È peraltro da rilevare una differenza tra 1Pt e 1Clem: 1Pt parla della fede in Cristo (1,8; 2,6), come fa Paolo, mentre 1Clem intende il vocabolo *pistis* come fiducia, fede in Dio.⁵¹ Questo è un punto contro l'apparentamento delle due lettere, bilanciato però dalla circostanza che sia 1Pt sia 1Clem considerano il sangue di Cristo come strumento per volgersi al pentimento, piuttosto che come agente diretto di salvezza.⁵² Esattamente al pari di 1Clem, 1Pt usa la terminologia cultuale ebraica e la applica ai fedeli di Cristo, però a indicare una continuità nell'azione di Dio,⁵³ invece che in un'ottica di sostituzione. Del resto ho già sopra fatto notare come l'accenno alla longanimità di Dio al tempo di Noè in 1Pt 3,19 sia convergente con l'idea di 1Clem che l'azione di misericordia di Dio è da sempre volta al bene del genere umano. Un'altra particolarità in comune è, nell'ambito dei codici domestici, il trattamento migliore riservato alle donne

51 Per un esame più ampio della dottrina di 1Clem cf. E. Prinzivalli, in Eadem – M. Simonetti, *Seguendo Gesù*, 132-141.

52 Cf. soprattutto 1Clem 12,7 ed. E. Prinzivalli, 196,22-23: “per il sangue del Signore saranno liberati tutti coloro che credono e sperano in Dio” (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν). Il ricordo del sangue di Cristo da parte di 1Clem arriva dopo una serie di esempi biblici, da Enoc a Raab, di fede in Dio e buone opere, come strumento per una salvezza che dipende dalla fede in Dio riattivata dal suo sangue. Stessa idea in 1Pt 1,21 che prima dice che gli interlocutori sono stati liberati dalla precedente condotta per il sangue “prezioso” (τίμιος è l'aggettivo usato in entrambi i testi) di Cristo e poi precisa “e voi per opera sua credete in Dio” (τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεόν).

53 Come avviene in 1Pt 2,5 e 2,9 e in 1Clem 40,1-5.

rispetto a quanto avviene in altri testi neotestamentari.⁵⁴ Entrambi gli autori riconoscono un ruolo attivo alle donne, pur nella sottomissione ai mariti, e la loro debolezza è esclusivamente attribuita alla maggiore fragilità corporea.

L'autore di 1Pt si propone di confortare. Per far questo identifica e descrive come duplice la condizione dei destinatari: rispetto alla società circostante sono in diaspora (1,1), in terra straniera (1,17: τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον), stranieri e pellegrini (2,11: παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους), rispetto a Dio sono eletti e pertanto sono chiamati a diventare santi perché Dio è santo (Es 19,5-6 e Lv 19,2). Non si tratta di fuggire il mondo, aspettando l'al di là,⁵⁵ ma di vivere nella società, che li respinge e accentua il senso di estraneità, attestando con la propria condotta l'alterità di Dio. Il tono complessivo è di conseguenza positivo: la lettera mette al posto centrale la speranza (subito si parla di rigenerazione per una speranza viva) piuttosto che la fede, come era in Paolo. In 1Clem c'è la stessa sottolineatura dell'essere stranieri residenti. L'intestazione della lettera dice «la chiesa di Dio che vive da straniera a Roma alla chiesa di Dio che vive da straniera a Corinto» e

54 In 1Clem 1,1-3 sono proposti in maniera indiretta nella parte iniziale della lettera, quando viene lamentato il buon ordinamento precedente della chiesa di Corinto rispetto alla situazione presente di discordia. Cf. 1Pt 3,1-7. Sulla valorizzazione delle donne in 1Clem: Christine Trevett, *Christian Women and the Time of the Apostolic Fathers (AD c. 80-160): Corinth, Rome and Asia Minor*, University of Wales Press, Cardiff 2006, 32-60; Gabriella Aragione, *La ricezione della Scrittura nei discorsi sulle donne nei secoli I-II*, in Kari Elisabeth Børresen – Emanuela Prinzivalli (eds.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica del I al VII secolo*, La Bibbia e le donne 5,1, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 13-60, 22-41.

55 Per questo la traduzione CEI 2008 che aggiunge un 'quaggiù' ("nel tempo in cui vivete quaggiù come stranieri") è fuorviante.

anche la formula di saluto è la stessa.⁵⁶ Da notare che il *Pastore* di Erma, anch'esso di origine romana, parla dei servi di Dio come abitanti di una terra straniera,⁵⁷ con espressione dove la contrapposizione tra un al di qua e un al di là diventa più chiara, e anche, se è esatta l'ipotesi che lo colloca a Roma,⁵⁸ nell'*A Diogneto*, dove torna il termine *παροικοί* (5,5; cf. 6,8).

Ho detto sopra che propendo per la conoscenza di 1Pt da parte di 1Clem. Il fatto che 1Clem non citi esplicitamente 1Pt non mi fa difficoltà. L'autore di 1Clem conosce la *Lettera ai Romani* di Paolo, ma non la cita esplicitamente. Ricorda invece esplicitamente la *Lettera ai Corinzi* perché si sta rivolgendosi ai Corinzi. Bisogna tenere presente che siamo lontani dalla costituzione del Nuovo Testamento, e quindi l'uso che si fa dei testi autorevoli circolanti è libero e, per così dire, sottotraccia, come del resto avviene per Policarpo. Quest'ultimo ha espressioni letteralmente riprese da 1Pt per un motivo semplice che attiene alla sua personalità: è un grande personaggio, ma non ha la creatività dell'autore di 1Clem: vuole perciò stare più al sicuro sulla parola di altri, come del resto fa capire.

