

Antichrist

Antichrist

Konstruktionen von Feindbildern

Herausgegeben von Wolfram Brandes
und Felicitas Schmieder



Akademie Verlag

Einbandgestaltung unter Verwendung eines Ausschnitts aus Luca Signorellis Fresko
„La predicazione dell'Anticristo“, 1499, in der Cappella Nuova des Doms von Orvieto

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-05-004743-0

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2010

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übertragung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil des Buches darf ohne Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: pro:design, Berlin

Druckvorlage: Peter Rotkehl, Berlin

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhaltverzeichnis

Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder:	
Einleitung	VII
Marco Rizzi:	
L'ombra dell'anticristo nel cristianesimo orientale tra tarda antichità e prima età bizantina	1
Lutz Greisiger:	
Die Geburt des Armilos und die Geburt des „Sohnes des Verderbens“. Zeugnisse jüdisch-christlicher Auseinandersetzung um die Identifikation des Antichristen im 7. Jahrhundert	15
Anna Akasoy:	
Niffarī: a Sufi Mahdi in the Fourth c. AH/ Tenth c. AD?	39
Kristin Skottki:	
Der Antichrist im Heiligen Land. Apokalyptische Feindidentifizierungen in den Chroniken des Ersten Kreuzzugs	69
Hannes Möhring:	
Die zwei Gesichter des Sufyani. Vorläufer des Dajdjal (Antichrist) oder Vorläufer des Mahdi?	99
Dirk Jäckel:	
Saladin und Antichrist. Das andere Bild vom Ayyubidensultan im 12. Jahrhundert	117
Lars M. Hoffmann:	
Zum Verständnis des <i>Antichrists</i> im süditalienischen Griechentum. Das Beispiel des Nikolaos-Nektarios von Otranto	135
Michael Oberweis:	
Jüdische Endzeiterwartung im 13. Jahrhundert – Realität oder christliche Projektion?	147
Pavína Cermanová:	
Die Erzählung vom Antichrist und seine Funktion in der religiösen und politischen Imagination im luxemburgischen Böhmen	159
Klaus Ridder / Ulrich Barton:	
Die Antichrist-Figur im mittelalterlichen Schauspiel	179
Rebekka Voß:	
Propter seditionis hebraicae. Judenfeindliche Apokalyptik und ihre Auswirkungen auf den jüdischen Messianismus	197

Ralf-Peter Fuchs:

Das Wüten des bösen Feindes. Glaubensgegner, Hexen und
der Antichrist in der Welt des Theodorus Graminaeus 219

Hubertus Busche:

Wer ist der „Antichrist“? Die Kirche, Jesus und Nietzsche
in der Dialektik ihrer Anti-Stellung 235

Michael Hagemeister:

Trilogie der Apokalypse. Vladimir Solov'ev, Serafim von Sarov
und Sergej Nilus über das Kommen des Antichrist und das Ende
der Weltgeschichte 255

Namen- und Sachverzeichnis 277

Autorenverzeichnis 291

Einleitung

Der Antichrist und vergleichbare Figuren, Helfer oder auch Vorläufer eignen sich gut für einen interreligiösen Vergleich: Das hatte sich bereits auf dem Kolloquium über „Endzeiten. Politische und gesellschaftliche Implikationen universaleschatologischer Vorstellungen in den drei monotheistischen Weltreligionen (5. bis 16. Jahrhundert)“ herausgestellt, das mit Förderung der Thyssen-Stiftung im April 2005 in Frankfurt am Main stattfand. Inzwischen sind die Vorträge dieser Tagung publiziert.¹ Die durchweg positiven Reaktionen auf diesen Tagungsband bestätigen unser damaliges Forschungskonzept.

Jener Vergleich zwischen den Kulturen gehörte auch zu den zentralen Anliegen der Veranstaltung, die diesem Band zugrunde liegt, sowie der zusätzlich eingeworbenen Beiträge. Vom 24. bis 27. September 2007 konnten die Teilnehmer der Tagung „Antichrist. Eschatologische Feindtypisierungen und -identifizierungen“ ihre Beiträge vorstellen und ausführlich diskutieren. Das verdanken wir wiederum der Fritz Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung, der an dieser Stelle nochmals für ihre unbürokratische Unterstützung gedankt sei. Wie schon 2005 genossen wir die Gastfreundschaft der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt auf ihrem neuen Campus.

In Kontinuität zur Tagung von 2005 unterschied sich der Ansatz der Antichrist-Tagung maßgeblich von Forschungen über Eschatologie und spezieller Antichristvorstellungen, die in jüngster Zeit mehr als früher unternommen werden. Erneut konnte deutlich werden, wie sehr Motive sich ähneln, wie stark die Einzelkulturen religionsübergreifend aufeinander reagieren und sich aneinander abarbeiten und in welchem Maße hier gegenseitige Beeinflussung der Vorstellungen über die Kulturgrenzen hinweg und auch über die schlichte Inversion hinweg (in dem Sinne, dass der einen Antichrist der Messias der anderen sei und umgekehrt) möglich war. Gerade die Zeichnung der eigenen positiven Heilsgestalten in Auseinandersetzung mit ihren Negationen beim Nachbarn bietet ein spannendes Forschungsfeld: Wie oft müssen wir akzeptieren, dass über die Möglichkeit hinaus, dass ähnliche Ideen auch unabhängig voneinander in grundsätzlich ähnlichen Kontexten (nämlich einem göttlich vorbestimmten Ende der Welt) entstehen können, die Erklärung von gegenseitiger negativer wie positiver Beeinflussung nahe liegt – und wie sehr zeigt das einen Kulturkontakt, der in ungewolltem, aber damit umso stärkerem kulturellem Lernen resultiert?

¹ Wolfram Brandes/Felicitas Schmieder (Hg.): Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen (Millennium-Studien 16), Berlin, New York 2008.

Unter diesem Aspekt stellten wir folgende Leitfragen: Welcher Böse ist am Ende der Zeiten zu erwarten, was tut er (oder sie?) und was wird dagegen unternommen? Wie kündigt er sich an, wem gleicht er und wer unterstützt ihn absichtlich oder gezwungenermaßen – wie gewinnt er Anhänger? Schließlich, auch das in Aufnahme der Gedanken der ersten Tagung: Wer konnte zu verschiedenen Zeiten mit ihm identifiziert werden, wie wurde er erkannt und welche Konsequenzen hatte das? Es bieten sich zahlreiche Ansatzpunkte an. In Zeiten gesellschaftlicher Krisen und Umbrüche (Islamische Expansion, Reconquista, Investiturstreit, byzantinischer Bilderstreit, Kreuzzüge, Pest, Reformationen – bis hin zu Napoleon oder dem Ersten Weltkrieg), so lässt sich ohne Übertreibung feststellen, wurde mit Regelmäßigkeit die Antichristproblematik aufgegriffen. Die Diffamierung von Gegnern als *anti-christi*, *praecursores* desselben etc. setzt eine Wirksamkeit (d. h. eine allgegenwärtige Bekanntheit der Figur des Antichrist) voraus, die auch in „ruhigeren“ Zeitabschnitten gegeben war – und das, *mutatis mutandis*, in den verschiedenen monotheistischen Religionen, deren Eschatologien Gegenstand der Tagung waren und dieses Bandes sind. Die Antichristproblematik war von erheblicher Bedeutung in interreligiösen Auseinandersetzungen, nicht nur im Sinne einer gegenseitigen Diffamierung.

Darauf deutet auch die Zusammenschau der bisherigen Forschung,² die sich entweder auf die Entstehung und die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Figur des Antichrist konzentrierte³ oder aber seine Erscheinungsformen an bestimmten Stellen der Geschichte im Detail betrachtete⁴ und hin und wieder zu sozialgeschicht-

² Ein Gesamtschau über die Forschung kann hier nicht geboten werden, es sei aber auf den Band von 2008 und die Beiträge dieses Buches verwiesen, die zusammen einen brauchbaren Überblick bieten.

³ Grundlegend ist (und bleibt) Wilhelm Bousset: *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen 1895 (ND 1983) (vgl. dazu ders.: *Beiträge zur Geschichte der Eschatologie*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 20 [1900], S. 103–131, 261–290; ders.: *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* [Handbuch zum Neuen Testament 21], Tübingen 1926); Ernst Bernheim: *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung*, I [mehr nicht erschienen], Tübingen 1918 (ND 1964); Horst Dieter Rauh: *Das Bild des Antichrist im Mittelalter. Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus*, Münster 1973 (²1979); Eric R. Chamberlin: *Antichrist and Millennium*, New York 1975; kurz, aber prägnant ist Bernard McGinn: *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco 1996; dazu die Aufsatzsammlung dess.: *Apocalypticism in the Western Tradition*, Aldershot 1994; ders.: *Visions of the End*, New York 1979; ders.: *Awaiting an End: Research on Medieval Apocalypticism, 1974–1981*, in: *Medievalia et Humanistica* N.S. 11 (1982), S. 263–289; ders.: *Early Apocalypticism: the Ongoing Debate. The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature*, ed. by C. A. Patrides/J. Wittreich, Manchester 1984, S. 2–39; ders.: *Teste David cum Sibylla: The Significance of the Sibylline Tradition in the Middle Ages. Women of the Medieval World. Essays in Honour of John H. Mundy*, ed. by J. Kirshner/S. F. Wemple, Oxford 1985, S. 7–35; Robert E. Lerner: *Refreshment of the Saints: The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought*, in: *Traditio* 32 (1976), S. 97–144; Richard K. Emmerson: *The Coming of the Antichrist: An Apocalyptic Tradition in Medieval Literature*, Diss. Stanford 1979; Rosemary M. Wright: *Art and Antichrist in Medieval Europe*, Manchester, New York 1995; Andrew C. Gow: *The Jewish Antichrist in Medieval and Early Modern Germany*, in: *Medieval encounters* 2 (1996), S. 249–285.

⁴ Robert Konrad: *De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellungen und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der*, Kallmünz 1964; Hans-Peter Kursawa: *Antichristsage, Weltende und jüngstes Gericht in mittelalterlicher deutscher Dichtung*, Köln 1976; Robert E. Lerner: *Antichrists and*

lichen und politischen Deutungen vorstieß.⁵ Viel zu oft wurde aber zugleich die Brisanz und Bedeutung einer Antichristsemantik ignoriert oder gar geleugnet. So schien es uns an der Zeit, sich im fächer- und zeitübergreifenden Vergleich dieser Problematik anzunehmen.

In den Jahren um 2000, als eschatologische Themen sogar die Boulevardpresse erreichten, erschien eine größere Anzahl von mehr oder weniger wissenschaftlichen Veröffentlichungen, in denen regelmäßig auch die Figur des Antichrist eine prominente Rolle spielte.⁶ Unter den wissenschaftlichen Publikationen ist Möhrings Buch über den Endzeitkaiser, dem Gegner des Antichrist am Ende der Zeiten,⁷ wo in umfassender Weise die relevanten Quellen und Forschungsprobleme thematisiert und präsentiert werden, hervorzuheben. Von besonderer Bedeutung ist weiterhin das Projekt von Potestá und Rizzi, in einer dreibändigen Ausgabe sämtliche Texte, die den „Antichrist“ (bis zum ausgehenden 15. Jahrhundert) behandeln, im Original nebst ita-

Antichrist in Joachim of Fiore, in: *Speculum* 60 (1985), S. 553–570; Adriaan H. Bredero: The Announcement of the Coming of the Antichrist and the Medieval Concept of Time, in: *Prophecy and Eschatology*, ed. by M. Wilks, Oxford 1994, S. 3–13; Manfred Gerwing: Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts, Münster 1996; David Burr: Antichrist and Islam in Medieval Franciscan Exegesis, in: *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*, ed. by J. V. Tolan, New York, London 1996, S. 131–152; ders.: The Antichrist and the Jews in four thirteenth-century Apocalypse commentaries, in: *Friars and Jews in the Middle Ages and the Renaissance*, ed. by St. J. McMichael/S. E. Myers, Leiden 2004, 23–38.

