

# firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO  
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

57

2013/2

*Cittadella Editrice – Assisi*

# firmana

QUADERNI DITEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo  
*aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma*  
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»  
*collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma*  
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo  
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227  
web: [www.teologiafermo.it](http://www.teologiafermo.it)  
e-mail: [teo.firmana@libero.it](mailto:teo.firmana@libero.it)

Pubblicazione Semestrale

*Direttore:*

Giordano Trapasso

*Comitato di redazione:*

Andrea Andreozzi, Enrico Brancuzzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù,  
Viviana De Marco, Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi,  
Gabriele Miola, Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci,  
Osvaldo Riccobelli, Emilio Rocchi, Sandro Salvucci, Sebastiano Serafini, Luca Tosoni

*Abbonamento:*

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22

La quota dell'abbonamento può essere versata tramite bonifico bancario a:  
IBAN: IT11A0615069451CC0021004639  
SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI FERMO  
Cassa di Risparmio di Fermo

Oppure con versamento sul conto corrente postale: n. 13019633  
intestato a: SEMINARIO ARCIVESCOVILE  
Via S. Alessandro, 3  
63900 – FERMO

© CITTADELLA EDITRICE

Via Ancajani, 3  
06081 ASSISI (PG)  
Tel. 075/813595 – Fax 075/813719  
web: [www.cittadellaeditrice.com](http://www.cittadellaeditrice.com)

ISSN 1127-3119

---

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

## INDICE

Mons. ENRICO DAL COVOLO <i>Sull'idea di università. Cultura della qualità, pastorale universitaria e nuova evangelizzazione</i>	9
Card. GIUSEPPE VERSALDI <i>Antropologia integrale e perizie nelle cause di nullità del matrimonio alla luce del magistero pontificio recente</i>	19
JEAN LOUIS SKA, s.j. <i>Cinque passeggiate nei boschi biblici</i>	41
ÉTIENNE NODET o.p. <i>Teofilo (Lc 1,1-4; At 1,1)</i>	55
MARIO FLORIO <i>A proposito di una recente pubblicazione di Teologia Sacramentaria: Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria di Andrea Bozzolo, LAS, Roma 2013</i>	65
TULLIO CITRINI <i>La comunità cristiana comprende la Scrittura</i>	73
VITO LIMONE <i>La Chiesa Preesistente. La "πρώτη ἐκκλησία" nel cristianesimo giudaico ed alessandrino dei primi tre secoli</i>	81
FRANCO PIGNOTTI <i>Le Chiese Indipendenti Africane: nota bibliografica</i>	101

VITO LIMONE\*

LA CHIESA PREESISTENTE  
LA “ΤΙΠΩΤΗ ΕΚΚΑΘΕΙΑ” NEL CRISTIANESIMO GIUDAICO  
ED ALESSANDRINO DEI PRIMI TRE SECOLI

LA SPADA E LA SPOSA: LA CHIESA DI PIETRO E LA CHIESA DI GIOVANNI

«Uno degli aspetti più notevoli della teologia giudeocristiana è dato dal posto in essa occupato dalla dottrina della chiesa»<sup>1</sup> – indubbiamente uno dei nuclei tematici prevalenti della tradizione giudeo-cristiana, da una parte, e di quella giudeo-ellenistica, dall'altra, è proprio la relazione simbolica tra la chiesa ed il Figlio di Dio. Il concetto di «ἐκκλησία», di *chiesa* è centrale in tutta la letteratura cristiana antica e già dapprima negli scritti apostolici, in cui è possibile ricostruire una duplice immagine che la Scrittura propone dell'idea di *chiesa* – immagine che prende forma nell'episodio del Getsemani<sup>2</sup>, proprio poco prima che Gesù sia baciato da Giuda ed arrestato per esser condotto davanti a Pilato. Matteo e Marco raccontano che, dopo l'ultima cena, Gesù si reca sul Getsemani per pregare ed è seguito da «Pietro e i due figli di Zebedeo» (Mt 26,37), ossia «Giacomo e Giovanni» (Mc 14,33); Luca, invece, dice in modo generico che «i discepoli lo seguirono» (Lc 22,39) e così anche Giovanni dice che Gesù «entrò» nel giardino del Getsemani «con i suoi discepoli» (Gv 18,2). Nel momento in cui sopraggiungono le guardie per arrestare Gesù, guidate da Giuda, uno dei discepoli, che erano con lui, sguaina la spada per difenderlo, per lottare contro coloro che sono venuti a prenderlo: Matteo parla, in modo vago, di «uno di quelli che erano con Gesù» (Mt 26,51),

---

\* Laureato presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, studioso di patristica e della tradizione neoplatonica.

<sup>1</sup> J. DANÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, I, Desclée & Co., Tournai 1958. Trad. it. a cura di C. PRANDI, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998, 399.

<sup>2</sup> Mc 14,32-50; Mt 26,36-56; Gv 18,1-11; Lc 22,39-53.

e così anche Marco dice che «uno dei presenti, estratta la spada, colpì il servo del sommo sacerdote e gli recise l'orecchio» (Mc 14,47), e Luca, infine, non parla di un solo discepolo, ma dice che «quelli che erano con lui, vedendo ciò che stava per accadere, dissero: "Signore, dobbiamo colpire con la spada?"» (Lc 22,49). Dunque, da Matteo e Marco è noto che Pietro e i figli di Zebedeo, Giacomo e Giovanni, accompagnano Gesù sul Getsemani, dopo l'ultima cena; però, sia Matteo, sia Marco, sia Luca sono generici quando si riferiscono a quel discepolo che, alla venuta delle guardie e dei sacerdoti per l'arresto di Gesù, sguaina la spada contro i nemici del divino Figlio. Solo Giovanni è più preciso: «Allora Simon Pietro, che aveva una spada, la trasse fuori e colpì il servo del sommo sacerdote e gli tagliò l'orecchio destro» (Gv 18,10) – perciò, secondo la testimonianza di Giovanni è Pietro il discepolo che sguaina la spada all'arrivo delle guardie e di Giuda<sup>3</sup>. È molto significativo che, tra tutti gli evangelisti, l'unico a citare espressamente Pietro, a dire cioè che sia stato Pietro il discepolo che si arma contro gli aggressori di Gesù, sia Giovanni. In Mt 16,18 sta scritto: «Tu sei Pietro e su questa pietra [ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ] edificherò la mia chiesa [τὴν ἐκκλησίαν] e le porte degli inferi non prevarranno su di essa»: Pietro, cioè, è *simbolo* della chiesa, dell'ἐκκλησία. Se Pietro è, pertanto, *simbolo* dell'ἐκκλησία, della *chiesa*, e se Pietro è anche colui che, secondo Giovanni (Gv 18,10), sguaina la spada contro i nemici del Figlio di Dio per difenderlo, per lottare contro di essi, allora Pietro è *simbolo* non solo della chiesa in quanto tale, ma della chiesa in quanto *lotta* contro ciò che è contro il Figlio di Dio, contro ciò che è contro la chiesa stessa, contro l'*Avversario*, l'«ἀντικείμενος» (2 Ts 2,4). In definitiva, la chiesa di Pietro non è semplicemente la chiesa *in quanto* tale, ma la chiesa che *lotta* contro ciò che ad essa è contrario, che *trattiene*, «τὸ κατέχον» (2 Ts 2,6), ciò che ad essa è *avverso*, «ὁ ἀντικείμενος» (2 Ts 2,4). La chiesa di Pietro nient'altro è se non la chiesa che *lotta* contro i nemici del Figlio di Dio, che, cioè, *trattiene*, «κατέχον», l'*Avversario*, «ὁ ἀντικείμενος»<sup>4</sup>. Tuttavia, se l'«ἀποκαλυφθῆναι», la *rivelazione* dell'*Avversario* precede la venuta del «giorno del Signore» (2 Pt 3,10), allora la chiesa di Pietro, *trattenendo*, «τὸ κατέχον», l'*Avversario*, «ὁ ἀντικείμενος» (2 Ts 2,6-7), *trattiene*, a sua volta, anche la venuta dell'età del Figlio<sup>5</sup>. La chiesa di Pietro – la chiesa

<sup>3</sup> A proposito della figura di Giuda, cfr.: G. LETTIERI, «Origene, Agostino e il mistero di Giuda. Due esegesi di Giovanni 13 in conflitto», in M. MARITANO – E. DAL COVOLO (a cura di), *Commento a Giovanni. Lettura origeniana*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2006, 83-133.

<sup>4</sup> Sulla presenza di questo concetto di "chiesa" in 2 Ts 2, 6-7 cfr. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Édition du Cerf, Paris 1942, 276-282. Trad. it. *La teologia della Chiesa secondo San Paolo*, AVE, Roma 1967.

<sup>5</sup> A proposito del *katéchon* cfr.: M. PESCE, «Marginalità e sottomissione. La concezione escatologica del potere politico in Paolo», in P. PRODI – L. SARTORI (a cura di), *Cristianesimo e*

che è “edificata” su Pietro (*Mt* 16, 18) – abita la separazione tra la comunità di coloro che «sono con Gesù [οἱ περὶ αὐτὸν]» (*Lc* 22,49) e ciò che ad essa è estraneo<sup>6</sup>.