Aggiungo un argomento che può sembrare labile, perché è *ex silentio*, ma, a mio parere, è significativo nel caso specifico: il *Frammento*

56 1Clem, *praescriptum* (ed. E. Prinzivalli, 180, 1-2): Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Πρώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον, κλητοῖς ἡγιασμένοις ἐν θελήματι θεοῦ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Quanto al saluto: 1Clem, *praescriptum*, (Ibid., 4-6): Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ παντοκράτορος θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθείη. Cf. 1Pt 1,2: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη. Rispetto all'abituale saluto paolino, il verbo *πληθυνθείη* accomuna 1Pt e 1Clem.

57 Erma, *Pastore*, *Sim.* 1,1: cf. il commento di Simonetti, in E. Prinzivalli – M. Simonetti, *Seguendo Gesù*, 334 e nota 168 a p. 170.

58 Ha avanzato tale ipotesi Enrico Norelli in *A Diogneto*, a cura di Enrico Norelli, *Lecture cristiane del primo millennio II*, Paoline, Milano 1991, 57-61. Il più recente editore, Fabio Ruggiero, ha portato ulteriori argomenti a favore: cf. *A Diogneto*, a cura di Fabio Ruggiero, *Nuovi Testi Patristici 1*, Città Nuova, Roma 2020, 23-24.

Muratoriano,⁵⁹ un elenco di testi cristiani autorevoli che proviene da Roma e sembra scritto nella seconda metà del II secolo, cita le lettere di Paolo, poi quella di Giuda, le due di Giovanni ma non nomina quella di Pietro, come non nomina la *Lettera agli Ebrei*. Guarda caso, l'una dice di essere stata scritta a Roma e l'altra si considera indirizzata a Roma. In questo caso l'autore tace le due lettere non per ignoranza, come si potrebbe facilmente pensare, ma, al contrario, perché sa chi sono i loro autori, sa cioè che non sono gli apostoli delle origini, mentre il *Frammento* fa proprio dell'appartenenza alle origini il criterio fondante per proporre uno scritto all'assemblea dei fedeli. Ci si può chiedere pure, se effettivamente 1Clem conosce 1Pt, per quale ragione non usa il termine "cristiani", che compare invece in 1Pt 4,16: "Ma se uno soffre come cristiano, non ne arrossisca; per questo nome, anzi, dia gloria a Dio". Anche in questo caso abbiamo un *argumentum ex silentio*, terreno scivolosissimo. Tuttavia anche in questo caso mi sembra ci sia una plausibile risposta. 1Pt è uno dei tre testi fra quelli canonizzati nel NT in cui il termine "cristiano" compare, ma è usato in un contesto di persecuzione, un contesto in cui si è accusati come cristiani. L'uso che ne fa 1Pt conferma ciò che si ricava dalle altre due citazioni neotestamentarie, cioè che il termine "cristiano" è stato coniato all'esterno e non è in prima battuta una autodefinizione dei credenti in Gesù Cristo.⁶⁰ Negli *Atti degli Apostoli* si dice in modo

59 Hans Lietzmann, *Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen Prologe zu den Evangelien*, Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen 1, Marcus und Weber's Verlag, Bonn 1902. Per la collocazione al II secolo e in Roma cf. Jean-Daniel Kaestli, "La place du Fragment de Muratori dans l'histoire du canon: à propos de la thèse de Sundberg et Hahneman", in *Cristianesimo nella storia* 15/3 (1994), 609-634, e Joseph Verheyden, *The Canon Muratori: A Matter of Dispute*, in Jean-Marie Auwers – Henk Jan De Jonge (eds.), *The Biblical Canons*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 163, Peeters, Leuven 2003, 487-556.

60 Già l'ipotesi è in Harold Braithwaite, Mattingly, "The Origin of the Name of Christian", *Journal of Theological Studies* 9 (1958), 26-37.

generico che i fedeli ad Antiochia furono chiamati cristiani, il che fa pensare a un nome dato dall'esterno (At 11,26) e nel secondo caso (At 26,28) il termine è messo in bocca al re Erode Agrippa II. Pertanto, se le cose stanno così, è del tutto comprensibile che l'autore di 1Clem non lo abbia usato.

In conclusione, pur condividendo numerosi temi con le lettere paoline e presentando contenuti etici facilmente riutilizzabili in chiave parenetica, 1Pt presenta elementi originali che ne hanno garantito una ricca e prolungata ricezione esegetica. In particolare, le immagini del sacerdozio regale dei fedeli (1Pt 2,9) e dell'annuncio di Cristo agli "spiriti in carcere" (1Pt 3,19-20) hanno sollevato questioni teologiche complesse, come quella del *descensus ad inferos*. L'analisi condotta ha infine consentito di raccogliere alcuni indizi testuali e contestuali a sostegno dell'ipotesi di una composizione romana della lettera.

Abstract

The *First Letter of Peter* has been highly regarded since the earliest centuries, yet it was rarely the subject of a complete commentary—likely because many of its themes also appear in Paul's letters, while others, of an ethical nature, lend themselves easily to paraenetic use. Nonetheless, the epistle offers original elements that have enjoyed a long and varied exegetical reception: the royal priesthood of the faithful (1Pet 2:9) and Christ's proclamation to the "spirits in prison" (1Pet 3:19-20), which raises the question of whether the passage attests to belief in the *descensus ad inferos*. The article concludes with a series of arguments supporting the Roman origin of the letter.