⁵ Hans-Dieter Heimann: Antichristvorstellungen im Wandel der mittelalterlichen Gesellschaft. Zum Umgang mit einer Angst- und Hoffnungssignatur zwischen theologischer Formalisierung und beginnender politischer Propaganda, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 47 (1995) 2, S. 99–113; Hans-Dietrich Kahl: Der sog. „*Ludus de Antichristo*“ (*De Finibus Saeculorum*) als Zeugnis frühstaufischer Gegenwartskritik. Ein Beitrag zur Geschichte der Humanität im abendländischen Mittelalter, in: *Mediävistik* 4 (1991), S. 53–148; Hans Martin Schaller: Endzeit-Erwartungen und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts, in: *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*, hg. von M. Kerner, Darmstadt 1982, S. 303–331.

⁶ Hier nur eine unvollständige Auflistung einschlägiger Titel: John Parker: *The Aesthetics of Antichrist from Christian Drama to Christopher Marlow*, Ithaca, N.Y. 2007; Ingvild Richardsen-Friedrich: *Antichrist-Polemik in der Zeit der Reformation und der Glaubenskämpfe bis Anfang des 17. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2003; Jean-Robert Armogathe: *L'Antéchrist à l'âge classique. Exégèse et politique*, Paris 2005; Kevin L. Hughes: *Constructing Antichrist. Paul, Biblical Commentary, and the Development of Doctrine in the Early Middle Ages*, Washington, D.C. 2005; Cristian Badilita: *Métamorphoses de l'Antichrist chez les pères de l'Église*, Paris 2005; Curtis V. Bostick: *The Antichrist and the Lollards. Apocalypticism in Late medieval and Reformation England*, Leiden 1998; Sebastián Fuster Perelló, O.P.: „*Timete Deum*“. El Anticristo y el final de la historia según San Vicente Ferrer, Valencia 2004; José Guadalupe Medina: *Las profecías del Anticristo en la edad media*, Madrid 1996; Lambertus Johannes Lietart Peerbolte: *The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*, Leiden, New York, Köln 1996; Martin McNamara: *The Irish Legend of Antichrist*, in: *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst*, ed. by F. García Martínez/G. P. Luttikhuisen, Leiden, Boston 2003, S. 201–219; ders. (ed.): *Apocalyptic and Eschatological Heritage. The Middle East and Celtic Realms*, Portland 2003; Albert I. Baumgarten (ed.): *Apocalyptic Time*, Leiden, Boston, Köln 2000; siehe u. a. auch Johannes Fried: *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München 2001; Christian Jostmann: *Sibilla Erithea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert (MGH-Schriften 54)*, Hannover 2006.

⁷ Hannes Möhring: *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung (Mittelalter-Forschungen 3)*, Stuttgart 2000.

lienischer Übersetzung abzdrukken und zu kommentieren. Der bereits erschiene erste Band⁸ belegt die Qualität dieser wichtigen Quellensammlung, die sicher – hoffentlich folgen die beiden noch ausstehenden Bände in naher Zukunft – zum Standardreferenzwerk der künftigen Antichrist-Forschung werden.

Das Thema „Antichrist“ ist – im Zeitalter der umfassenden Verfügbarkeit von Informationen (und Desinformationen) im Internet – heute aktueller denn je. Eine einfache Abfrage bei Google (nur „Antichrist“, ohne Berücksichtigung der nicht-englischen oder -deutschen Schreibweisen) ergibt heute (Februar 2010) mehr als sieben Millionen Einträge. Davon dürfte nur der kleinste Teil wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Auch wegen dieser Situation ist es wichtig, sich auf seriöse Weise mit dem Antichrist, der Apokalyptik und Eschatologie und verwandten Themen zu befassen. Dem war die „Endzeit“-Tagung von 2005 wie auch die Tagung, deren Beiträge hier publiziert werden, gewidmet.

Der Beitrag von Marco Rizzi („L’ombra dell’anticristo nel cristianesimo orientale tra tarda antichità e prima età bizantina“) greift weit ins frühe Christentum zurück. Die Antichristfigur entstammt, so die These, nicht einer allgemeinen kosmologischen Idee, die bereits in der Bibel angelegt war. Sondern Irenaeus und Hippolytos konstruierten sie aus zwei konkreten Anlässen, zum einen aus der Notwendigkeit einer Begründung für die sog. Parousieverzögerung und zum anderen zum Zwecke der Christianisierung der breiten jüdisch-christlichen apokalyptischen Vorstellungswelt des 2. Jahrhunderts. Dabei griffen sie auf den noch ganz uneschatologischen Antichristbegriff der Johannesbriefe des Neuen Testaments zurück und deuteten ihn apokalyptisch-endzeitlich um, wobei sie die antihäretischen Züge beibehielten (die Figur wurde wichtig in den Auseinandersetzungen um den Arianismus). Sie sahen im Antichrist den letzten falschen Propheten, eine Figur stärker als alle anderen „im apokalyptischen Pantheon“. Anhand der Figur kann man auch beobachten, wie sich allmählich westliche und östliche Traditionen im geteilten Römischen Reich zwischen Spätantike und frühem Mittelalter voneinander ablösten: Während Interesse an der neuen Figur offenbar nur im Westen bestand, wurde im Osten der Antichrist nur als einer unter anderen, älteren Protagonisten der Endzeit (so eine ganze Genealogie von häretischen Propheten) aufgenommen – wahrscheinlich, weil die Apokalypse weit weniger kanonisch verstanden wurde und der Einfluss des Origenes stark war (so wurde der Antichrist intellektuell und moralisch als Möglichkeit in jedem Menschen Christus entgegengesetzt).

Ganz im Osten des Mittelmeerraumes und in Zeiten der Umwälzung bewegt sich der Beitrag von Lutz Greisiger über „Die Geburt des Armilos und die Geburt des ‚Sohnes des Verderbens‘. Zeugnisse jüdisch-christlicher Auseinandersetzung um die Identifikation des Antichristen im 7. Jahrhundert“. Schauplatz ist das in rascher Folge abwechselnd unter byzantinischer, sassanidischer, arabischer Herrschaft und sogar kurzzeitig unter jüdischer Selbstverwaltung (?) stehende Jerusalem. Die Stimmen, die nachgezeichnet werden, kommen von Juden in der krisenhaften und damit

⁸ Gian Luca Potestà/Marco Rizzi: *L’anticristo, I: Il nemico dei tempi finali. Testi dal II al IV secolo*, Milano 2005.

eschatologisch fruchtbaren Zeit des 7. Jahrhundert, in denen die Byzantiner ebenso als Edom verstanden wie als Befreier begrüßt werden konnten. Die Quellen der jüdischen apokalyptischen Deutungen der Geschehnisse sind dabei ganz unterschiedlicher, auch griechischer Provenienz; zentrales Thema ist der Wiederaufbau des Tempels, verbunden mit messianischen Hoffnungen, die sich nicht zuletzt auf die Muslime richteten. Dabei wird nicht zuletzt deutlich, wie stark sich die apokalyptische Deutungen der Christen und Juden gegenseitig als Erzfeinde betrachteten und sich gleichzeitig gegenseitig intensiv rezipierten – unter anderem bei der Identifikation des jeweiligen Antimessias (und damit an der Figur des von Satan gezeugten Armilos, des jüdischen Pendants zum Antichrist).

In Vorstellungswelten des Sufismus westislamischer Prägung und damit vor allem in die Berberreiche des Maghreb führt der Beitrag von Anna Akasoy „Niffari: a Sufi Mahdi in the Fourth c. AH/Tenth c. AD?“. Hier geht es vor allem um Sufis, die Mahdi-Ansprüche erhoben (und damit auf einen guten Protagonisten, was sie in den Augen ihrer Kritiker auf die Seite des Schlechten stellte) und mit Ideen wie der weiter existierenden Möglichkeit von Prophetie oder des hohen Status von Heiligen Widerstand erregten. Anhand detaillierter Untersuchung bisher unedierter Textzeugnisse spürt die Autorin den möglichen, aber meist eher in den Unterstellungen der Gegner auffindbaren als tatsächlich nachweisbaren Mahdi-Ansprüchen ihres Protagonisten Niffari nach – eines Sufis aus dem Irak, der vor allem in Andalusien im 12./13. Jahrhundert und später in den Schriften Ibn Khalduns bekannt wurde. Zentrale Fragen drehen sich um die mögliche Deutung der nachweisbaren Äußerungen Niffaris (für die sich mehrere wahrscheinliche Deutungsebenen anbieten) als spirituelle Apokalypse und die bewusst politische Argumentation Niffaris versus sein Treiben als Spielball der Zeitläufte.

Kristin Skottki stellt in ihrem Beitrag „Der Antichrist im Heiligen Land. Apokalyptische Feindidentifizierungen in den Chroniken des Ersten Kreuzzugs“ wichtige Züge ihrer vor dem Abschluss stehenden Dissertation vor. Die These besagt, dass die Chronisten der Kreuzzüge (als Extremen von Feindseligkeiten zwischen Muslimen und Christen), da sie Kleriker waren, sich besonders stark auf religiöse Dichotomien konzentrierten – bei einer allgemein elitären, literalen und eurozentrischen Perspektive. Damit wäre bei jeglicher Referenz auf die biblische Offenbarung ein topisches Arsenal von gegen die Muslime gerichteten Feindbildern zu erwarten. Untersucht wird dies anhand des Ersten Kreuzzugs, dessen Quellenlage besonders vielfältig ist: Aus nahezu 60 lateinischen historiographischen Texten können die zwölf maßgeblichen ausgewählt werden. Insgesamt werden (abhängig vom Grundtenor und den Abfassungskontexten der jeweiligen Chroniken) selten apokalyptische Töne angeschlagen und der Antichrist noch seltener aufgerufen: Wenngleich er zum Beispiel bei Guibert von Nogent als zentrale Begründungsfigur auftritt, werden Gog und Magog im gesamten Corpus an keiner Stelle erwähnt und ist die eindeutig endzeitliche Interpretation rar.

Ogleich ein direkter „Antichrist“ im Islam nicht zu erwarten ist, fokussierten auch die Muslime den Gegensatz der endgültigen Opposition von Gut und Böse, von Mahdi und Dadjdal, wie Hannes Möhring in „Die zwei Gesichter des Sufyani. Vorläufer des Dadjdal (Antichrist) oder Vorläufer des Mahdi?“ feststellen kann. Wie in den anderen Weltreligionen entwickelt sich auch hier eine Vorstellung von

einem ausdifferenzierten und mehrfach hin und hergehenden Endkampf zwischen Gut und Böse mit scharf konturierten, aber auch wechselhaften Protagonisten beider Seiten. Wie Jesus eine maßgebliche Rolle in der Endzeitvorstellung der jüngsten der drei verwandten Religionen zukommt, so setzte sich der Islam auch mit der Antichristfigur auseinander. Hinzu kamen durch die Zeiten politisch-reale Personifikationen und Instrumentalisierungen der Figuren, Selbst- und Fremdidifikationen, die wie beim Verhältnis zwischen Christen und Juden am meisten auf die religiös bedrohlichsten Gegner sahen.

Die andere Seite – die Sicht der Christen auf die Muslime – nimmt Dirk Jäckel mit seinem Beitrag „Saladin und Antichrist. Das andere Bild vom Ayyubidensultan im 12. Jahrhundert“ in den Blick. Er kann gegen das Bild vom großen muslimischen Helden Saladin, den nicht erst seit der europäischen Aufklärung (mit dem toleranten Heiden Lessing'scher Prägung) auch seine christlichen Gegner verklärten, das zeitgenössisch wesentlich verbreiterte Negativbild und hier besonders dessen apokalyptisch geprägte Variante setzen. In der ersten Hochzeit lateinisch-eschatologischen Schrifttums spielt Saladin als Identifikation für einen von Antichrists Vorläufern nicht nur bei Joachim von Fiore eine wichtige Rolle. Immer wieder in nicht unmittelbar endzeitlicher, aber klar negativer Gewandung tritt er bei manchen Chronisten und nicht zuletzt in der Märtyrer-Vita auf, die Peter von Blois dem Saladin-Gegner Rainald von Châtillon gewidmet hat.