Se questa è la chiesa di Pietro, allora la chiesa di Giovanni – anzi, la chiesa di cui Giovanni è *simbolo* – è propriamente l'opposto. Di tutti gli evangelisti, Giovanni è l'unico a dire chiaramente che Pietro è colui che sguaina la spada contro le guardie venute ad arrestare il Cristo (*Gv* 18,10), e dice questo per prendere le distanze da Pietro. Infatti, da Matteo e da Marco (*Mc* 14,33; *Mt* 26,37) è noto che i discepoli che accompagnano Gesù sul Getsemani sono Pietro, Giacomo e Giovanni, e sempre da Matteo e Marco (*Mc* 14,47; *Mt* 26,51) si sa anche che solo uno di questi tre discepoli sguaina la spada contro le guardie nemiche di Gesù, senza però nominarlo. Giovanni, invece, dice espressamente che costui è Pietro e, così dicendo, chiarisce di non esser stato lui ad aizzarsi contro coloro che sono venuti ad arrestare Gesù. In definitiva, Giovanni prende le distanze da Pietro, così come la chiesa, di cui Giovanni è *simbolo*, è altro dalla chiesa di cui, invece, Pietro è *simbolo*. Se, infatti, la chiesa di Pietro è quella chiesa che, *trattenendo* l'Avversario, trattiene, a sua volta, anche la venuta finale del Figlio, ed abita la separazione tra coloro che appartengono alla chiesa e coloro che sono fuori di essa, la chiesa di Giovanni, invece, è il compimento dell'unità di coloro che sono *nella* chiesa e di coloro che sono *fuori* di essa – e il compimento, di cui la chiesa di Giovanni è custode, è *a venire*, è ciò che sempre ha *da* venire, è la «Gerusalemme celeste» (*Ap* 21,10). La chiesa di Giovanni è l'*unità* di coloro che sono *nella* chiesa e di coloro che sono *fuori* di essa<sup>7</sup> e, in quanto tale, è sia ciò che sempre ha *da* venire, sia ciò che da sempre è *già* stato, in quanto è ciò che precede quella separazione che la chiesa di Pietro abita.

---

*potere*, Il Mulino, Bologna 1986, 76ss; P. CATALANO, «Alcuni sviluppi del concetto giuridico di “imperium populi romani”», in P. CATALANO – P. SINISCALCO (a cura di), *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, Napoli 1986, Atti del terzo seminario internazionale di Studi Storici “Da Roma alla Terza Roma”, Campidoglio, 21 aprile 1983; N. NICOLETTI (a cura di), *Il katèchon* (2 Ts 2, 6-7) e *l'Anticristo. Tecnologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana, Brescia 2009; M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Il Mulino, Bologna 2009; M. CACCIARI, *Il potere che frena* (tr. it. della sezione antologica di testi patristici a cura di V. LIMONE), Adelphi, Milano 2013, 2013<sup>5</sup>; *Testi sull'Anticristo: secolo III* (a cura di F. SBAFFONI), Nardini Editore, Firenze 1992; G. L. POTESTÀ – M. RIZZI (a cura di), *L'Anticristo. Il nemico dei tempi finali*, vol. 1, Arnoldo Mondadori, Milano 2005.

<sup>6</sup> Cfr. J. BEUMER, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung*, in “WW” 9 (1942), 13-22; J. DANIELOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, op. cit., 400.

<sup>7</sup> Questa idea che la chiesa, di cui è simbolo Giovanni, sia l'unità di coloro che sono *nella* chiesa e di coloro che sono *fuori* di essa, ossia perfetta riconciliazione dell'Avversario, dell'ἀντικείμενος con colui che lo *trattiene* (cfr. 2 Ts 2,4-7), ritorna anche in At 19,32, quando, là dove Demetrio accusa Paolo ad Efeso, l'“assemblea” di coloro che sostengono Paolo e anche di coloro che lo maledicono è detta: «ἐκκλησία». Cfr. anche At 15,7-9; 19,39.

La chiesa di Giovanni, pertanto, è la perfetta comunità di coloro che *sono con* Gesù, «οἱ περὶ αὐτὸν», ossia l'unità compiuta della creazione e di colui a «immagine di cui» la creazione è stata fatta (Gv 1,3), appunto del Figlio di Dio. E la chiesa di Giovanni, in quanto unità perfetta, compiuta della creazione e del Figlio non è solo ciò cui la creazione stessa tende, non è, cioè, solo *a* venire, ma è ciò che sempre è *già* stato, il “passato” della creazione, ciò che era «ἐν ἀρχῇ» (Gn 1,1; Gv 1,1). Se la chiesa di Giovanni è la compiuta, intransitabile unità della creazione e del Figlio, allora è coeterna al Figlio: l'eterna generazione del Figlio si accompagna, di necessità, all'eterna creazione di ciò che *naturā* è unito e, perciò, ha *da* essere unito al Figlio, appunto la chiesa. E se la chiesa – nel senso in cui emerge in Giovanni – è l'*unità* perfetta della creazione e del Figlio divino, che in Giovanni è evidentemente il Logos (Gv 1,1-18), allora il rapporto tra il Figlio e la chiesa non può esser pensato altrimenti se non come un rapporto *nuziale*, sponsale tra l'uno e l'altra. Questo motivo è proposto sistematicamente in Ef 5,21-29, che è propriamente il principale modello di riferimento per l'intera ecclesiologia giudeo-cristiana, prima, e di riflesso giudeo-ellenistica, poi:

«Siate sottomessi [ὑποτασσόμενοι] gli uni agli altri nel timore di Cristo. Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito, infatti, è il capo della moglie, come anche Cristo è capo della chiesa [κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας], lui che è il salvatore del suo corpo [σωτὴρ τοῦ σώματος]. E come la chiesa sta sottomessa a Cristo [ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ], così anche le mogli siano sottomesse ai loro mariti in tutto. E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la chiesa [Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν] e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua [τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος] accompagnato dalla parola [ἐν ῥήματι], al fine di farsi comparire davanti la sua chiesa tutta gloriosa [ἐνδοξὸν τὴν ἐκκλησίαν], senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa ed immacolata. Così, anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie, ama se stesso. Nessuno mai, infatti, ha preso in odio la propria carne; al contrario, la nutre e la cura, come fa Cristo con la chiesa, poiché siamo membra del suo corpo».

In Ef 5,21-29 la relazione tra la chiesa e il Figlio di Dio è un «ὑποτάσσειν», una *subordinazione* della prima al secondo, fondata sul «lavacro dell'acqua», ossia sul sacramento del battesimo, e sulla potenza del «nome», ossia sull'incarnazione storica del Logos. La chiesa *gloriosa*, «ἐνδοξος ἐκκλησία», nient'altro è se non l'unità *escatologica* della creazione e della seconda persona divina, le “nozze” tra “Gerusalemme” e l'“Agnello” (Ap 21,10). «Ἐν ἀρχῇ» è il Logos (Gv 1,1) e «ἐν ἀρχῇ» Dio crea il mondo (Gn 1,1), e la creazione *praeterdivina*, ossia la creazione

*prima* della caduta, prima del peccato originale, è null'altro se non la creazione perfettamente conciliata con il Logos, «per mezzo del quale tutto ciò che esiste è stato fatto» (Gv 3): pertanto, la “chiesa gloriosa” non è solo l'unità di creazione e Logos che ha sempre *da venire*<sup>8</sup>, ma è quella stessa unità dei due che precede la caduta del primo Adamo<sup>9</sup>.

#### «Πρώτη ἐκτίσθη»: LA DONNA ANZIANA

Uno degli scritti nei quali l'idea della “chiesa preesistente” sia con più rigore e precisione tematizzato è indubbiamente il *Pastore di Erma*, databile alla seconda metà del secondo secolo d.C., di ambiente romano, di cui possediamo principalmente una versione latina ed una versione greca<sup>10</sup>. Questo scritto appartiene certamente al contesto culturale dell'apocalittica giudaica e della letteratura profetica. Evidente è la sua vicinanza alla *Apocalisse* di Giovanni, essendo interamente attraversata da visioni, rivelazioni, spiegazioni, anticipazioni, rappresentazioni simboliche. All'interno di questa complessa struttura letteraria, la chiesa compare sotto le sembianze di una “donna anziana” e la sua identità è immediatamente rivelata da un angelo:

«Quella signora anziana [τὴν πρεσβυτέραν], da cui ricevesti il libretto, chi credi tu che sia? Gli risposi: La Sibilla [τὴν Σιβίλλαν]! Ti sbagli, non lo è. Chi è dunque? È la chiesa [ἡ ἐκκλησία]? Perché allora appare così vecchia [πρεσβυτέρα]? Perché fu creata prima di tutto [πάντων πρώτη ἐκτίσθη], per questo è vecchia [πρεσβυτέρα]. Per lei fu preparato il mondo [διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη]» (*Vis.* 2, 4, 1)<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> N. A. DAHL, «Christ, Creation and the Church», in AAVV., *The Background of the New Testament and its Eschatology. Studies in honour of C. H. Dodd*, University Press, Cambridge 1956, 425-431.

<sup>9</sup> Cfr. J. DANIELOU, *La teologia del giudeocristianesimo*, op. cit., 400-1.

<sup>10</sup> Il *Pastore di Erma* ci è stato trasmesso da diverse tradizioni manoscritte. La versione originale greca ci è pervenuta attraverso tre principali codici, sebbene non sia integra in nessuno di essi: il codice più antico è il codice papiraceo *Michigan (M)*, che risale alla seconda metà del terzo secolo e contiene un numero di frammenti tali che restituisce un terzo della versione originale del *Pastore*; il *codex Sinaiticus (S)* che, dopo alcuni scritti dell'Antico e del Nuovo Testamento, riporta la *Lettera di Barbana* e il *Pastore di Erma*; il *codex Athensis (A)*, di redazione tardiva, risalente all'incirca al quindicesimo secolo e, tuttavia, contiene quasi tutto il testo. Oltre a moltissimi frammenti in lingue copta, sahidica, pahlavi, ci sono anche due versioni latine: la *Vulgata*, quasi contemporanea alla redazione della versione greca, risalente all'incirca al secondo secolo; la *Palatina*, databile, invece, al quarto o quinto secolo. La principale edizione critica esistente è: R. JOLY (a cura di), *Hermas, Le Pasteur*, Sources chrétiennes 53, Éditions du Cerf, Paris 1958.

<sup>11</sup> HERMAS (a cura di R. JOLY), op. cit., 94-7.



Erma riceve, dunque, una visione: gli appare una donna *anziana*, «πρεσβυτέρα», e l'angelo gli domanda chi crede che costei sia, ed Erma prontamente risponde dicendo che si tratta della Sibilla. L'angelo, a sua volta, lo corregge, rivelando che quell'anziana donna sia non la Sibilla, ma la chiesa, e dice che è «stata creata prima di tutto [πάντων πρώτη ἐκτίσθη]» e che «il mondo [ὁ κόσμος] è stato preparato per lei [διὰ ταύτην]». Innanzitutto, una prima caratteristica della “donna anziana”, ossia della *chiesa* – che è la caratteristica in ragione della quale Erma stesso crede che costei sia la Sibilla – è la sua “rivelatività”. Erma, infatti, pensa che questa donna sia la Sibilla, perché *rivela*, proprio come una qualsiasi profetessa, una qualsiasi sacerdotessa pagana. Inoltre, la chiesa è «stata creata prima di tutto», «πάντων πρώτη ἐκτίσθη», e per questa ragione è «πρεσβυτέρα», *vecchia*, e se il *mondo*, «ὁ κόσμος», è stato preparato per lei, allora c'è differenza tra la “chiesa” e il “mondo”. «Πάντων πρώτη ἐκτίσθη», la chiesa è stata *creata* prima di *tutto* – anche il Figlio divino è «ἐν ἀρχῇ», all'*inizio*, ed è ciò «per mezzo del quale [δι'αὐτοῦ] tutte le cose sono state create» (Gv 1,3), anche il Figlio divino, cioè, è *πρώτος*, *antico*, come lo è la chiesa. Sia il Figlio sia la chiesa sono, perciò, «ἐν ἀρχῇ». Tuttavia, mentre il Figlio è *generato* dall'eternità da Dio ed è la causa per la quale tutto ciò che è *creato* è *creato*, appunto «πρωτόκοτος πάσης κτίσεως» (Col 1,15), la chiesa è *creata*, «ἐκτίσθη»; e se tutto ciò che è *creato* è *creato* per mezzo del Figlio (Gv 1,3), allora anche la chiesa è *creata* per mezzo del Figlio. In definitiva, la chiesa è una *creazione* del Figlio, «ἐκτίσθη», e in particolare è la sua *prima creazione*, «πάντων πρώτη», ossia ciò che *per primo* è creato dalla seconda divina persona. E, se il «mondo è stato preparato per lei», allora la chiesa è ciò che *per primo* è creato dal Figlio – e per questo è *πρεσβυτέρα*, *anziana* – e, in particolare, è ciò che sta *in mezzo* tra il Figlio, che la *crea*, e il mondo, «κόσμος», che ad essa tende<sup>12</sup>. Il modello ecclesiologicalo che emerge dal *Pastore* è, in questo modo, già sufficientemente ben definito: la chiesa, in quanto «πρώτη ἐκτίσθη», *prima* creatura del Figlio, partecipa della vita intradivina, e in quanto ciò cui il mondo tende, «κατηρτίσθη», partecipa anche della storia umana – per questo, la chiesa è un essere *mediatore*, nel *Pastore*, tra la vita intradivina celeste, da una parte, e la vita storica, dall'altra, e per questo è propriamente “rivelatrice”, ossia *rivela* al *mondo* ciò che riceve dal *Figlio*. L'idea di “chiesa preesistente” è ulteriormente complicata nel *Pastore* rispetto a ciò che è detto in *Giovanni*: la chiesa è, certamente, preesistente al *κόσμος*, al *mondo* – infatti, in tanto il mondo può esser “preparato” alla chiesa, solo in quanto essa lo precede –, ma non è preesistente al Figlio divino, che, invece, la precede, *creandola*. Il

<sup>12</sup> Cfr. J. DANIELOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, op. cit., 401-2.

Figlio divino *preesiste* alla chiesa, che *preesiste* al mondo<sup>13</sup>. Nel *Pastore* l'ecclesiologia è strettamente legata alla “cristologia angelica”<sup>14</sup>, in esso dominante: Dio eternamente *genera* Figlio che, a sua volta, *crea* per prima la chiesa, «πρώτη ἐκτίσθη», e il *mondo*, ossia il κόσμος, è quindi *creato* a immagine della chiesa – e, infatti, «il mondo è stato preparato per la chiesa». La chiesa preesistente, pertanto, sembra essere la *mediatrice* tra il Figlio e la creazione del mondo.

All'immagine della chiesa come *πρεσβυτέρα*, appunto come “donna anziana”, se ne aggiunge un'altra, per la quale essa è rappresentata come una torre. La donna, infatti, mostra ad Erma una grande torre in costruzione ed Erma le domanda quale ne sia il significato, e la donna gli dice in risposta:

«La torre [πύργος] che vedi edificare sono io, la chiesa, apparsa a te prima ed ora. Ascolta, dunque, perché mai la torre viene edificata sopra le acque: la vostra vita [ἡ ζωὴ ὑμῶν] fu salvata [ἐσώθη] e sarà salvata [σωθήσεται] con l'acqua [διὰ ὕδατος]. Tuttavia, le vere fondamenta della torre sono la parola del nome onnipotente e glorioso [τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος] e l'invisibile potenza del Padre [ὑπὸ τῆς ἀοράτου δυνάμεως τοῦ δεσπότητος]. Ma i sei giovanetti che costruiscono, chi sono, o signora? Essi sono quegli angeli di Dio che furono creati per primi [οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ οἱ πρῶτοι κτισθέντες]. A loro il Signore [ὁ κύριος] ha affidato tutta la creazione [πάσαν τὴν κτίσιν]» (*Vis.* 3, 3. 5; 4, 1)<sup>15</sup>.

In quest'altra visione, la chiesa è rappresentata, invece, come una *torre*, «πύργος». L'immagine della torre, evidentemente, rievoca alla memoria l'immagine della torre di Babele (Gn 11,1-7), la quale rappresenta simbolicamente l'unità delle ἔθνη, ossia delle diverse *nazioni*, la loro perfetta e ormai compiuta comunione. Inoltre, come la torre di Babele nient'altro è se non l'umano tentativo di costruire un *mezzo* attraverso il quale pervenire a Dio, appunto l'umano tentativo di mediare tra umano

<sup>13</sup> L'idea della chiesa preesistente è già in IGNAZIO DI ANTIOCHIA, Ef 1,1: «A colei [alla chiesa] che è stata benedetta nella grandiosità con la pienezza di Dio Padre, predestinata prima dei secoli [αἰώνων] ad essere in eterno con una gloria durevole, indissolubilmente unita e scelta nella vera passione per volontà del Padre e di Gesù Cristo». Cfr. *I Padri apostolici*, tr. it. a cura di C. DELL'OSSO, Città Nuova, Roma 2001, 85.

<sup>14</sup> M. SIMONETTI, *Cristologia giudeocristiana. Caratteri e limiti*, in “Augustinianum” 28 (1988), 51-69, ora in Id., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Studia Ephemeridis Augustinianum 44, Roma 1993, 7-22; Id., *Note di cristologia pneumatologica*, in “Augustinianum” 12 (1972), 201-232, ora in Id., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, op. cit., 23-51.