Im geographischen und intellektuellen Bereich der Rezeption des kalabresischen Propheten Joachim von Fiore bewegt sich der Beitrag von Lars M. Hoffmann „Zum Verständnis des *Antichrists* im süditalienischen Griechentum: Das Beispiel des Nikolaos-Nektarios von Otranto“. Im Nachklang des Vierten Kreuzzuges und im untergehenden griechischen Milieu des staufischen Apulien musste der griechische Protagonist den Gegensatz zu den Lateinern (immer wieder als Auseinandersetzungen innerhalb der engsten Familie, zwischen Brüdern oder Eltern und Kindern beschrieben) als Zeichen für das nahe Weltende deuten und darin Aktivitäten Antichrists lesen. Konkreter Anlass für die im Zentrum des Beitrages stehenden Schriften scheint aber eine Welle von Konversionen zum Judentum gewesen zu sein, die auf die Nähe zwischen Antichrist und dem jüdischen Messias hinzudeuten schien.

Auch die Juden konnten, wie bereits erwähnt, in Krisenzeiten apokalyptische Feinde und Freunde in ihrer realen Umwelt finden. Die weit verbreitete Ansicht, dass im Zusammenhang mit dem Mongolensturm der 1240er Jahre die Juden Hoffnung fassten, weil die Ereignisse nahe an ihrem Jahr 5000 lagen, tritt Michael Oberweis entgegen („Jüdische Endzeiterwartung im 13. Jahrhundert – Realität oder christliche Projektion?“). Er betont, dass sich in den drei existierenden christlichen Quellen dafür vor allem christliche theologische Erwartungen von dem, was die Juden tun würden, gespiegelt finden – immer wieder in einer Art, die nach jüdischem Verständnis sinnlos oder doch sehr ungewöhnlich wäre. Abgesehen davon, dass auch rechnerisch die Ereignisse eben nicht so genau wie stets geglaubt mit der fraglichen Jahrtausendwende zusammentrafen, sind auch in den keineswegs raren jüdischen Quellen der Zeit Endzeiterwartung oder enttäuschte Hoffnungen extrem schlecht belegt. Andererseits lassen sich die christlichen Chroniken so lesen, dass sie die jüdische Messiashoffnung erkannten, weil sie eigenen Antichristenerwartungen verifizieren wollten (und den jüdischen Messias als Antichrist sahen).

Über ein parallel zum Leben Christi geschaffenes Leben Antichrists im luxemburgischen Milieu des Königreichs Böhmen in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts reflektiert Pavlina Cermanová („Die Erzählung vom Antichrist und seine Funktion in der religiösen und politischen Imagination im luxemburgischen Böhmen“), das in seinen konkreten Erscheinungsformen stets Teil eines aktuellen religiösen und politischen Diskurses ist: In diesem Fall lässt sich Herrschaftsrepräsentation des Hofes beobachten mit Ausdrucksformen, die üblicherweise erst den Hussiten zugeschrieben wurden, die hier aber in einem vorhussitischen intellektuellen und nicht zuletzt städtischen Milieu in Prag bereits voll ausgeprägt sind. Nicht zuletzt bieten die Überlegungen einen bislang übersehenen Kontext für die renovierten und erneut in die Marien-Kirche in Frankfurt an der Oder (und damit im luxemburgischen Brandenburg) eingesetzten Scheiben des „Antichrist-Fensters“.⁹

Die weit verbreitete Tradition Antichrists als apokalyptische, religiös-politische und Figur (mit mythologischen Zügen) des Glaubenskampfes und des christlich-eschatologischen Heilsgeschehens fand ihren Niederschlag auch im Spiel: Zwischen dem 12. und dem 16. Jahrhundert angesiedelt sind die Überlegungen von Klaus Ridder und Ulrich Barton über die wechselnde Gestaltung der „Antichrist-Figur im mittelalterlichen Schauspiel“. An Beispielen vom „Ludus de Antichristo“ über Hans Folz und „Des Endkrist Vasnacht“ bis zum Pammachius des Naogeorgus verfolgen sie das Spiel steter dualistischer Spannungen zwischen Gut und Böse, in die Zukunft verlegter Ängste und Hoffnungen und sogar eine Vergegenwärtigung des Bösen, das die Irritation offenbar bis hin zu einem offenen Ende ohne klaren Sieg des Guten treiben konnte.

Hans Folz gehört auch zu den Autoren, die Rebekka Voß ihr Material für die gegenseitige Beeinflussung zwischen Juden und Christen im 16. Jahrhundert liefern („Propter seditionis hebraicae. Judenfeindliche Apokalyptik und ihre Auswirkungen auf den jüdischen Messianismus“). Die religiösen Gruppen lebten in Mitteleuropa auf engem Raum zusammen, nahmen einander wahr und reagierten lebenspraktisch ebenso wie eschatologisch aufeinander. Unter Konzentration auf die Figur des „Endechrist“ (Antichrist oder „Ende der Christen“) werden Reaktionen von Christen und Juden im Reich der erweiterten Reformationszeit beobachtet: Projektionen von Erwartungen und „den schlimmsten christlichen Alpträumen“, insbesondere im Rahmen des neuen literarischen Genus der „Ethnographie“ von Juden und Judentum gegenüber jüdischer vorsichtiger Selbstzensur angesichts der neuartigen und bedrohlichen Polemik (wobei die jüdischen Gruppen der Sepharden und Aschkenasen sich unterschieden).

Der katholischen Seite des eschatologischen Reformationsdiskurses kurz vor 1600 (im Spannungsfeld der Diskussionen um Glaubenseifer und -reinheit sowie Konfessionen) wendet sich Ralf-Peter Fuchs mit dem Beitrag „Das Wüten des bösen Feindes. Glaubensgegner, Hexen und der Antichrist in der Welt des Theodorus Gra-

⁹ Abbildungen bei Frank Mangelsdorf (Hg.): *Der gläserne Schatz. Die Bilderbibel der St. Marienkirche in Frankfurt (Oder)*, Berlin 2005 (²2007); die darüber vor Ort veranstaltete Tagung konnte den Kontext des außergewöhnlichen Werkes noch nicht klären: Ulrich Knefelkamp/Frank Martin (Hg.): *Der Antichrist. Die Glasmalereien der Marienkirche in Frankfurt (Oder)*, Leipzig 2008.

minaeus“ zu. Sein Protagonist, der Katholik Graminaeus, betätigte sich in zwei Schriften von 1578 und 1594 unter anderem als mathematicus, als Zahlendeuter und Meister der Zeit (auch auf den Hexendiskurs angewandt), der Joachim von Fiore als Autorität rezipierte und sich vor allem mit Luthers Antichrist-Deutungen auseinander setzte, aber auch eigene Feindbilder im eschatologischen Kontext fruchtbar machte. Ergebnis ist ein dichter und multivalenter Endzeitdiskurs, in dem, bei allem Bemühen, Zeit für die katholische Mission zu gewinnen, eine Zunahme des Bösen bereits zwischen seinen beiden Schriften zu beobachten ist.

Mit den beiden letzten Beiträgen wird schließlich nach Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit das 19./ 20. Jahrhundert erreicht. Hubertus Busche fragt „Wer ist der ‚Antichrist‘? Die Kirche, Jesus und Nietzsche in der Dialektik ihrer Anti-Stellung“. Er untersucht das Spätwerk Friedrich Nietzsches, das dieser abschloss, kurz bevor er dem Wahnsinn verfiel, auf dessen argumentationslogische Züge unter Zuhilfenahme früherer Schriften. Danach sah sich Nietzsche (der gegen die eigene familiäre Tradition ankämpfend eine Psychologie des Christentums versuchte) selbst als Antichrist in zweifacher Bedeutung des Wortes, nämlich als Gegner des Christentums und der Kirche, aber auch als „anstelle Jesu Christi“, dessen Ideen bereits von den ersten Anhängern und ganz besonders von Paulus verdreht und verfälscht worden seien hin zu einer unnatürlichen Negativ-Religion, fixiert auf Schuld und Strafe, mit einem Gott des Ressentiments – weshalb der eigentliche Antichrist eben die Kirche und das Christentum seien und er selbst, Nietzsche, ein „Christus-naher Anti-Antichrist“.

Michael Hagemesters Beitrag „Trilogie der Apokalypse. Vladimir Solov’ev, Serafim von Sarov und Sergej Nilus über das Kommen des Antichrist und das Ende der Weltgeschichte“ beleuchtet u. a. die Wirkungen des Sergej Nilus bis heute. Kontext sind russische Krisenbewältigungsdiskurse der Zeit um 1900, in denen Vorstellungen vom jüdischen Antichrist und von dessen (von Europa ausgehenden) Weltherrschaftsgedanken in das traditionelle Weltendeszenario eingefügt den Boden bereiteten unter anderem für die berüchtigten „Protokolle der Weisen von Zion“. Diese werden in ihrem russischen Entstehungs- und Rezeptionskontext um 1900, in den 1920er Jahren und erneut heutzutage verfolgt. Damit kehrt auch das Ende des Bandes wieder zur Feindtypisierung des Juden durch den Christen zurück (und könnte gewiss im 21. Jahrhundert auch die gegenseitige Stilisierung von Christen und Muslimen finden).

Der Antichrist ist uns in den vorgeführten Beispielen in sehr unterschiedlichen Gestalten entgegentreten, fast könnte man sagen, dass wir zahlreiche Antichriste vorfanden – nicht nur dann, wenn bereits die jeweiligen Zeitgenossen die Figur vermehrt hatten und mehrere Antichriste, oft eine ganze Genealogie von ihnen ins endzeitliche Szenario eingeschrieben wurden. Schon das Neue Testament kennt nicht nur den Antichrist, sondern kann auch von deren mehreren sprechen. Darüber hinaus ist es eine bekannte rhetorisch-literarische Erscheinung, dass Motive verdoppelt oder vermehrt werden, entweder, um sie mit unterschiedlichen Bedeutungen zu verbinden und ihnen unterschiedliche Funktionen im Ablauf der Handlung zuzuweisen – oder, um sie zu verstärken – oder, so kam die Frage beim Antichrist auf, vielleicht auch um sie abzuschwächen, zu verharmlosen, wenn die eine Angst all-

mählich relativiert wird. Es scheint, als fänden sich leicht Beispiele für alle drei Gründe, denkt man nur an die auf der Tagung lediglich am Rande in den Blick gekommene Etablierung zweier Antichriste, die das 1000-jährige Friedensreich des Geistes nach dem großen lateinisch-christlichen Propheten des Mittelalters, Joachim von Fiore († 1202), einrahmen. Teilweise mögen die Vermehrfachungen auch historisch gewachsen sein, haben wir uns doch auch die Frage gestellt, wie die Zeitgenossen einer historisch späten Phase eines eschatologischen kulturellen Diskurses mit der Tatsache umgehen, dass schon so viele Identifikationen Antichrists sich als falsch erwiesen haben. Genannt wurde die produktiv-interpretatorische Verarbeitung einer ganzen Abfolge von anscheinenden Antichristen, die mit ihnen die sieben apokalyptischen Drachen-Häupter identifiziert. Manch ein Nachahmer Joachims, wie der Franziskaner Johannes von Rupescissa († nach 1365), musste sich nicht nur damit auseinandersetzen, dass sein großes Vorbild bereits verstorben und viele seiner Vorhersagen nicht eingetroffen waren – sondern auch damit, dass der erste joachitische Antichrist (Kaiser Friedrich II., † 1250) ebenfalls schon allzu lange untergegangen war. Dann konnte er eine kaiserliche Genealogie von Antichristen kreieren, die mit Friedrich beginnt (der beinahe Antichrist war) und bis hin zu Ludwig dem Bayern († 1347) reicht. Die Genealogie ist objektiv-blutsverwandtschaftlich nicht immer verifizierbar, doch das tut der Argumentationslinie keinen Abbruch, die sich verwandtschaftlichen Vokabulars bedient – wie sie auch für die Gegenlinie von Endkaisern aus dem Stamme Karls (von Anjou, † 1285), letztlich Karls des Großen verwandt wird. Eine neue Form der „Genealogie“ scheint Luther einzuführen, wenn er in dem Papsttum, oder der Reihe der Päpste, den Antichrist entdeckt – der nicht geboren werden kann, sondern entdeckt werden muss, weil „das Papsttum“ nun einmal nicht geboren werden kann. Nicht zuletzt deshalb sind wir davon überzeugt, dass dieser Gedanke Luthers erst im Zuge der Ausbildung institutionellen Denkens in der Gesellschaft möglich war, das weitestgehend personale Vorstellungen ablöste und das sich im Bereich staatlicher Entwicklung ebenso zeigt wie auf zahlreichen anderen Ebenen. All die bisher genannten Traditionsverschiebungen sind – das kann man auch unter Historikern gar nicht oft genug betonen – stets auf das Intensivste bedingt durch den jeweiligen sozialen und aktuellpolitischen Kontext, in dem sich die Ideen und ihre Ausformulierungen entwickelten – der historische Ort überlagert die scheinbare Ewigkeit der religiösen Vorstellungen oft nicht zuletzt entgegen der Überzeugung der Zeitgenossen. Ebenso, auch das haben wir immer wieder feststellen können, ist die Einzelbiographie der Protagonisten von hoher Bedeutung.