<sup>15</sup> HERMAS (a cura di R. Joly), op. cit., pp. 106-9.

e divino, così, allo stesso modo, anche la chiesa, in quanto *torre*, «πύργος», è *mediatrice* tra il divino e l'umano, tra il Figlio, che per prima l'ha *creata*, e il mondo, il κόσμος. La *torre* – sia nella visione di Erma sia nell'episodio veterotestamentario di Babele – è simbolo della *mediazione* tra il “cielo” e la “terra”, ora tra Jhwh e il popolo d'Israele, ora tra il Figlio divino e il κόσμος, che alla chiesa è stato «preparato». Inoltre, in questa immagine, non emerge soltanto la caratterizzazione della chiesa come *torre*, appunto come “mediatrice” tra la seconda persona divina e il mondo, come è evidente già nella prima visione di Erma sulla chiesa, ma anche che le «vere fondamenta [τεθεμελιωται]» della *torre*, ossia della chiesa che *media* tra il Figlio e il mondo, sono l'*acqua*, «διὰ ὕδατος», la *parola* del nome *onnipotente* e *glorioso*, «τῶ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος», l'*invisibile potenza* del Padrone, «ὑπὸ τῆς ἀοράτου δυνάμεως τοῦ δεσπότητος». Fondamenta della chiesa, che *media* tra il Figlio e il mondo, sono l'*acqua*, la *parola* del Nome onnipotente e glorioso e la *potenza* invisibile del Padrone<sup>16</sup>. L'*acqua* è simbolo del sacramento della purificazione battesimale, il «lavacro dell'acqua» (Ef 5,21-9); la *parola*, ῥήμα, del Nome onnipotente e glorioso, invece, è simbolo dell'incarnazione del Figlio; la *potenza* invisibile del Padrone, del δεσπότης, che è Dio Padre<sup>17</sup>, è il Logos che è «ἐν ἀρχῇ», all'inizio presso Dio e Dio stesso (Gv 1,1-2) e di lui è immagine (Col 1,15-6). La chiesa, dunque, in quanto *torre* – ossia, propriamente, in quanto perfetta, compiuta *mediazione* tra il Figlio di Dio, il cui nome principale è κύριος, il *Signore*, e il mondo, il κόσμος – è fondata sulla purificazione del battesimo, ossia sull'*acqua*, e sull'azione del Figlio, δύναμις ἀόρατος, *invisibile potenza* di Dio Padre, che è il vero e solo δεσπότης, Padrone di ogni essere<sup>18</sup>. In definitiva, questa seconda visione di Erma sembra “completare” la precedente visione relativa alla chiesa. Tuttavia, alla figura della chiesa quale *mediatrice* tra il Figlio e il mondo è associata anche un'altra, quella cioè di sei *angeli*, «οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ οἱ πρῶτοι κτισθέντες», i quali partecipano alla costruzione della *torre*, ossia collaborano con la chiesa alla realizzazione della *mediazione* tra mondo e Dio, alla costruzione, cioè, della chiesa stessa. Questi *angeli* di Dio, che sono stati *creati* per *primi*, «οἱ πρῶτοι κτισθέντες», sono stati perciò *creati* assieme alla chiesa: infatti, se la chiesa è «πρώτη ἐκτίσθη», e se anche gli angeli, che ad essa collaborano, sono «οἱ πρῶτοι κτισθέντες»,

<sup>16</sup> Cfr. M. SIMONETTI, *Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi*, in “Rivista di storia e letteratura religiosa” 22 (1986), 444ss, ora in Id., *Studi sulla cristologia del II e del III secolo*, op. cit., 184ss.

<sup>17</sup> Cfr. *Barn* 1,1; 5,1.3; 15,2.

<sup>18</sup> Sulla presenza di questa idee nelle lettere pseudo-clementine: J. RIUS CAMPS, *Las Pseudo-clementinas. Bases filológicas para una nueva interpretación*, in “Revista Catalana de Teologia” 1 (1976), 79ss.

allora angeli e chiesa sono stati *concreati* dal Figlio, dall'eternità. L'immagine degli *angeli* che presiedono alla costruzione della chiesa richiama l'idea, anche questa veterotestamentaria, di "angeli delle nazioni", di cui si parla in Dt 32,8 («Quando l'Altissimo distribuiva alle nazioni la loro eredità, quando divideva i figli dell'uomo, fissò i confini dei popoli secondo il numero degli angeli»), come, d'altronde, l'immagine della *torre* richiama evidentemente l'immagine della *torre* di Babele (Gn 11,1-7)<sup>19</sup>. Gli "angeli delle nazioni" sono quegli esseri che Dio ha creato, dall'eternità, per mezzo del Figlio affinché presiedessero a ciascun ἔθνος, a ciascuna *nazione* e la cui funzione fosse essenzialmente quella di mediare tra il mondo e Dio<sup>20</sup>. Gli "angeli delle nazioni", in effetti, non hanno una *funzione* diversa da quella della chiesa<sup>21</sup>: come, infatti, la chiesa *media* tra il mondo e il Figlio, così gli angeli presiedono a ciascuna *nazione* del mondo, affinché quella *mediazione*, di cui è responsabile la chiesa, tra il Figlio e il mondo sia compiuta perfettamente. Per questa ragione, il *Pastore* dice chiaramente che quegli angeli che sono stati *concreati* con la chiesa contribuiscono alla creazione di quella *torre*, che è la chiesa<sup>22</sup>.

La rappresentazione che Erma propone della chiesa, stando quantomeno a queste due principali visioni che mettono in rilievo i *nomi*, le ἐπίνοια della chiesa, sono almeno due: innanzitutto, l'idea della chiesa preesistente, ossia di un essere *intermedio* tra il Figlio divino e la creazione del mondo, per mezzo del quale avviene la creazione stessa delle

<sup>19</sup> Che le fonti delle visioni del *Pastore* siano ritracciabili soprattutto in *Genesi* è stato dimostrato dettagliatamente da J. Daniélou. Cfr. J. DANIELOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, op. cit., 402-5.

<sup>20</sup> Cfr. Gal 4,9; ATENAGORA in G. BARDY (a cura di), *Athénagore. Supplique au sujet des chrétiens*, Éditions du Cerf, Paris 1943, in particolare 94; ORIGENE, *Hier* 10,6. Per una ricostruzione analitica del concetto cfr. J. DANIELOU, *Gli angeli e la loro missione*, tr. it. a cura di P. L. ZOCCELLI, Gribaudo, Milano 1998, 2003<sup>2</sup>, in particolare 10-22.

<sup>21</sup> G. G. STROUMSA, *Le couple de l'ange et de l'esprit: traditions guide et chrétiennes*, in "Revue Biblique" 88 (1981), 42ss.

<sup>22</sup> La chiesa preesistente, nel *Pastore*, svolge, dunque, una funzione di "mediazione" tra il Figlio e la creazione del mondo. Secondo Anastasio il Sinaita l'interpretazione della creazione in *Genesi* per la quale la chiesa media tra la seconda persona divina e l'universo creato sarebbe già presente non solo in Papia di Gerapoli, ma anche in alcuni autorevoli autori della tradizione alessandrina, come Panteno e Clemente: «Prendendo il nostro punto di partenza in Papia, il celebre vescovo di Gerapoli, che frequentò il discepolo diletto, in Clemente, in Panteno, il prete della chiesa di Alessandria, nel dottissimo Ammonio, negli esegeti antichi, anteriori ai primi concili, che hanno interpretato l'*Esamerone* per mezzo di Cristo e della Chiesa» (E. PREUSCHEN, *Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen herausgegeben und übersetzt*, Giessen 1905<sup>5</sup>, 95-6); cfr. J. DANIELOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, op. cit., 408-9; M. SIMONETTI, «Cristologia giudeo-cristiana. Caratteri e limiti», in *Id.*, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, op. cit., 14.

cose, e che è *creato* eternamente dal Figlio; in secondo luogo, l'idea che la chiesa sia, per propria natura, *mediatrice* tra il mondo e il Figlio di Dio, ossia il *Signore*, κύριος, e che eserciti questa sua azione *mediatrice* ora all'atto della creazione del mondo, ora nel corso della sua storia, sostenuta dagli "angeli delle nazioni"<sup>23</sup>.

#### LA GERUSALEMME CELESTE: LE ETÀ DELLA CHIESA

Certamente l'idea di "chiesa preesistente" nasce e si articola compiutamente nella tradizione giudeo-cristiana, fino ad essere persino uno di quei concetti con cui sia interpretabile l'*Esamerone*, ovvero la stessa *creatio ex nihilo*<sup>24</sup>. Se, da una parte, però, le principali testimonianze della letteratura giudaico-cristiana solamente deducono la "preesistenza" dell'ἐκκλησία dal processo teogonico, senza specificare *chi* siano coloro che abitano questa "comunità", dall'altra parte, il luogo scritturistico in cui emerga più chiaramente la rappresentazione della "Gerusalemme celeste" è Ap 21. In verità, l'*Apocalisse*, databile sicuramente verso la fine del primo secolo, dopo la distruzione della città di Gerusalemme e del Tempio di Salomone, è la rappresentazione non solo della "chiesa preesistente", ma delle sue tre età, dei suoi tre *momenti*, che di necessità seguono alla preesistenza della chiesa, dell'ἐκκλησία come comunità dei viventi nel Figlio preesistente dall'eternità. La prima età della chiesa è, evidentemente, l'età della *chiesa preesistente*, «ecclesia abscondita cum Christo in Deo», la visione della quale precede l'apertura dei sigilli (Ap 6): Giovanni vede, infatti, «un trono nel cielo» e «sul trono uno stava seduto» (Ap 4,2); attorno al trono c'erano, inoltre, «ventiquattro seggi e sui seggi stavano seduti ventiquattro vegliardi [πρεσβυτέρους] avvolti in candide vesti con corone d'oro sul capo» (Ap 4,4). La comunità dei «πρεσβυτέρους», che indossano «candide vesti» e «corone d'oro sul capo» e che osannano colui che sta seduto sul «trono celeste» è indubbiamente la *chiesa preesistente*. Che di essa si tratti è chiaro anche dalla definizione stessa dei suoi membri, che sono «πρεσβύτεροι», propriamente *anziani*, *antichi*, come *anziana* è la chiesa del *Pastore* (Vis. 2, 4, 1). I tre elementi – il trono, le vesti bianche, le corone – corrispondono agli attribuiti che sono promessi ai cristiani (Ap 3,21; 5,11); i «πρεσβύτεροι», ossia gli *anziani* che compongono questa comunità, sono «ventiquattro», il quale numero, da una parte, rimanda alle ventiquattro classi sacerdotali (1Cr

<sup>23</sup> Cfr. M. PESCE, *Dio senza mediatori. Una tradizione teologica dal giudaismo al cristianesimo*, Paideia, Brescia 1979.

<sup>24</sup> Cfr. Esdr 4,3,1; 4,4,1; 4,9,4; 1 Henoc 48,3.

24,3-19) e, dall'altra parte, nello stesso tempo, il “dodici” di cui è multiplo rimanda ai dodici apostoli, ai dodici profeti dell'Antico Testamento, alle dodici tribù dell'antico popolo d'Israele. I «πρεσβυτέρου», gli *anziani* che sono gli “abitanti” della chiesa preesistente sono gli esseri che vivono in *comunione* con «il Signore Dio onnipotente [κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ]» (Ap 4,8). La “chiesa preesistente” non è la comunione di *tutti* gli esseri creati con Dio, ma è la comunione di *quegli* esseri creati da Dio che glorificano ed adorano «il Signore Dio onnipotente», propriamente la “comunità degli eletti”, quelli che dalla loro *fede* sono *salvati*. La “chiesa preesistente”, nella visione di Ap 4, è la comunione di tutti gli esseri che saranno *salvati* – tuttavia, sebbene gli esseri saranno *salvati* alla fine del tempo, esistono già all'inizio del tempo, «ἐν ἀρχῇ»<sup>25</sup>; sebbene gli esseri che saranno *salvati* saranno salvati alla *fine* del tempo, già all'inizio del tempo sono *salvati*. Nell'*Apocalisse*, pertanto, la “chiesa preesistente” nient'altro è se non la comunione degli esseri che, pur essendo *salvati* alla fine del tempo, già all'inizio del tempo sono *salvati*.

La seconda età della chiesa è, invece, l'età della chiesa *storica*, l'«ecclesia militans», di cui si parla in Ap 7,1-10: Giovanni vede «quattro angeli» che presiedono ai «quattro angoli della terra», e trattengono «i quattro venti» (Ap 7,1); quindi, «centoquarantaquattro» esseri sono segnati «con il sigillo» (Ap 7,4) e, dopo ciò, «appare una moltitudine immensa [ὄχλος πολὺς]», che nessuno può contare, «di ogni nazione, razza, popolo e lingua» (Ap 7,9). La descrizione cui si assiste in Ap 7,1-10 riguarda la chiesa vivente, ossia la comunione di quegli esseri creati che, pur *do-vendo* essere salvati, pur essendo, cioè, *destinati* ad essere salvati – sono, infatti, quegli stessi che indossano vesti bianche e portano corone d'oro nella “Gerusalemme celeste” (Ap 4) –, non sono *ancora* stati salvati. I quattro “angeli della terra”, che presiedono agli “angoli della terra”, sono chiaramente gli “angeli delle nazioni”, ossia le creature che da Dio sono state create *dall'eternità* affinché trattengano l'Avversario, ossia i «quattro venti» (Ap 7, 1), dalle ἔθνη, dalle “nazioni”. La chiesa storica è un «ὄχλος πολὺς», una *molteplicità*, una gran *moltitudine* di «centoquarantaquattro» esseri – anche in questo caso, come in Ap 4,4, il “dodici”, di cui è multiplo, è simbolo della *pienezza*, della *compiutezza* –, che sono segnati «con il sigillo», sono, cioè, *destinati* ad essere salvati alla *fine* del tempo, pur essendo *destinati* ad essere salvati sin dall'*inizio* del tempo. La chiesa storica, però, in quanto comunione degli esseri che, pur essendo *destinati* ad essere salvati alla fine del tempo, sono stati *destinati* sin dall'inizio dei tempi, è la comunità degli esseri che sono *da* essere salvati, che *devono* essere salvati. Per questa ragione, la seconda età del-

<sup>25</sup> Cfr. Ap 1,4.

la chiesa è necessariamente legata alla prima età, la chiesa storica, cioè, è indissolubilmente legata alla chiesa preesistente: infatti, se la “chiesa preesistente” è la comunione degli esseri che, pur dovendo essere salvati alla *fine* del tempo, già all'*inizio* del tempo sono salvati, la “chiesa storica” nient'altro è se non la comunione degli esseri che, pur dovendo essere salvati alla *fine* del tempo e pur essendo *destinati* ad esser salvati sin dall'*inizio* del tempo, ancora non sono stati salvati.

La terza ed ultima età della chiesa, infine, coincide con la «Ἱερουσαλήμ καινή», con la *nuova* Gerusalemme (Ap 21,2), la cui visione costituisce il momento finale, trionfale dell'intera *Apocalisse*. Giovanni vede «un nuovo cielo [οὐρανὸν καινὸν] ed una nuova terra [γῆν καινήν]» (Ap 21,1), ed «il mare» di prima scompare; vede, quindi, la «città santa [τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν], la nuova Gerusalemme [Ἱερουσαλήμ καινήν], scendere [καταβαίνουσιν] dal cielo, da Dio, pronta come una sposa<sup>26</sup> adorna per il suo sposo» (Ap 21,2); sente, infine, una potente voce che dice: «Ecco la dimora di Dio [ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ] con gli uomini! Egli dimorerà tra di loro ed essi saranno il suo popolo ed egli sarà il “Dio con loro” [ὁ θεὸς μετὰ τῶν ἔσται]» (Ap 21,3). Nell'immagine di Ap 21 la “discesa”, «κατάβασις», della Gerusalemme celeste corrisponde alla negazione della separazione tra il “cielo”, che è simbolo delle creature celesti, e la “terra”, che è simbolo, invece, delle creature terrestri (Gn 1,1); il “mare”, che è simbolo delle creature dèmoniche, degli esseri dell'abisso, scompare (Ap 21,2). L'espressione di Ap 21,3, «καταβαίνουσα», che indica la *discesa*, appunto il *venire-giù* dall'alto, sta a significare che la terza età della chiesa, ossia l'età finale di Gerusalemme, nient'altro è se non la prima età della chiesa, ossia la chiesa preesistente: *che*, infatti, nell'età finale della chiesa, essa semplicemente *venga* dall'alto, «καταβαίνουσα», implica che esiste già. Se la chiesa finale – la *nuova* Gerusalemme – è la comunione degli esseri con Dio, «ὁ θεὸς μετὰ τῶν», è cioè la comunione con Dio degli esseri che sono stati *destinati* alla salvezza sin dall'inizio del tempo e la cui salvezza, adesso, finalmente, è compiuta, e se la chiesa preesistente, in verità, è la comunione di coloro che sono *destinati* alla salvezza e che sono *nella* salvezza, prima ancora che essa sia compiuta,

<sup>26</sup> A proposito della relazione sponsale tra il Logos e la chiesa cfr. ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, a cura di L. BRÉSARD e H. CROUZEL, Éditions du Cerf, SC 375-6, vol. 1-2, Paris 1991-2. Trad. it. *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di M. SIMONETTI, Città Nuova, Roma 1976, 2005<sup>5</sup>; Id., *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, a cura di O. ROUSSEAU, Éditions du Cerf, SC 37, Paris 1953. Trad. it. *Omèlie sul Cantico dei Cantici*, a cura di M. I. DANIELI, Città Nuova, Roma 1990, 1995<sup>2</sup>. Cfr. G. LETTIERI, «Origene interprete de “Il Cantico dei Cantici”. La risoluzione mistica della metafisica valentiniana», in L. PIZZOLATO – M. RIZZI (a cura di), *Origene maestro di vita spirituale*, Vita e Pensiero, Studia Patristica Mediolanensia, 22, Milano 2001, 141-186.