Damit kommen wir zu einer weiteren verwirrenden Erkenntnis: Bei all den Wandlungen der Einzelvorstellungen und Bilder entwickelte sich innerhalb aller eschatologisch denkenden Kulturen ein Reservoir von Interpretationsvorschlägen, Ergänzungen, Neuformulierungen, aus dem Spätere schöpfen konnten – und von dem man sich fragen muss, ob sämtliche Elemente vollkommen frei kombinierbar oder ob dem Grenzen gesetzt waren: Der genannte Johannes von Rupescissa bietet dicht nebeneinander zwei ganz unterschiedliche Konzepte vom Antichrist, die sich anscheinend ausschließen, die er allerdings auch nicht verbindet, sondern schlicht parallelisiert. In dieser Hinsicht ist er der beste Zeuge einer späten Zeit, die über ein riesiges Reservoir verfügt, denn er legt eine stupende Sammlung der unterschied-

lichsten Prophetien vor. Angesichts solcher Phänomene darf man fragen: Gab es einen kanonischen Grund- oder Restbestand an Bildern, an den nicht gerührt werden konnte? Gab es Dinge, die man mit Antichrist keinesfalls verbinden konnte? Unterscheiden sich die groß- und binnenkulturellen Räume hier eventuell untereinander? Wir haben uns im Laufe der Tagung schon hie und da überlegt, ob man all dies nicht eventuell auch einmal am Beispiel der Zahlen, die in Prophetien vorkommen, vergleichend thematisieren könnte – in genannten Anzahlen und in Zeiträumen, in Berechnungen und deren astronomischen Grundlagen. Wir haben die Frage aufgeworfen, inwieweit apokalyptische Vorstellungen in individuelleschatologischen Kontexten auftreten – man könnte an den Hymnus vom „Dies irae dies ille“ denken, der universaleschatologische Elemente mit jeder individuellen Totenmesse verbindet – aber so etwas mag es darüber hinaus in den Christentümern ebenso wie in den anderen Religionen und ihren unterschiedlichen kulturellen Ausprägungen geben.¹⁰ Eine gewiss spannende und intensiv zu untersuchende Frage wäre, inwieweit und in welchen Kontexten eine Art Anti-Apokalyptik im Sinne einer Ablehnung einer bestimmten Art der aktuellen Verwendung von apokalyptischen Elementen aufkommt, und dies wieder im Kulturvergleich.

Die Tagung war ebenso wie die vorhergehende gezielt nicht nur transdisziplinär angelegt, sondern polykulturell in dem Sinne, dass die drei großen monotheistischen Religionen in den vergleichenden Blick kommen sollen in möglichst allen Einzelkulturen, die sie ausgebildet haben. Nicht nur im Christentum gibt es ja bereits spätestens beim zweiten Blick deutliche Unterschiede zwischen Lateinern, Griechen und Oriens Christianus – und dann innerhalb dieser Großgruppen, wie wir nicht zuletzt in der Diskussion um Luthers apokalyptische Vorstellungen feststellen konnten: Luthers Biographie ist ebenso wichtig wie sein geographischer Ort, aus und in dem wir ihn erklären müssen – aber die Reaktion der päpstlichen Kirche auf ihn, ihre offensichtliche Weigerung, ihrerseits apokalyptische Propaganda der seinen entgegenzusetzen, erklärt sich aus den italienischen Verhältnissen, die die Reformationsforschung gerne vernachlässigt gegenüber dem deutschen politischen Umfeld Luthers und seiner direkten theologischen Widersacher. Es war damals und schon früher nicht gleichgültig, ob man nördlich oder südlich der Alpen lebte und eingebunden war (und das gilt trotz aller zunehmenden Vernetzung innerhalb Latein-europas), es war nicht egal, ob man in Konstantinopel oder Otranto – oder auch in Kiev lebte, ob in Äthiopien oder Armenien, in Syrien oder wo sonst als Christ unter nicht-christlicher Herrschaft. Ähnliches gilt es für den Islam und das Judentum zu vermerken: Nicht nur der Unterschied zwischen Schiiten und Sunniten, von dessen Existenz wir im modernen Westen allmählich zu wissen beginnen, war bedeutsam, sondern zusätzliche gab es einander überlagernde Binnendifferenzierungen – nicht zuletzt auch hier zu Zeiten einen Unterschied zwischen West und Ost, zwischen maghrebinisch-andalusischen Almohaden etwa und irakischen Spät-Abbasiden im 12. Jahrhundert. Auch das Judentum entwickelte sich bei aller Traditionalität nicht aus einem Guss, und bestimmte Ideen unter Diaspora-Juden mögen sich beinahe mehr in Auseinandersetzung mit den sie umgebenden anderen Kulturen entwickelt

¹⁰ Vgl. McGinn, *Teste David cum Sibylla* (s. Anm. 2).

haben als im Austausch der verschiedenen jüdischen Gruppen untereinander, über die wiederum traditionsbildende Unterscheidung in Sepharad und Aschkenas hinaus. Ähnlich lassen sich in den in Randbereichen der christlichen Großräume entstandenen Devianzen – Häresien – Auseinandersetzungen mit der von außen konkurrierenden Kultur spüren – und dies scheint wenigstens auf der Iberischen Halbinsel auch für den Islam zu gelten.

Manch eine Frage trieb uns um und musste doch offen bleiben: So die nach der Erkennbarkeit des Antichrist. Wird er mit bestimmten physiognomischen Merkmalen beschrieben,¹¹ hat er bestimmte Eigenschaften – wie stellt man ihn bildlich dar, bedenkt man die urchristliche Tradition, wonach er eben nicht so einfach erkannt werden kann, wenn er auftritt und alle, sogar die Gerechten, zu täuschen vermag?

Der Mühe des Registermachens unterzog sich Imke Just, B.A., wofür wir ihr hier ausdrücklich danken möchten.

Dass dieser Band Aufnahme in das Programm des Akademie Verlags fand, verdanken wir unserem Lektor Peter Heyl. In Zeiten, in denen Verlage die Lektorats-tätigkeit reduzieren und „outsourcen“ (*horribile dictu*), danken wir ihm für sein anhaltendes Interesse und Engagement.

Wolfram Brandes

Felicitas Schmieder

¹¹ Siehe dazu die bei Wolfram Brandes: *Anastasios ó díkopoç*, Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500 n. Chr., in: *Byzantinische Zeitschrift* 90 (1997), S. 24–63, verzeichnete Literatur.

Marco Rizzi

L'ombra dell'anticristo nel cristianesimo orientale tra tarda antichità e prima età bizantina

Secondo una consolidata opinione storiografica, avviatasi a fine ottocento con i due studi di H. Gunkel e W. Bousset,¹ la figura dell'anticristo sarebbe già sostanzialmente presente in una vasta serie di tradizioni precedenti, tutte derivate da un mito cosmico escatologico che narra lo scontro finale dell'umanità contro un nemico sovrumano (il drago nel mito babilonese). L'anticristo rappresenterebbe l'ultima e più fortunata rideclinazione di questo mito, variamente presente nell'Antico e soprattutto nel Nuovo Testamento, nelle sezioni apocalittiche dei vangeli sinottici, nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi* e in special modo nell'*Apocalisse*.

Abbandonando una tale idea, non dando per scontata l'esistenza di una generica "idea dell'anticristo", e cercando di restare il più possibile aderenti ai testi degli autori cristiani dei primi secoli in cui il termine "anticristo" compare effettivamente, Gian Luca Potestà ed io abbiamo sviluppato una comune ricerca che, grazie ad un costante scambio di idee e di interpretazioni dei testi, ci ha condotti a concludere che l'"anticristo" così come siamo abituati a considerarlo è il prodotto consapevole di una costruzione teologica nata sotto la penna di Ireneo e di Ippolito per rispondere a due precise esigenze: giustificare il ritardo della seconda venuta di Cristo e assorbire, cristianizzandolo, il vasto immaginario apocalittico giudeo-cristiano ancora vivo nel II secolo, sottraendone l'uso agli ebrei e vanificando così la loro persistente attesa messianica.² Per far ciò, Ireneo ricorre al termine "anticristo" che era utilizzato nelle epistole giovanee per polemizzare contro chi, agli occhi del loro autore, era portatore di una comprensione deviata della figura di Cristo, con un valore quindi esclusivamente polemico ed eresiologico, senza alcuna dimensione escatologica;³ Ireneo attenua questo significato e rende il termine "anticristo" il nome proprio di una autonoma figura escatologica, destinata non più ad essere un generico "falso profeta" o "falso messia", bensì l'ultimo, specifico oppositore di Gesù Cristo, già apparso sulla terra quale vero messia e ora atteso per la sua seconda venuta: un anti-Cristo, appunto. Ireneo prima e Ippolito poi fanno confluire in questo nuovo personaggio, non senza contraddizioni, i diversi aspetti del precedente immaginario

¹ Hermann Gunkel: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895; Wilhelm Bousset: *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen 1895. La più recente monografia che si muove ancora in questa direzione è quella di C. Badilata: *Métamorphoses de l'Antichrist chez les pères de l'Église*, Paris 2005, cui si rimanda anche per la storia degli studi.

² Si veda la raccolta di testi dei secoli II-IV: *L'Anticristo*, vol. I: *Il nemico dei tempi finali*, a cura di Gian Luca Potestà e Marco Rizzi, Roma, Milano 2005, soprattutto l'Introduzione generale, pp. XVII-XXVIII.

³ Per la dimostrazione di questo assunto, cf. *L'Anticristo* (cf. n. 2), vol. I, pp. 5-13 e 437-445.

apocalittico giudeocristiano (il falso messia o il falso profeta, l'empio, il figlio della perdizione, e così via), anzitutto quelli dei discorsi escatologici di Gesù riportati dai vangeli sinottici, poi quelli della *Seconda lettera ai Tessalonicesi* e soprattutto dell'*Apocalisse*. Si avvia così la fortunata storia dell'Anticristo, il nemico dei tempi finali, che proprio perché figura *ex novo* cristiana surclasserà ogni altro personaggio del *pantheon* apocalittico, dando così ragione all'invenzione di Ireneo.

Tuttavia, la tradizione polemica ed eresiologica associata al termine "anticristo" si snoda per un significativo lasso di tempo accanto al forgiarsi della minacciosa figura escatologica nell'officina intellettuale di Ireneo e di Ippolito; se il più diretto erede delle posizioni delle epistole giovanee è, intorno al 120, Policarpo di Smirne,⁴ ancora gli inizi del terzo secolo Tertulliano presenta la voce "anticristo" associata alle posizioni teologiche di Marcione e degli ebioniti nel catalogo delle eresie tracciato nel suo *De praescriptione haereticorum*.⁵ Non solo; questa valenza anti-eretica prosegue ben oltre l'affermazione della concezione escatologica dell'anticristo; la ritroviamo infatti ancora in autori del V secolo, tanto greci quanto latini, come Macario di Magnesia,⁶ che presenta un aggiornamento del catalogo tertulliano, o Arnobio il Giovane,⁷ che invece sembra ricollegarsi alle posizioni delle epistole giovanee e di Policarpo di Smirne.

In ogni caso, nonostante il decisivo ruolo di Ireneo e Ippolito a cavallo tra II e III secolo, nel pieno III secolo e immediatamente a ridosso della cosiddetta "svolta costantiniana" l'attenzione sull'Anticristo appare concentrarsi soprattutto in Occidente, con autori come Cipriano, Vittorino di Petovio, Lattanzio, che accumulano dettagli cronologici, geografici e tipologici sino, addirittura, alla creazione di un doppio Anticristo nel *Carmen* di Commodiano.⁸ Nel IV secolo, poi, l'accostamento degli avversari all'Anticristo diviene un *topos* polemico ricorrente nei conflitti dottrinali e disciplinari che travagliano la chiesa latina sulla scia della crisi ariana, come ben esemplificato da Lucifero di Cagliari, in cui il termine perde qualsiasi connotazione escatologica o esegetica, per ridursi a mero capo d'imputazione politico-ecclesiastica.⁹

Esaminando una serie di testi a partire dal IV secolo, la presente relazione si propone di confermare questa interpretazione della genesi dell'Anticristo escatologico, mostrando la persistenza nell'oriente greco e siriano di protagonisti dei tempi finali di più antica e consolidata tradizione, conservatrice e di matrice giudeocristiana, quali "il falso profeta", "l'empio", "il figlio della perdizione", il Diavolo stesso, a cui solo poco alla volta e attraverso influssi stratificati si aggiungerà anche

⁴ Polycarp. Ep. Ad Philpp. 6,2–7,2, sui cui cf. L'Anticristo (cf. n. 2), vol. I, pp. 14 e 445–449.

⁵ Tert. De praes. haer. 33, su cui cf. L'Anticristo (cf. n. 2), vol. I, pp. 74–78 e 479–483.

⁶ Macar. Magn. Apocrit. IV 15,1 (cf. Macarios de Magnésie : Le Monogènes. Introduction générale, éd. critique, traduction française et commentaire par Richard Goulet, 2 vols., Paris 2003, vol. 2: Édition critique, traduction française et commentaire, p. 280).

⁷ Arnob. Jun. Conflict. I 18,38 (cf. Arnobio il Giovane: Disputa tra Arnobio e Serapione, a cura di Franco Gori [Corona Patrum 14], Torino 1993, p. 128).

⁸ Comm. Carm. 805–995 (cf. L'Anticristo [cf. n. 2], vol. I, pp. 404–414 e 562–566).

⁹ Basti consultare l'*Index verborum* alla voce *Antichristus* nell'edizione Luciferi Calaritani *Opera quae supersunt, ad fidem duorum codicum qui adhuc extant necnon adhibitis editionibus veteribus*, ed. Gerardus Frederik Diercks (Corpus Christianorum Series latina 8), Turnhout 1978, p. 374.

l'Anticristo, che a differenza di quanto accaduto in occidente non riuscirà però a soppiantarle del tutto neppure ben dentro l'epoca bizantina.

Due sono probabilmente i motivi di questa tendenza orientale: tra loro strettamente legati da un lato la perdurante diffidenza del mondo greco circa il valore canonico dell'*Apocalisse*, che invece Ireneo, Ippolito e gli autori occidentali assumevano come testo chiave di ogni anticristologia¹⁰; dall'altro lato, il determinante influsso di Origene, che pur entrando nel dibattito sull'Anticristo aperto da Ireneo e Ippolito tende a destoricizzarlo e con ciò a deescatologizzarlo, rendendolo un simbolo dell'opposizione intellettuale e morale a Cristo possibile in ogni uomo¹¹. Uno sguardo ad alcuni autori greci che trattano dell'Anticristo tra IV e V secolo può confermare questa interpretazione.

Il primo è Cirillo di Gerusalemme, che compone intorno al 348 le sue omelie destinate ai battezzandi ad illustrazione degli articoli del credo. La quindicesima omelia è tenuta sull'articolo: "Verrà nella gloria per giudicare i vivi e i morti e il suo regno non avrà fine" e sui passi di *Daniele* 7,9 e 13, relativi alla visione dell'Antico dei giorni e del Figlio dell'uomo che celebra la sua vittoria sulla bestia, versetti che già Ireneo¹² e Ippolito¹³ avevano riferito alla vittoria di Cristo sull'Anticristo. Cirillo inserisce le sue osservazioni sull'Anticristo¹⁴ nel contesto della dottrina ormai canonizzata della doppia venuta di Cristo, la prima nell'incarnazione, la seconda nel giudizio; il tempo intermedio è caratterizzato dal dispiegarsi dell'azione di Satana contro i fedeli, che si manifesterà nella sua forma più acuta proprio con l'apparizione dell'Anticristo nelle vesti di un mago che, grazie ai suoi artifici, sedurrà pagani e Giudei, convincendo questi ultimi di essere il cristo da loro atteso e illudendoli con la ricostruzione del tempio. Cirillo viene da ciò condotto ad una sovrapposizione potenzialmente contraddittoria – e ricorrente negli autori greci del IV secolo – tra la figura dell'Anticristo (di natura umana) e l'idea secondo cui il nemico finale è il più terribile perché è Satana ad agire negli ultimi giorni, talché resistere all'Anticristo è resistere direttamente a Satana.¹⁵ Il quadro generale presentato dall'omelia è tratteggiato con il ricorso ai segni annunciati nel discorso escatologico

¹⁰ Non è un caso che le poche attestazioni del termine nella letteratura cristiana greca del III secolo siano riconducibili a contesti marginali rispetto a quelli della grande chiesa; si veda Clem. Alex. Exc. ex Theod. 9, dove resta difficile stabilire se si tratti di un frammento gnostico o di una chiosa di Clemente (cf. la mia introduzione in: *L'anticristo*, vol. I, p. XXII n. 1); Mart. Pyon. 14,10, laddove Pionio era il leader di una comunità cristiana minoritaria, separata da quella cattolica, come indicano la celebrazione dell'eucaristia con l'acqua (3,1) e la polemica nei confronti del vescovo cattolico della città (15,2) (cf. *Le martyre de Pionios prêtre de Smyrne*, éd., traduit et commenté par Louis Robert, Washington 1994, pp. 40, 33, 41 rispettivamente).

¹¹ Al proposito cf. *L'Anticristo* (cf. n. 2), vol. I, pp. 237–240.

¹² Cf. Iren. Adv. haer. V 25,3 (cf. *L'Anticristo* [cf. n. 2], vol. I, pp. 46–48).

¹³ Hipp. De Chr. et Ant. 20–22; 44,1; In Dan. IV 1; 4,2 (cf. *L'Anticristo* [cf. n. 2], vol. I, pp. 134–136; 158; 188–190 e 196–198).

¹⁴ Cyrill. Hieros. Catech. ad inl. XV 11–18 (cf. Wilhelm Carl Reischl e Joseph Rupp: *Cyrrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, vol. 2, München 1860 [rist. anastatica Hildesheim 1967], pp. 168–180).

¹⁵ Cyrill. Hieros. Catech. ad inl. XV 17 (cf. Reischl e Rupp [cf. n. 14], vol. 2, p. 176).

di Gesù¹⁶ e in parte già storicamente avvertibili, anche se Cirillo mette in guardia da calcoli troppo immediati; le indicazioni specifiche relative alla comparsa e alle azioni dell'Anticristo sono invece legate al libro di *Daniele*¹⁷ e alla *Seconda lettera ai Tessalonicesi*.¹⁸ L'*Apocalisse* è assente da questa sezione come peraltro da tutte le omelie; anzi, Cirillo polemizza esplicitamente con essa, laddove afferma che il periodo di tre anni e mezzo per il regno dell'Anticristo è indicato dal libro canonico di *Daniele* e non da quelli che egli definisce "gli apocrifi", dietro cui si scorge facilmente l'*Apocalisse* giovannea.¹⁹

Pur non accettando la canonicità dell'*Apocalisse*, nondimeno la polemica di Cirillo appare volta a difendere la possibilità stessa di una concezione anticristologica; per questo motivo, egli dichiara di basarsi sulle Scritture, in specie sul libro di *Daniele*, e non su quelle che gli avversari ritenevano speculazioni capziose, ancora con probabile riferimento all'*Apocalisse*.²⁰ La polemica che doveva circondare le dottrine anticristologiche nell'oriente ellenofono e la loro limitata circolazione sono provate anche dall'invito che conclude la sezione anticristologica dell'omelia,²¹ con cui Cirillo invita a rendere partecipi anche gli altri dei segni che preannunceranno la venuta dell'Anticristo; un atteggiamento opposto a quello che riscontriamo all'apertura del *De Christo et Anticristo* di Ippolito, che invitava al contrario ad un uso molto prudente del materiale esegetico lì presentato.²²

Qualche decennio dopo Cirillo, ampi stralci del trattato ippoliteo sono ripresi alla lettera e inseriti in una apocalisse di impostazione tradizionalmente giudeocristiana. Si tratta dei capitoli centrali (dal diciottesimo al trentesimo) del *De consummatione mundi*, in seguito falsamente attribuito a Ippolito. Il carattere post-costantiniano della redazione è mostrato dalla conclusione, identica a quella di Cirillo, dove si sottolinea la superiorità dei martiri futuri uccisi dall'Anticristo rispetto a quelli del tempo ormai trascorso delle persecuzioni avvenute nell'impero.²³ La non coerenza dei materiali originari assemblati dallo pseudo Ippolito emerge dalla giustapposizione, ancor più marcata che non nello stesso Cirillo, tra la figura dell'Anticristo e quella del diavolo. Quest'ultimo è il protagonista esclusivo della narrazione escatologica che incornicia la sezione anticristologica ripresa da Ippolito. Per cercare di armonizzare le due impostazioni, l'autore inserisce il termine diavolo in circa metà dei luoghi in cui Ippolito utilizzava quello di Anticristo,²⁴ ottenendo lo straniante effetto di creare un personaggio la cui identità rimbalza costantemente tra le due figure, sino al paradosso di una doppia nascita dell'avversario escatologico, l'una come dia-

¹⁶ Matth. 24 e paralleli.

¹⁷ Cyrill. Hieros. Catech. ad inl. XV 13 (cf. Reischl e Rupp [cf. n. 14], vol. 2, pp. 170–172).

¹⁸ Cyrill. Hieros. Catech. ad inl. XV 14 (cf. Reischl e Rupp [cf. n. 14], vol. 2, p. 172).

¹⁹ Cyrill. Hieros. Catech. ad inl. XV 16 (cf. Reischl e Rupp [cf. n. 14], vol. 2, pp. 174–176).

²⁰ Cyrill. Hieros. Catech. ad inl. XV 13 (cf. Reischl e Rupp [cf. n. 14], vol. 2, p. 170).

²¹ Cyrill. Hieros. Catech. ad inl. XV 18 (cf. Reischl e Rupp [cf. n. 14], vol. 2, pp. 178–180).

²² Hipp. De Chr. et Ant. 1,2 (cf. L'Anticristo [cf. n. 2], vol. I, pp. 114–116 e 495–496, nn. 3–5).

²³ Ps. Hipp. De consum. mundi 30 (cf. Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften, ed. H. Achelis [GCS 1.2], Leipzig 1897, p. 301).

²⁴ Cf. Ps. Hipp. De consum. mundi 19 (*tris*: cf. Hipp. de Chr. et Ant. 14,2–15,1; 14,1; 6,1–2); 21 (cf. Hipp. de Chr. et Ant. 47,2) (cf. Hippolyt's kleinere ... Schriften [cf. n. 23], pp. 296 e 297).

volo *ex virgine*,²⁵ per completare la simmetria ippolitea tra Cristo e Anticristo, l'altra come Anticristo *ex tribu Dan*,²⁶ secondo un'idea già presente in Ireneo²⁷ e Ippolito.²⁸ Se non si vuole derubricare un tale modo di procedere ad una sorta di confusione mentale, non resta che considerarlo il tentativo di comporre in unità materiali provenienti da due tradizioni distinte e di recuperarle pienamente entrambe al comune sentire orientale.