allora la terza età della chiesa nient'altro è se non compimento di ciò che la prima età – appunto, l'età della chiesa preesistente – è già. La «Ἱερουσαλὴμ καινή», la *nuova* Gerusalemme (Ap 21,2) è il compimento finale di ciò che, però, la chiesa preesistente, «πρὸ αἰώνων», da sempre già è. La visione che Giovanni riceve, per mezzo di un angelo che lo conduce sopra un «alto e grande monte» (Ap 21,10), riprende non solo l'immagine della Gerusalemme celeste dell'inizio dell'*Apocalisse*, ma anche Ez 40-48: dodici sono le porte della città santa, e dodici sono gli angeli che presiedono a ciascuna di esse, e dodici i nomi delle tribù d'Israele incisi su di esse, e dodici i basamenti delle porte d'ingresso, e dodici i nomi degli apostoli iscritti su di essi (Ap 21,15-7); la città è interamente di oro (Ap 21,19) e le sue fondamenta sono costituite da pietre e materiali preziosissimi; non c'è né tempio (Ap 21,22) né luce (Ap 21,23), perché tutto è interamente pervaso ed attraversato dalla «δόξα τοῦ θεοῦ», dalla *gloria* di Dio (Ap 21,23). L'idea di “chiesa preesistente”, in definitiva, fonda nell'*Apocalisse* la successione storica delle sue età: la prima età della chiesa – appunto, la chiesa *preesistente*, «ecclesia abscondita cum Christo in Deo», è la comunione di tutti coloro che sono *destinati* alla salvezza; la seconda età, invece – l'età storica, l'età della «ecclesia militans» –, è la comunione di coloro che, pur essendo *destinati* dall'eternità alla salvezza, ancora non sono *nella* salvezza; infine, la terza ed ultima età della chiesa, l'età della «ecclesia triumphans», quella che Giovanni dice essere la *nuova* Gerusalemme (Ap 21,2), è la perfetta comunione di coloro che, essendo stati dall'eternità *destinati* alla salvezza, sono *nella* salvezza, e perciò, è perfetto compimento di ciò che la chiesa preesistente già da sempre è. Nell'*Apocalisse*, pertanto, la storia della chiesa – la successione, cioè, delle tre età della chiesa – non può esser pensata altrimenti che come storia della “chiesa preesistente”, come succedersi della πρώτη ἐκκλησία, della “comunione dei diletti”, in tre età storiche.

«Ἡ ἄνω ἐκκλησία»: IL MONDO CHE ILLUMINA

L'idea della πρώτη ἐκκλησία, appunto della “chiesa preesistente” è certamente un motivo centrale non solo dell'intera letteratura cristiana antica, ma, nello specifico, della letteratura giudaico-cristiana e della tradizione apocalittica, come il *Pastore*, l'*Apocalisse*, *Henoch* e il *IV Esdra*. Tuttavia, questa idea della “chiesa preesistente”, sebbene nasca in ambiente giudeo-cristiano e sia persino utilizzata come una “chiave di lettura” dell'*Esamerone*, è sorprendentemente ripresa anche dalla letteratura alessandrina e, in particolare, di ispirazione giudeo-ellenistica. L'idea di “chiesa preesistente” nasce, dunque, nel contesto letterario dell'apocalittica giudeo-cristiana del primo e del secondo secolo, e compare, nel



terzo secolo, in un grande autore della scuola di Alessandria d'Egitto, come Origene. A questo punto, resta certamente problematico come il tema della πρώτη ἐκκλησία, della chiesa *originaria*, dall'apocalittica giudaico-cristiana sia "transitato" nella cristianità giudeo-ellenistica della tarda Alessandria, come attestato dalla sua forte presenza in Origene. Un'ipotesi è che ciò che abbia contribuito all'acquisizione di questa idea giudeo-cristiana da parte della scuola alessandrina sia stata la *gnosi*, molto influente ad Alessandria, e contro la quale Clemente ed Origene ampiamente polemizzano. La principale testimonianza della letteratura gnostica in lingua greca è data da Ireneo di Lione, il quale, nella cosiddetta *Grande Notizia*, ricostruisce in dettaglio il sistema della gnosi valentiniana<sup>27</sup>. Secondo la testimonianza di Ireneo, il Πλήρωμα, ossia la perfetta ed intransitabile divinità, si articola in trenta αἰῶνες, ossia in trenta *volti* divini che, a loro volta, sono accoppiati κατὰ συζυγίας, in *sizigie*. La prima tetrade è costituita da una prima sizigia, di cui fanno parte il βυθός, l'*abisso*, che è il προπάτωρ, Dio in quanto precedente la distinzione intradivina di Padre e Figlio, e la σιγή, ossia il *silenzio*, e una seconda sizigia, composta, invece, dall'*intelligenza*, ossia il νοῦς, e l'ἀλήθεια, la *verità*. La seconda tetrade, invece, è costituita da una prima sizigia, della quale fanno parte il λόγος e ζωή, ossia la *vita*, ed una seconda sizigia, invece, che è composta da ἄνθρωπος, ossia l'*uomo*, e l'ἐκκλησία, la *chiesa* (AH 1, 1, 1). Dunque, la prima ogdoade, la quale è composta di due tetradi, ciascuna della quale, a sua volta, costituita da due sizigie, appunto: βυθός, abisso, e σιγή, silenzio; νοῦς, intelligenza, e ἀλήθεια, verità; λόγος e ζωή, vita; ἄνθρωπος, uomo, e ἐκκλησία, chiesa, ha come suo *terminus ad quem* proprio la chiesa, l'ἐκκλησία (AH 1, 1, 1). A loro volta, poi, λόγος e ζωή emettono, «προβαλεῖν», «προβολή» (AH 1, 1, 2), altri dieci eoni, mentre ἄνθρωπος ed ἐκκλησία, a loro volta, emettono altri dodici eoni. Nella descrizione di Ireneo sono significativi due elementi: innanzitutto, che la successione degli eoni dell'ogdoade avviene in modo "progressivo", per cui ἄνθρωπος ed ἐκκλησία, che corrispondono alla sizigia finale dell'ogdoade, sono *emessi*, «προβεβλημένους» (AH 1, 1, 1), dalla sizigia ad essi immediatamente precedente, ossia da λόγος e ζωή, dal *logos* e dalla *vita*; inoltre, l'ultimo dei dodici eoni che sono *emessi* dall'ultima sizigia dell'ogdoade, ossia ἄνθρωπος ed ἐκκλησία, è σοφία, la *sapienza*, la quale, volendo generare al di fuori del Πλήρωμα, della perfetta divinità, viola ὄρος, il suo limite *naturale* (AH 1, 2, 1-2) e, così facendo, causa la creazione *extradivina*, ossia crea il mondo *fuori* del dio. Pertanto, nella ricostruzione di Ireneo del sistema gnostico valenti-

<sup>27</sup> IRENEO, *Adversus haereses*, in MIGNE, PG 7, 645a-450b. Trad. it. *Contro le eresie*, vol. 1, a cura di A. COSENTINO, Città Nuova, Roma 2009, in particolare 68-51.

niano, la sizigia di ἄνθρωπος e ἐκκλησία non soltanto è *emessa* da λόγος e da ζωή, da essi *viene*, ma, a sua volta, da essa viene *sapienza*, appunto σοφία, la quale causa la caduta dal Πλήρωμα iniziale e la creazione del mondo *extradivino*. Nell'articolazione del sistema gnostico, l'ἐκκλησία, pur appartenendo all'ultima tetrade dell'ogdoade perfetta, è comunque parte del Πλήρωμα, della *iniziale*, inltrepassabile divinità e, dunque, è essa stessa perfetta *divinità*: in particolare, se l'ἐκκλησία, la *chiesa*, è parte della perfetta *divinità*, allora nient'altro è se non la "comunione" degli esseri *perfetti*, degli esseri "pleromatici", «τέλειοι». Inoltre, la *chiesa* – assieme al suo compagno di sizigia, ἄνθρωπος – viene dalla sizigia di λόγος e ζωή. La *chiesa*, perciò, è la "comunione" non soltanto dei τέλειοι, appunto degli esseri "pleromatici", dei *perfetti*, di coloro, cioè, che da sempre sono *destinati* alla salvezza, ma, più particolarmente, di quegli esseri *perfetti*, appunto "pleromatici", che sono stati creati *ad immagine* del perfettissimo Logos, da cui ἐκκλησία viene. In definitiva, l'ἐκκλησία è non solo la "comunione" degli esseri *perfetti*, ma la "comunione" di quegli esseri che, in tanto sono *perfetti*, in quanto son stati creati *ad immagine* del Logos perfetto, «ἢ ἄνω ἐκκλησία» (AH 1, 5, 6). Inoltre, se dalla sizigia di *chiesa* ed *uomo* vengono altri dodici eoni, tra cui *sapienza*, σοφία, che è causa del processo teogonico, allora la *chiesa* è "madre" della creazione *extradivina*: infatti, in tanto l'ἐκκλησία può essere *mediatrice* tra il Πλήρωμα, la pura divinità, e l'universo *extrapleromatico*, appunto *extradivino*, solo in quanto l'*extrapleromatico* viene dalla *chiesa*, solo in quanto la *chiesa* ne è "generatrice". Nel modello valentiniano le caratteristiche dell'ἐκκλησία riprendono fedelmente quelle della tradizione giudeo-cristiana: in primo luogo, l'idea che la *chiesa* sia un momento del Πλήρωμα, ossia della divinità «ante creationem» richiama l'idea della "chiesa preesistente" di derivazione giudeocristiana; in secondo luogo, l'idea che la *chiesa* medi tra il Πλήρωμα, ossia la perfettissima divinità, da una parte, e l'universo *extrapleromatico*, dall'altra, riprende interamente il concetto giudeo-cristiano della *chiesa* come "mediatrice" tra Dio e mondo. In effetti, dalla testimonianza di Ireneo è evidente che molte *proprietà* che la gnosi alessandrina, in particolare quella derivante da Valentino, attribuisce all'ἐκκλησία sono le stesse che le sono attribuite dalla tradizione giudeocristiana.