Tentativo che si accompagna ad un episodio unico nella vicenda anticristologica, legato ancora una volta al problema della legittimazione dell'*Apocalisse* e del suo autore, Giovanni, ormai identificato con Giovanni il Teologo autore di *Vangelo* e *Lettere*. Nel momento in cui riprende alla lettera il cap. 47 del *De Christo et Antichristo*, lo pseudo-Ippolito modifica l'originale aggiungendo Giovanni il teologo ai due profeti Enoch ed Elia che profetizzeranno immediatamente prima della venuta dell'Anticristo.²⁹ Una tale inserzione sembra ancora una volta motivata da esigenze di simmetria, laddove si creerebbe così un preciso parallelismo tra Giovanni il Battista, precursore della prima venuta di Cristo, e Giovanni il Teologo, precursore della seconda *parousia*; ma nel medesimo luogo, l'autore del *De consummatione mundi* interviene anche sul testo dell'*Apocalisse*, citato sulle orme di Ippolito, sostituendo all'espressione originaria "durante i giorni della loro profezia",³⁰ riferita ad Enoch ed Elia, una formulazione che cita esplicitamente l'Anticristo: "Durante i giorni della venuta dell'Anticristo". Subito dopo, lo pseudo-Ippolito attribuisce a Daniele anche la successiva citazione dell'*Apocalisse*,³¹ che Ippolito aveva genericamente introdotto con l'espressione: "afferma il profeta".³² Il libro di *Daniele* viene poi immediatamente evocato con l'indicazione del quarto e più piccolo dei dieci corni della bestia (*Dan.* 7,8, che poco più avanti [*Dan.* 7,21] viene detto muovere guerra ai santi).³³ L'autore conosce e apprezza l'ultimo libro del Nuovo Testamento, dato che più oltre offre la sua interpretazione del numero della bestia di *Ap.* 13,8,³⁴ può darsi quindi che l'attribuzione a Daniele del passo dell'ultimo libro biblico sia semplicemente un errore indotto dalla genericità del riferimento presente nell'originale di Ippolito; oppure che l'autore del *De consummatione mundi*, dovendo attribuire a Giovanni una sorta di autoprofezia che in realtà non compare in nessuno dei suoi scritti (il fatto cioè che si accompagnerà a Enoch ed Elia nella predicazione degli ultimi giorni), operi volontariamente una forzatura, attribuendo ad un profeta riconosciuto ed accettato la novità dell'accostamento di Giovanni ai due precursori, riuscendo così al tempo stesso a dotare di valore canonico i passi dell'*Apocalisse* utilizzati nel *De Christo et Antichristo* di Ippolito e da lì ripresi.

²⁵ Ps. Hipp. *De consum. mundi* 22 (cf. Hippolyt's kleinere ... Schriften [cf. n. 23], p. 298).

²⁶ Ps. Hipp. *De consum. mundi* 19 (cf. Hippolyt's kleinere ... Schriften [cf. n. 23], p. 296).

²⁷ Iren. *Adv. haer.* V 30,2 (cf. L'Anticristo [cf. n. 2], vol. I, p. 64).

²⁸ Hipp. *de Chr. et Ant.* 14-15 (cf. L'Anticristo [cf. n. 2], vol. I, pp. 126-128).

²⁹ Ps. Hipp. *De consum. mundi* 21 (cf. Hippolyt's kleinere ... Schriften [cf. n. 23], p. 297).

³⁰ *Ap.* 11,3.

³¹ *Ap.* 11,7: "La bestia che sale dall'abisso farà guerra contro di loro e li vincerà e li ucciderà".

³² Hipp. *de Chr. et Ant.* 47,2 (cf. L'Anticristo [cf. n. 2], vol. I, p. 162).

³³ Ippolito identificava questo corno con l'Anticristo, mentre nel *De consummatione mundi* è definito diavolo: cf. supra n. 24.

³⁴ Ps. Hipp. *De consum. mundi* 28 (cf. Hippolyt's kleinere ... Schriften [cf. n. 23], p. 301).

Così, se ancora verso la fine del quarto secolo, commentando la *Seconda lettera ai Tessalonicesi* Giovanni Crisostomo ribadiva come l'Anticristo si dovesse tenere per distinto da Satana,³⁵ la vicenda sin qui esaminata della sovrapposizione di tradizioni escatologiche diaboliche e anticristiche ha il suo momento di sintesi e conclusione nell'opera di Teodoreto di Cirro, composta tra il 430 e il 450. Il ventitreesimo capitolo del quinto libro del suo trattato antieretico *Haereticarum fabularum compendium* illustra la figura dell'Anticristo nell'ambito di una esposizione generale dell'escatologia cristiana.³⁶ Ma già in precedenza Teodoreto aveva affrontato il tema commentando il libro di *Daniele*³⁷ e la *Seconda lettera ai Tessalonicesi*.³⁸ In entrambi i casi, però, il precipuo interesse esegetico pare focalizzato altrove: nel caso di *Daniele*, sull'esatta interpretazione della successione dei quattro regni profetizzati, contro chi vedeva ormai realizzata la profezia con il regno di Antioco IV, a favore invece dell'identificazione dell'ultimo regno con l'impero romano;³⁹ nel caso di Paolo, sul significato dell'enigmatico *katechon*, di cui Teodoreto offre un'interpretazione differente da ogni precedente, secondo cui il *katechon* è l'idolatria che trattiene l'uomo e impedisce l'avvento di Cristo.⁴⁰ Pur rimandando alle sue due precedenti opere per maggiori dettagli, Teodoreto non pare aggiungere alcunché di nuovo alle tradizioni anticristologiche precedenti, rivelando anche in questo caso qualche sutura non particolarmente riuscita tra le due differenti versioni (diabolica e anticristica) degli eventi finali.⁴¹

Proprio l'apertura del V secolo rappresenta una svolta decisiva per la storia ricostruita qui, con la presenza dei Goti a Costantinopoli nell'anno 400 e il sacco di Roma nel 410. Un simile sfondo storico, quale descritto da Filostorgio⁴² o dalle lettere dell'esilio di Giovanni Crisostomo,⁴³ specie il deplorabile stato delle province d'Oriente, contribuisce a spiegare la fioritura di una nuova letteratura apocalittica; anche in questo caso è possibile riscontrare la persistenza, accanto ad un filone esplicitamente anticristico, di un filone legato al più tradizionale immaginario escatologico giudeo-cristiano.

³⁵ Joh. Chrys. Hom. III in II Ep. ad Thess. 2 (cf. PG 62, col. 482): Τίς δὲ οὗτός ἐστιν; ἄρα ὁ σατανᾶς; Οὐδαμῶς· ἀλλ' ἄνθρωπός τις πᾶσαν αὐτοῦ δεχόμενος τὴν ἐνέργειαν'. L'affermazione di Giovanni ricalca direttamente la definizione che Ireneo dà dell'Anticristo come *omne suscipiens diaboli virtutem* (Ir. Adv. haer. V 25,1, cf. L'Anticristo [cf. n. 2], vol. 1, p. 120).

³⁶ Theod. Cyr. Haer. fab. comp. V 23 (cf. PG 83, coll. 525-532).

³⁷ Theod. Cyr. Interpretatio in Daniele VII (cf. PG 81, coll. 1417D-1437B).

³⁸ Theod. Cyr. Interpretatio in II Ep. Ad Thess. 2 (cf. PG 82, coll. 661C-668B).

³⁹ Theod. Cyr. Interpretatio in Daniele VII 24-27 (cf. PG 81, coll. 1429C-1437B).

⁴⁰ Theod. Cyr. Interpretatio in II Ep. Ad Thess. 2 (cf. PG 82, coll. 663C-668A).

⁴¹ In particolare, sin dalle prime battute del capitolo in questione, l'Anticristo viene identificato con "il demone antidio", colui che sin dalle origini aveva introdotto i falsi culti tra gli uomini e che, a somiglianza di Cristo, assumerà nei tempi finali un aspetto umano (ma non una vera natura umana, come invece Gesù), caratteristiche tradizionalmente attribuite al principe dei demoni; in conclusione, però, Teodoreto viene ad affermare che costui accoglierà la forza di Satana, come se si trattasse di altri da lui.

⁴² Philost. Hist. eccl. XI 7-8.

⁴³ Joh. Chrys. Ep. LXVIII; LXIX.

Il primo è costituito da testi come la prima apocalisse apocrifa di Giovanni⁴⁴ o l'apocalisse greca di Esdra,⁴⁵ probabilmente correlate in qualche modo tra loro, che grosso modo riutilizzano il materiale dello pseudo Ippolito. In esse è esplicitamente prevista la presenza dell'Anticristo, ma in un contesto di particolare interesse, quello della descrizione fisiognomica del nemico dei tempi finali, in cui confluiscono molteplici fonti e paralleli riscontrabili tanto in testi apocalittici ebraici, quanto nella storiografia romana (il ritratto di Caligola in Seneca e Svetonio).⁴⁶ Ebbene, per cristianizzare tali modelli, i due autori non trovano di meglio che far comparire, a scanso di equivoci, una esplicita dicitura "Anticristo" sulla fronte dell'orrendo nemico dei tempi finali,⁴⁷ mentre nella tradizione rabbinica questi portava il nome di *Armillus* e simboleggiava l'impero romano. Va osservato il decisivo scarto dalla tradizione dell'*Apocalisse* canonica, nel momento in cui il nome della bestia non è più declinato nella forma gematricamente ambigua del numero 666, corrispondente alle lettere greche Χ Ξ Ϛ, bensì palesemente dichiarato – anche questo un indizio forse di una volontà di differenziazione dal testo canonico, che doveva risultare ancora accompagnato da qualche diffidenza.⁴⁸

Il secondo filone è invece rappresentato da scritti come il *Testamentum Domini*, che risale con ogni probabilità a questo stesso periodo e di cui l'originale greco è andato perduto.⁴⁹ Le varie traduzioni di questo testo risultano particolarmente significative per la tesi che si vuole qui sostenere. Sia nelle versioni siriane,⁵⁰ sia in quella etiopica,⁵¹ che a parere del suo ultimo editore, Robert Beylot, risulta indi-

⁴⁴ Edita da Konstantin von Tischendorf: *Apocalypses apocryphae*. Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis Evangeliorum et Actuum Apocryphorum supplementis, Leipzig 1866 (rist. anastatica Hildesheim 1966), pp. 70–94.

⁴⁵ Edita sempre da Tischendorf, *Apocalypses apocryphae* (cf. n. 44), pp. 24–33, ora anche in: *Apocalypsis Esdrae*. *Apocalypsis Sedrach*. *Visio beati Esdrae*, ed. Otto Wahl, Leiden 1977, pp. 25–34.

⁴⁶ Cf. Sen. De const. sap. 18; Suet. Vit. XII Caes. 50. Sulle fonti (ebraiche e non) di questa figura si veda Jean-Marc Rosenstiehl: *Le portrait de l'Antichrist*, in: *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte*, 1, par Marc Philonenko, Jean-Claude Picard, Jean-Marc Rosenstiehl, Francis Schmidt, Paris 1967, pp. 45–60.

⁴⁷ I Apoc. apocr. Io. 7; Apoc. gr. Ezr. 4 (cf. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae* [cf. n. 44], pp. 75 e 29; per la seconda cf. anche Wahl, *Apocalypsis Esdrae* [cf. n. 45], p. 30).

⁴⁸ Va segnalato, quale posizione intermedia, il testo apocalittico presente in un manoscritto di Montpellier, H 405, che al f. 117 riporta le tre lettere α τ χ, evidentemente priva di valore numerico, tanto che l'autore si affretta a chiosare "ossia Anticristo" (citato per la prima volta da Frédéric Macler: *Les Apocalypses apocryphes de Daniel*, Paris 1895, pp. 108–109).

⁴⁹ François Nau: *La version syriaque de l'Octateuque de Clément traduit en Français*, Paris 1913 (rist. anastatica Milano 1967), p. 27 n. 13 vorrebbe invece anticiparlo alla metà del IV, almeno per quello che riguarda la componente più specificamente apocalittica.

⁵⁰ Test. Dom. syr. 11 (cf. Ignatius Ephraem II Rahmani Patriarcha Antiochenus Syrorum: *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Kirchheim, Mainz 1899; trad. francese in: Nau, *La version syriaque de l'Octateuque* [cf. n. 49], p. 28); questa versione viene datata al 687. Il frammento pubblicato da John P. Arendzen: *A New Syriac text of the Apocalyptic Part of the Testament of the Lord*, in: *The Journal of Theological Studies* 2 (1900), pp. 401–416 riporta una traduzione parziale dell'originale greco differente da quella pubblicata da Rahamani; anche in questo caso compare solo il termine "Figlio della perdizione", senza alcun riferimento all'Anticristo.

⁵¹ Test. Dom. eth. 6 (cf. *Testamentum Domini Éthiopien*, éd. et traduction par Robert Beylot, Louvain 1984, pp. 13–15 e 152–153).

pendente da quelle siriane ed araba e riconducibile direttamente al testo greco,⁵² alla descrizione fisiognomica del nemico dei tempi finali non corrisponde in alcun modo la denominazione di Anticristo, bensì quella più antica di “empio” o “figlio della perdizione”. Nella frammentaria traduzione latina,⁵³ invece, compare la sostituzione del termine anticristo a quello di “demonio” e “falso messia” delle corrispondenti rubriche siriane⁵⁴ ed etiopica e una glossa conclusiva: “*Haec autem omnia ante ventum Antechristi erunt, Dexius erit nomen Antechristi*”.⁵⁵ In *Dexius* Harnack vedeva un riferimento all'imperatore persecutore Decio e ne derivava un *terminus a quo*.⁵⁶ L'equivalenza *dexius/Decius* però è paleograficamente difficile e del resto l'identificazione dell'Anticristo con un imperatore notoriamente persecutore può essere stata operata anche successivamente, a partire da Commodiano e dalla sua identificazione di Decio con il settimo (e ultimo) persecutore.⁵⁷ Al di là di problematiche indicazioni cronologiche, più interessante è verificare, ancora una volta, come materiali apocalittici vengano adattati a un contesto, quello occidentale latino, in cui la figura dell'Anticristo ha assunto un ruolo escatologico centrale, diversamente da quanto accadeva ancora nell'ambiente di origine degli stessi materiali. Sempre a proposito della traduzione latina del *Testamentum Domini*, va infatti rilevato come in essa manchi il capitolo 10 della versione siriana, in cui sono riportate le devastazioni subite dalle regioni orientali, che costituiscono il piatto forte delle altre versioni e più in generale della geografia apocalittica che si viene delineando in oriente.

I medesimi materiali ora analizzati sono poi presenti in un altro testo etiopico, il *Testamentum Domini nostri in Galilaea*, in cui invece il termine Anticristo compare a glossare la figura del “seduttore” e dell’“impuro”, senza risultare apposto sulla fronte, in un passaggio significativamente tribolato della tradizione manoscritta.⁵⁸

E' così evidente come il testo greco di partenza abbia conosciuto un differente adattamento ai vari contesti: nell'occidente latino tramite il sistema di glossatura si riconducono almeno una volta le diverse figure apocalittiche a quella lì dominante e consolidata dell'Anticristo, mentre nelle aree orientali, dove come detto la penetrazione di Apocalisse e Anticristo sarà ben più lenta, ciò non accade se non tardivamente; in questo modo, per lungo tempo si resta così ancorati all'originario immaginario apocalittico giudeo-cristiano.⁵⁹

⁵² Beylot, *Testamentum Domini Éthiopien* (cf. n. 51), p. VIII.

⁵³ Montague Rhodes James: *Apocrypha anecdota I*, in: *Texts and Studies*, II 3, Cambridge 1893, p. 153.

⁵⁴ Secondo il ms. S utilizzato da Rahmani, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* (cf. n. 50).

⁵⁵ Cf. James, *Apocrypha anecdota I* (cf. n. 53), p. 153.

⁵⁶ Citato da Arendzen, *A New Syriac text* (cf. n. 50), p. 401 n. 2.

⁵⁷ *Comm. Carm.* 808 (cf. *L'Anticristo*, vol. 1, p. 404 e pp. 562–563 n. 20 per l'identificazione della settima persecuzione).

⁵⁸ *Test. Dom.* in Galil. 6 (cf. *Le testament en Galilée de notre-seigneur Jésus Christ, texte éthiopien éd. et traduit par L. Guerrieu*, in: *Patrologia Orientalis* 9, Paris 1913 [rist. anastatica Turnhout 1971], p. 43 [183]).

⁵⁹ Esempio in funzione riassuntiva di quanto sin qui sostenuto è la vicenda dell'Apocalisse di Elia. Nella forma pervenutaci, risulta essere la traduzione etiopica dell'originale greco composto forse nel terzo secolo, che a sua volta cristianizzava un apocrifo giudaico del I secolo a.C.: in nessun modo vi compare la menzione dell'Anticristo; cf. Jean-Marc Rosenstiehl: *L'Apocalypse d'Élie. Introduction, traduction et notes*, Paris 1972, pp. 75–76.

Del resto, al siriano mancava persino la parola per indicarlo, almeno sino al VI secolo.⁶⁰ Infatti, nella più antica traduzione siriana del Nuovo Testamento (la cosiddetta *Peshitta*, realizzata, al più tardi, al principio del V secolo) nei tre passi della *Prima lettera di Giovanni* che nell'originale greco presentano il termine anticristo,⁶¹ il traduttore siriano ha inserito sistematicamente l'espressione *mshiha' d-gala'*, che significa "falso Cristo" (letteralmente "Messia della falsità"), ripresa da *Matth.* 24,24. Ci si attenderebbe un mutamento con la traduzione della Bibbia promossa da Filosseno di Mabbug nel 508, dal momento che questa nuova versione contiene i testi completi delle epistole cattoliche e soprattutto quello dell'*Apocalisse di Giovanni*, fino ad allora assenti dal canone siriano. Invece, il testo filosseniano, per quanto ricostruibile, sembra aver mantenuto la traduzione della *Peshitta*: questo si può dedurre, oltre che da citazioni in opere monofisite, dalla testimonianza diretta di un frammento del *Commentario su Matteo e Luca* dello stesso Filosseno ove viene riportato il passo di *1 Gv.* 4,3.⁶² Si tratta di una lunga sezione in cui Filosseno polemizza con i Nestoriani definendoli "gli eretici" e accusandoli di negare la vera umanità di Cristo; può così riferire loro il passo di *1 Gv.* 4,3 riportato ancora secondo la versione della *peshitta* in cui compare l'espressione *mshiha' d-gala'*; subito dopo, però, Filosseno afferma che ad assumere per primo questa posizione eretica sarebbe stato Simon Mago, definito il "primo degli apostoli dell'Anticristo",⁶³ seguito nell'errore da eutichiani, marcioniti, valentiniani e manichei: sembra quindi che il vescovo introduca per la prima volta nella lingua siriana il termine greco "Anticristo", traslitterando il greco nei caratteri della propria lingua ('*anticristos*) e rifacendosi alla genealogia eretica iniziata con la *Prima lettera di Giovanni* e ancora viva, come visto sopra, nel V secolo. Ancora più interessante un altro frammento⁶⁴ in cui Filosseno polemizza sempre con i nestoriani, associandoli questa volta ad ariani e giudei e accusandoli di credere in un "altro cristo", chiosando che quest'ultimo sarebbe appunto l'Anticristo o uno di quei "falsi messia" preannunciati dal Signore stesso in *Matth.* 24,24 (dove compare appunto l'espressione *mshiha' d-gala'*): insomma, Filosseno introdurrebbe nella cultura siriana la figura dell'Anti-

⁶⁰ Sono debitore a Gian Luca Potestà per l'indicazione di tutti i testi siriani, greci e latini cui mi riferirò in questa sezione finale del mio contributo, ad eccezione della *Peshitta*, di Filosseno di Mabbug, della *Harcleense* e dell'*Apocalisse* edita da Henze; devo a lui anche l'individuazione in essi dei passi riguardanti il "figlio della perdizione"/Anticristo e la segnalazione della relativa letteratura critica. Sono inoltre grato a Giovanni Bazzana per le traduzioni dei passi neotestamentari cui mi riferisco e per verifiche riguardo al lessico utilizzato in altri scritti siriani citati qui di seguito; e a Emidio Vergani per le osservazioni sul testo dell'*Apocalisse* edita da Henze (cf. n. 77).

⁶¹ *1 Gv.* 2,18. 22; 4, 3. I testi delle diverse versioni siriane e delle citazioni in opere monofisite della prima lettera di Giovanni che verranno qui esaminati sono editi sinotticamente in: *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung*, 1: *Die großen katholischen Briefe*, in *Verbindung mit Andreas Juckel hg. und untersucht von Barbara Aland*, Berlin 1986, pp. 230 (*1 Gv.* 2,18); 231 (*1 Gv.* 2,22); 243 (*1 Gv.* 4,3).

⁶² Philox. Mabb. Comm. in *Matth. et Luc.* fr. 51 (su *Luc.* 3,22) (cf. Philoxenus of Mabbug, *Fragments of the Commentary on Matthew and Luke*, ed., translated by John W. Watt, 2 vols. [CSCO 392/393 – *Scriptores Syri* 171/172], Louvain 1978, vol. 1, p. 71).

⁶³ I nestoriani, tra l'altro, persistevano nel negare la canonicità dell'*Apocalisse*.

⁶⁴ Philox. Mabb. Comm. in *Matth. et Luc.* Fr. 27 (su *Matth.* 16,16–17) (cf. Philoxenus of Mabbug, *Fragments of the Commentary on Matthew and Luke* [cf. n. 62], vol. 1, p. 29).

cristo ancora una volta attraverso il sistema delle glosse e in stretta relazione alla tradizione eresiological greca e latina da cui lo avrebbe ripreso.

Accanto a Filosseno o immediatamente dopo di lui, può aver contribuito all'introduzione del termine una traduzione del *De Christo et Anticristo* di Ippolito, frammenti della quale sono presenti in alcuni manoscritti conservati ad Harvard e pubblicati da Sebastian Brock,⁶⁵ in particolare, il termine siriano 'anticristos compare nel ms. Harvard syr 47, ff. 137^a–138^a, che, pur attribuendolo erroneamente al *Commento a Daniele*, contiene un estratto corrispondente a *De Chr. et Ant.* 7–14;⁶⁶ Brock propone di assegnare al VI secolo⁶⁷ la traduzione, che risulta essere la medesima utilizzata da Dionigi bar Salibi nelle corrispondenti citazioni di Ippolito inserite suo commento all'*Apocalisse*. Brock ipotizza quindi che il trattato Ippoliteo possa essere stato tradotto integralmente;⁶⁸ se così fosse, si tratterebbe di una significativa coincidenza cronologica che può illuminare il contesto in cui Filosseno risulta essere il primo autore siriano ad utilizzare autonomamente il termine "Anticristo" in un proprio scritto, appunto il *Commentario su Matteo e Luca* citato sopra.

Bisogna infatti attendere la nuova revisione della Bibbia siriana, la cosiddetta "harclease" realizzata nel 616 e tradizionalmente attribuita a Tomaso di Harkel, perché il termine entri anche nella versione della *Prima lettera di Giovanni*. Questo può essere facilmente spiegato in riferimento ai caratteri specifici di tale traduzione: essa, infatti, viene concepita in un clima culturale e politico fortemente filobizantino ed è animata dal desiderio di rispettare nella maniera più letterale possibile il dettato della base greca fin nella successione delle parole. Dal canto suo, il mondo greco bizantino aveva solo da poco superato l'ostracismo verso l'*Apocalisse* e verso l'interpretazione anticristologica dei suoi protagonisti negativi, grazie ai due grandi e antagonisti commentari di Andrea di Cesarea e di Ecumenio redatti tra la metà del VI e i primissimi anni del VII, la cui ascendenza occidentale è dimostrata dall'indicazione della soluzione Βενέδικτος per il numero della bestia,⁶⁹ che viene esplicitamente ricondotto da Andrea al greco εὐλογημένος ἢ εὐλογίατος, che non compare però in alcun altro commento a noi noto.