Questi motivi, che Ireneo riconosce come genericamente propri della scuola gnostica valentiniana di Alessandria di Egitto, ritornano anche nei due principali allievi di Valentino, ossia Tolomeo ed Eracleone. Lo stesso Ireneo riporta una lunga citazione di un brano di Tolomeo o più probabilmente di un suo allievo:

«Quando il Pro-Padre [ὁ Προπάτωρ] pensò [ἐνενοήθη] di emettere [προβαλεῖν] qualcosa, costui fu chiamato "Padre" [Πατήρ]; ma non appena ciò che così era stato emesso fu vero [ἀλήθεια ἦν], costui

fu chiamato “Verità” [Ἀλήθεια]; quando volle manifestare se stesso [ἐπιδείξει αὐτόν], costui fu detto “Uomo” [Ἄνθρωπος]; quando emise [προέβαλε] coloro che aveva pre-pensato [οὓς δὲ προελογίσαστο], fu chiamato “Chiesa” [Ἐκκλησία]; l’Uomo proferì il Logos [τὸν Λόγον], costui è il Figlio primogenito; la Vita [ἡ ζωὴ] segue il Logos, e così è completata la prima Ogdoade» (AH 1, 12, 3)<sup>28</sup>.

Nel sistema di Tolomeo, avverte lo stesso Ireneo, c’è una differenza fondamentale rispetto a quello di Valentino: infatti, mentre in Valentino, gli eoni della prima ogdoade, ossia delle prime due tetradi perfette, si succedono progressivamente articolandosi in sizigie, a partire dall’ἀρχή, che è il Προπάτωρ, il Pro-Padre; in Tolomeo, invece, i primi cinque eoni, ossia νοῦς, intelligenza, ἀλήθεια, verità, ἄνθρωπος, uomo, ἐκκλησία, chiesa, πατήρ, il Padre, si originano *immediatamente* dal Pro-Padre, mentre gli ultimi due, ossia λόγος e ζωὴ, vengono solo da ἄνθρωπος, ossia dall’uomo. Inoltre, mentre in Valentino la sizigia di λόγος e ζωὴ precede immediatamente la sizigia di ἄνθρωπος ed ἐκκλησία, appunto di *uomo* e *chiesa*, che è l’ultima della prima ogdoade, in Tolomeo la sizigia di λόγος e ζωὴ è l’ultima della prima ogdoade e si origina solo dall’uomo, ἄνθρωπος<sup>29</sup>. Insomma, in Tolomeo la successione degli eoni dal Pro-Padre non è “progressiva”, come in Valentino, ma *diretta* dallo stesso Pro-Padre: ciascuno degli eoni, cioè – eccettuati gli ultimi due, λόγος e ζωὴ –, viene *direttamente* dal Προπάτωρ. Nel modello di Tolomeo, inoltre, la *chiesa*, appunto Ἐκκλησία, è “emessa”, «προβαλεῖν», immediatamente dal Pro-Padre, ossia dalla perfettissima divinità e, nello stesso tempo, si dice anche che sia nient’altro se non la “comunione” di «coloro che [il Pro-Padre] aveva pre-pensato [προελογίσαστο]» (AH 1, 13, 3) – Tolomeo usa giustamente l’espressione: «προελογίσαστο», e non piuttosto: «ἐλογίσαστο», che rimanda al λόγος, in quanto la creazione dell’ἐκκλησία precede la creazione del λόγος, che viene dall’uomo, ossia dall’ἄνθρωπος. In Tolomeo, perciò, la *chiesa* è la “comunione” di coloro che il Pro-Padre, ossia l’ἀρχή, aveva originariamente *pre-pensato*, ossia coloro che aveva creato come τέλειοι, perfetti, essendo stati creati *ad immagine* dello stesso Pro-Padre e non piuttosto, come in Valentino, *ad immagine* del Logos, che è *immagine* dell’ἀρχή<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> IRENEO, AH 1, 12, 3, in MIGNE, PG 7, 5751. Trad. it. *Contro le eresie*, vol. 1, op. cit., 114.

<sup>29</sup> Cfr. R. M. GRANT, *Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne*, in “Revue des Études Augustiniennes” 25 (1979), 211-214; G. SFAMENI GASPARRO (a cura di), *Modi di comunicazione tra il divino e l’umano. Tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico*, Atti del Secondo Seminario Internazionale su *Temi e Problemi della Storia delle Religioni nell’Europa Contemporanea*, Messina 21-22 marzo 2003, Hierá 7, Cosenza 2005.

<sup>30</sup> Cfr. Col 1,15-6, in particolare: «εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου».

L'idea di "chiesa preesistente", che è fortemente presente nella scuola gnostica di Alessandria, ritorna anche in un altro allievo di Valentino, Eracleone<sup>31</sup>, molti dei cui frammenti sono trasmessi da Origene nel suo monumentale *Commento al Vangelo di Giovanni*<sup>32</sup>, composto in quasi dieci anni, tra Alessandria e Cesarea di Palestina, proprio con l'obiettivo di confutare l'interpretazione di Eracleone a Giovanni. Commentando Gv 4,39, ossia il brano nel quale la Samaritana, dopo aver incontrato Gesù al pozzo di Giacobbe (Gv 4,6ss), persuade, «con la sua parola», molti dei Samaritani di «quella città» (Gv 4,39), Origene riporta l'interpretazione di Eracleone relativa a Gv 4,39:

«Eracleone, invece, ha inteso l'espressione: "Di quella città" [ἐκ τῆς πόλεως] come equivalente a quest'altra: "Di questo mondo" [ἐκ τοῦ κόσμου], e l'altra espressione: "Per le parole della donna" [διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικός] con questa glossa: "Cioè della chiesa spirituale" [διὰ τῆς πνευματικῆς ἐκκλησίας]. Quanto al termine "molti" [πολλοί], esso si riferisce, secondo lui, agli "psichici" [ψυχικῶν], che sono, appunto, "molti" [πολλῶν ὄντων], mentre egli chiama "una la natura incorruttibile [μίαν τὴν ἀφθαρτον φύσιν] degli eletti [τῆς ἐκλογῆς], uniforme ed unitaria" [μονοειδῆ καὶ ἐνικήν]» (Cio. 13, 51, 341)<sup>33</sup>.

Il brano di Gv 4,39 dice che «molti», appunto «πολλοί», Samaritani «di quella città», ossia «ἐκ τῆς πόλεως», sono persuasi dalle *parole*, «διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικός», della Samaritana, che, a sua volta, ha incontrato il Cristo presso il pozzo di Giacobbe, in Samaria (Gv 4,6ss). Secondo Eracleone, la Samaritana rappresenta la «πνευματικὴ ἐκκλησία», ossia la *chiesa spirituale*, che null'altro è se non la perfetta comunione dei τέλειοι, degli *spirituali*, ossia degli esseri che, ἐπ'ἀρχῆς, dall'eternità sono *destinati* ad essere salvati – degli esseri pleromatici che, tuttavia, sono caduti nell'universo *extrapleromatico*; la πόλις, la *città*, cui appartengono i Samaritani, è il κόσμος, ovvero l'essere *extradivino* ed *extrapleromatico*, che si origina dal peccato di σοφία (AH 1, 2, 3); i Samaritani, infine, che sono πολλοί, *molti* e, anzi, *i* molti, sono gli ψυχικοί, gli esseri *psichici*, intermedi tra lo *spirito* e la *materia*<sup>34</sup> e che possono sia salvarsi, e cioè tornare all'«una *incorruttibile natura* [μίαν τὴν ἀφθαρτον φύσιν]», sia dannarsi eternamente. Nella interpretazione di Eracleone di Gv 4,39, dunque, la Samaritana è nient'altro che la "chiesa preesistente", appunto

<sup>31</sup> J. DANÉLOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, op. cit., 414.

<sup>32</sup> ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. CORSINI, Utet, Torino 1968, 1995<sup>2</sup>; Id., *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di V. LIMONE, Bompiani, Milano 2012, 2013<sup>2</sup>.

<sup>33</sup> ORIGENE, Cio. 13, 51, 341 [CORSINI 535-6 – LIMONE 806-7].

<sup>34</sup> Sulla differenza tra esseri "pneumatici", "psichici" ed "ilici" cfr. IRENEO, AH 1, 6, 1-4. Trad. it. *Contro le eresie*, vol. 1, op. cit., 87-90.

la chiesa *spirituale*, pleromatica, «πνευματική», la quale media tra gli esseri *psichici* del κόσμος, ossia della creazione *extradivina* ed *extrapleromatica*, da una parte, ed il Πλήρωμα stesso, la purissima e semplicissima divinità, dall'altra parte. In Eracleone, perciò, sono presenti, ancora una volta, sia l'idea di "chiesa preesistente", ossia di ἐκκλησία come *eone* del Πλήρωμα, della perfetta divinità, precedente la creazione *extrapleromatica*, sia l'idea di "chiesa mediatrice", ossia tale che "media" tra la creazione *extradivina*, da una parte, e il Pro-Padre, dall'altra parte.

Tuttavia, ciò su cui Origene non è affatto d'accordo con l'interpretazione di Eracleone non è né l'idea della preesistenza della chiesa né l'idea della sua mediazionalità, ma piuttosto il concetto – che è il presupposto stesso dell'esegesi di Eracleone – della differenza *ontologica* tra gli esseri *extrapleromatici*, ossia del concetto per cui esistano alcuni esseri, πνευματικοί, che, pur essendo *destinati* alla salvezza nel Pleroma, sono *fuori* del Pleroma, ed altri esseri, ψυχικοί, che, pur essendo *fuori* del Pleroma, possono o tornare *in* esso o rimanere *fuori* di esso. Infatti, in Origene, non ci sono alcuni esseri che saranno *salvati* ed altri che saranno *dannati* eternamente, ma tutti gli esseri necessariamente saranno *salvati* alla fine del tempo, essendo stati *destinati* ad essere salvati sin dall'inizio del tempo. In definitiva, l'idea giudeo-cristiana di "chiesa preesistente" è recuperata integralmente dalla gnosi greca alessandrina e, in particolare, dalla scuola di Valentino e, attraverso uno dei maggiori suoi allievi, Eracleone, è assimilata anche da uno dei maggiori autori della letteratura cristiana giudeo-ellenistica, Origene. Infatti, Origene riprende l'idea giudeo-cristiana, prima, e gnostica, poi, della πνευματική ἐκκλησία, ossia di "chiesa spirituale", ma ripensandola del tutto<sup>35</sup>. In *Clo.* 6, 59, 301ss<sup>36</sup>, interpretando *Gv* 1, 29 («Ecco l'Agnello di Dio, che porta su di sé i peccati del mondo»), Origene ragiona sui diversi significati che può avere l'espressione: κόσμος, *mondo*, della pericope di Giovanni, ed avanza l'ipotesi che con "mondo" si possa intendere anche la *chiesa*, l'ἐκκλησία, la quale è il «κόσμος τοῦ κόσμου», l'*ornamento* del mondo (*Clo.* 6, 59, 301), o anzi più propriamente, il *mondo del mondo*, ed è anche «φῶς τοῦ κόσμου», *luce* del

<sup>35</sup> T. HEITHER, *Schwarz bin ich und schön: wie sieht Origenes die Kirche?*, in «Erbe und Auftrag» 72 (1996), 191-203; F. LEDEGANG, *Images of the Church in Origen: the Girdle (Jeremiah 13, 1-11)*, in "Studia Patristica" 17/2, 904-11; J. LOSADA, *La Iglesia kosmos en Origenes*, in "Miscelanea Comillas" 51 (1969), 33-112; G. SGHERRI, *Chiesa*, in A. M. CASTAGNO (a cura di), *Origene. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2000, 71-77; Id., *Chiesa e sinagoga nelle opere di Origene*, Vita e Pensiero, Studia Patristica Medionalsensia, 13, Milano 1982; Id., «Lecclesiologia di Origene», in A. PANIMOLLE (a cura di), *Dizionario di spiritualità biblico-patristico*, vol. 8: *Chiesa, comunità, popolo di Dio*, Roma 1994, 212-228.

<sup>36</sup> ORIGENE, *Clo.* 6, 59, 301ss [Corsini 376-7 – Limone 542-5].

mondo. Eppure, dice Origene, «φῶς τῶν ἀνθρώπων» (Gv 1,4), *luce* degli uomini, e «τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν» (Gv 1,9), *luce vera* è solamente il Logos. Pertanto, se il Logos di Dio, che è *all'inizio* (Gv 1,1) e che è *all'inizio* presso Dio ed è Dio stesso (Gv 1,1.2) è sola *luce* del mondo, «φῶς τοῦ κόσμου», e se, comunque, anche la chiesa può esser detta φῶς τοῦ κόσμου, *luce* del mondo, come è detto il Logos, allora la chiesa nient'altro è se non *luce* di quella *luce*, che è il Logos. Inoltre, prosegue Origene, la chiesa non è solo φῶς τοῦ κόσμου, ossia *luce* del mondo e, essendo il Logos *luce* (Gv 1,4.9), perciò è *luce* di quella *luce* iniziale (Gv 1,1), che è il Logos divino, ma è anche κόσμος τοῦ κόσμου, ossia *mondo*; e, infatti, scrive Origene: «Si dica che la chiesa è mondo [ἡ ἐκκλησία κόσμος], essendo illuminata [φοτίζεται] dal Salvatore» (Cio. 6, 59, 304). In Origene, pertanto, il Logos divino è *luce* che *illumina* quel κόσμος, quel *mondo* che è la chiesa, e la chiesa, a sua volta, è *luce* che, a sua volta, *illumina* quel κόσμος, quel *mondo* che è nient'altro se non la *creazione*, κτίσις (Cio. 6, 56, 305). Per Origene, in definitiva, la *chiesa* preesistente è κόσμος, *mondo*, in quanto è *illuminata* da quella *luce* iniziale che è il divino Logos, ed è anche φῶς, *luce*, in quanto a sua volta *illumina* la creazione. Ed è, infine, κόσμος τοῦ κόσμου, *mondo* del *mondo* – o *ornamento* del mondo –: infatti, se la chiesa è *luce* che illumina la creazione e se «ciò che è luce di un altro essere [τὸ φῶς τινοῦ] lo illumina [φοτίζει ἐκεῖνο]» (Cio. 6, 59, 302), se cioè ciò che *illumina* un essere è altro da ciò che è *illuminato*, allora la chiesa, pur facendo *luce* sulla creazione, è *altra* dalla creazione, è *al di fuori* della creazione, «si trova come se fosse in una terra straniera [τῆς παρεπιδημοῦσης ἐκκλησίας]» (Cio. 6, 59, 302). E se la chiesa, in quanto è *luce* che illumina il mondo, è *estranea*, «παρεπιδημοῦση», al mondo che illumina, ossia alla creazione, allora la chiesa è *al di là* e *prima* del mondo stesso che da essa è illuminato – Origene recupera, dunque, il concetto di “chiesa preesistente”, ossia tale che *preesiste* alla creazione *extradivina*. Inoltre, se la chiesa è anche quel *mondo* che dal Logos è illuminato e che, a sua volta, illumina il mondo *al di fuori* di Dio, allora ritorna, ancora una volta, l'idea che la chiesa medi tra la creazione *extradivina* e la perfetta divinità «*ante creationem*». Sia l'idea giudeo-cristiana, prima, e gnostica, poi, della “chiesa preesistente” alla creazione *extradivina* sia l'idea che la chiesa sia “mediatrice” tra il Πλήρωμα, che Origene dice «Αἰών», *Eone* (Cio. 6, 59, 303), e il mondo *extrapleromatico* sono recuperate interamente nel *Commento a Giovanni* di Origene<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> A proposito della presenza del *Pastore* nel *Cio*. cfr.: *Vis*. 1,1,6, in *Cio*. 1,17,103 [CORSINI 148 – LIMONE 196-7]; *Vis*. 3, 5, in *Cio*. 10,39,268 [CORSINI 442-3 – LIMONE 656-7]; *Mand*. 1,1, in *Cio*. 32,16,187 [CORSINI 770-1 – LIMONE 1218-9]. Inoltre cfr. E. CORSINI (a cura di), *Origene. Commento a Giovanni*, op. cit., 148 (n. 35). Sulla presenza, invece, del *Pastore* in *Prin*, cfr.: *Mand*. 1,1, in *Prin* 1,3,3. Trad. it. *I Princìpi*, a cura di M. SIMONETTI, Utet, Torino 1968, 2002; *Mand*. 6, 2, 1, in *Prin* 3, 2, 4 [SIMONETTI 417].