Tornando all'ambiente siriano, oltre alla versione harcleense, il principio del VII secolo vede un'altra comparsa del termine "Anticristo" nella conclusione del cosiddetto *Poema di Alessandro*, pseudepigraficamente attribuito al monofisita Giacomo di Sarug e databile a prima del 636. Nell'ultima parte di questo poema epico-apocalittico, concepito come una lunga rivelazione degli eventi ultimi posta sulle labbra di Alessandro Magno, il conquistatore macedone usa in un'occasione il termine Anticristo per accennare alla sua manifestazione prima dello scontro finale. In tutte

⁶⁵ Sebastian Brock: Some New Syriac Texts Attributed to Hippolytus, in: Le Muséon 94 (1981), pp. 177–200.

⁶⁶ Brock, Some New Syriac Texts (cf. n. 65), pp. 184–188, con traduzione inglese.

⁶⁷ Brock, Some New Syriac Texts (cf. n. 65), p. 177.

⁶⁸ Brock, Some New Syriac Texts (cf. n. 65), p. 188.

⁶⁹ Andr. Caes. Comm. in Apoc. 38 (cf. Patrologia Graeca CVI col. 340 CD); Oecum. Comm. in Apoc. VIII (cf. Oecumenii Commentarius in Apocalypsin, ed. a M. De Groote, Leuven 1999, p. 193).

le tre versioni note di questo testo appare il prestito dal greco:⁷⁰ è interessante notare che nella meno attendibile delle tre, custodita dal manoscritto Par. Syr. 243, il copista che la realizzò, il monaco maronita Sergio attivo a Roma nel 1610, aggiunse come glossa a fianco della menzione dell'Anticristo la specificazione per la quale si sarebbe trattato del "falso Cristo" secondo il dettato della *Peshitta*.⁷¹ In ogni caso, il termine Anticristo non pare avere incontrato grande successo nella restante produzione apocalittica in lingua siriana, se esso non appare nei testi della seconda metà del VII ed all'inizio dell'VIII secolo, scritti nel pieno degli sconvolgimenti portati dall'invasione araba: il *Discorso sulla fine* dello pseudo-Efrem, composto nel periodo tra il 640 e il 683 usa i termini "figlio della perdizione", "senza Dio", "apostata", ma mai Anticristo;⁷² così pure l'*Apocalisse dello Pseudo-Methodio* databile al 690–692 ("figlio della perdizione", "ingannatore", "*antikeimenos*", nemico)⁷³ e la cosiddetta *Apocalisse di Edessa* che è sostanzialmente una riedizione della precedente;⁷⁴ anche la *Doctrina Iacobi nuper baptizati* presenta la figura di Maometto quale "falso profeta",⁷⁵ il primo testo orientale in cui questi è presentato come precursore dell'Anticristo è, allo stato delle mie conoscenze, il capitolo 100 del trattato *De haeresibus* attribuito a Giovanni Damasceno, sulla cui autenticità non vi è accordo e che comunque risale a dopo il 725.⁷⁶ Forse, il repentino crollo del potere bizantino nell'area aveva determinato l'affievolirsi delle tendenze filoelleniche di cui la "harcleense" e la stessa figura di Alessandro erano espressione.

Per concludere questo sommario esame dell'ambito siriano, si può ricordare l'*Apocalisse siriana di Daniele* edita da Henze.⁷⁷ Al capitolo 22 la consueta descrizione fisiognomica dell'avversario escatologico, comparsa per la prima volta agli inizi del V secolo è accompagnata dalle definizioni di "insensato", "perverso serpente" e "falso messia" (*mshiha' d-gala'*);⁷⁸ lo scritto è collocato da Henze nella prima metà del VII secolo in ambiente melchita, tra la leggenda di Alessandro e lo

⁷⁰ Das syrische Alexanderlied. Die drei Rezensionen, hg. und übersetzt von Gerrit J. Reinink, 2 vols. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 454/455 – Scriptorum Syri 195/196), Leuven 1983, vol. 1, pp. 118–119.

⁷¹ Cf. Das syrische Alexanderlied (cf. n. 70), vol. 1, p. 119 n. 34.

⁷² Ps. Ephraem Syr., Sermo in adventum Domini et de consummatione saeculi (cf. Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones, III, hg. und übersetzt von Edmund Beck, 2 vols. [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 320/321 – Scriptorum Syri 138/139], Louvain 197, vol. 1, pp. 60–71), su cui Gerrit J. Reinink: Pseudo-Ephraems Rede über das Ende und die syrische eschatologische Literatur des siebenten Jahrhunderts, in: *Aram* 5 (1993), pp. 437–463.

⁷³ Cf. Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, hg. und übersetzt von Gerrit J. Reinink, 2 vols. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 540/541 – Scriptorum Syri 220/221), Leuven 1993.

⁷⁴ Pubblicata in: *Journal asiatique*, IX ser. 9 (1917), pp. 425–446.

⁷⁵ *Doctrina Iacobi nuper baptizati* V 16–17 (cf. *Doctrina Iacobi nuper baptizati*, éd. et traduction par Vincent Déroche, in: *Travaux et mémoires* 11 (1991), pp. 209–213).

⁷⁶ Cf. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra: Schriften zum Islam, kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Gleis und Adel Theodor Khoury, Würzburg, Altenberge 1995, pp. 74–82; per la questione dell'autenticità cf. pp. 38–44.

⁷⁷ Matthias Henze: *The Syriac Apocalypse of Daniel*, Tübingen 2001.

⁷⁸ Cf. Henze, *The Syriac Apocalypse of Daniel* (cf. n. 77), p. 46; non si capisce su quale base Henze possa a p. 90 tradurre il termine con "Antichrist". Stesso errore compare nella traduzione tedesca (senza originale a fronte) *Syrische Danielapokalypse*, hg. von Matthias Henze, München 2006, p. 50.

pseudo-Metodio. Come ha di recente mostrato Balzaretti,⁷⁹ proprio questa parte del testo è in gran parte comune (oltre settanta versetti) con un'altra apocalisse apocrifa, conservata in un manoscritto del British Museum, la cosiddetta *Apocalisse siriana del giovane Daniele*. Anche nella sezione fisiognomica di quest'ultima non compare alcuna menzione dell'Anticristo, bensì quella di "insensato" (comune con la precedente) e del più tradizionale "figlio della perdizione", mentre, come detto, la gran parte dei due testi risulta perfettamente sovrapponibile nel resto della sezione escatologica. Il manoscritto del British Museum risale al XII secolo: significativamente la sezione che qui interessa è rubricata a margine con l'indicazione "Anticristo", che non compariva nel testo originario.⁸⁰

Proprio quando questo genere di testi passa alle culture greca e latina attraverso traduzioni quasi immediate, il meccanismo di glossatura assume importanza centrale per l'acquisizione di sempre nuovo materiale al cantiere anticristologico: il traduttore aggiunge nel titolo o in qualche luogo del testo, preferibilmente all'inizio o in conclusione, la menzione dell'Anticristo, che viene così identificato con il protagonista della narrazione e con tutte le sue altre denominazioni. E' il caso del materiale apocalittico che compare nelle omelie greche di tema escatologico attribuite ad Efreem, tra cui appunto il *Sermo in adventum Domini et de consummatione saeculi*, e soprattutto di una interessante variante della versione latina dello pseudo-Metodio greco, che così grande importanza ha per l'immaginario escatologico medievale occidentale, edita da Otto Prinz,⁸¹ in cui il processo di inserzione per glossature e aggiunte è di limpida evidenza.⁸²

La stessa cultura bizantina conosce significative oscillazioni nella medesima linea sin qui ripercorsa. Nell'ambito della fiorente produzione escatologica e in specie delle cosiddette *visiones Danielis*⁸³ troviamo così testi quale l'Apocalisse greca di Daniele, del secolo IX, pubblicata da Klaus Berger,⁸⁴ in cui l'Anticristo assume ruolo centrale sulle orme dello pseudo Ippolito sin dalla titolazione; ma anche l'apocalisse apocrifamente attribuita a Leone di Costantinopoli, pubblicata da Riccardo

⁷⁹ Claudio Balzaretti: L'apocalisse del giovane Daniele (Syr Dan), in: Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 42 (2006), pp. 109–129.

⁸⁰ Balzaretti, L'apocalisse del giovane Daniele (cf. n. 79), pp. 122 e 129.

⁸¹ Otto Prinz: Eine frühe abendländische Aktualisierung der lateinischen Übersetzung des Pseudo-Methodius, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 41 (1985), pp. 1–23.

⁸² Nella parte conclusiva, dove lo pseudo-Metodio tratta dell'avvento del "figlio della perdizione", il traduttore di Prinz aggiunge sistematicamente la glossa *qui est antichristus* o qui dicitur antichristus (rispettivamente alle rr. 209, 213 e 218 dell'edizione di Prinz, Eine frühe abendländische Aktualisierung [cf. n. 81], pp. 15–16). Anche le due successive menzioni dell'Anticristo sono da questi aggiunte rispetto alla traduzione latina standard dello pseudo-Metodio, che può leggersi in: Ernst Sackur: Sybillinische Texte und Forschungen. Pseudo-Methodius, Adso und die Tiburtinische Sibille, Halle 1898, pp. 59–96. Prinz evidenzia tipograficamente questi scostamenti.

⁸³ Per una breve presentazione e una classificazione di questa tipologia di testi, si vedano Paul J. Alexander: The Visions of Daniel: Extant Texts, in: Paul J. Alexander, The Byzantine Apocalyptic Tradition, ed. by Dorothy de F. Abrahamse, Berkeley 1985, pp. 61–95; Lorenzo DiTommaso, The book of Daniel and the apocryphal Daniel literature, Leiden 2005, pp. 331–377.

⁸⁴ Die griechische Daniel-Diegeese. Eine altkirchliche Apokalypse. Text, Übersetzung und Kommentar von Klaus Berger, Leiden 1976.

Maisano e da questi datata all'802-811⁸⁵ o immediatamente dopo, dunque pressoché coeva al testo precedente, in cui invece non ne compare menzione alcuna.

L'elenco potrebbe continuare; ma, in conclusione, occorre piuttosto chiedersi cosa significhi l'individuazione di simili oscillazioni nell'accettazione della figura dell'Anticristo escatologico nell'oriente, greco e non.

Innanzitutto, credo ne esca confermata la genesi secondaria e derivata di questo personaggio, rispetto all'originario immaginario apocalittico giudeo-cristiano. In questo senso, ambienti teologicamente ed esegeticamente più conservatori, come quello siriano, mostrano resistenza ad accettare l'innovazione introdotta da Ireneo e Ippolito, sentita come estranea all'originario dettato neotestamentario. C'è da indagare, a questo proposito, se le minori o maggiori accentuazioni delle componenti anti giudaiche presenti nei vari testi non possano essere lette anche in funzione della maggiore o minore cristianizzazione – cioè anticristologizzazione – del terribile nemico dei tempi finali. Come pure rimane da tracciare una interessante geografia storica degli interscambi escatologici tra oriente e occidente tardoantichi, in cui una volta ancora il ruolo di mediazione centrale è giocato dalla cultura teologica di lingua greca.

Infine, le stesse oscillazioni degli autori greci del IV-V secolo, a fronte della pacifica accettazione latina consacrata da autori del calibro di Gerolamo e Agostino, mostrano come il prosieguo della vicenda dell'Anticristo sia faccenda per lo più dell'occidente, laddove questo risulta essersi sbarazzato abbastanza velocemente già nel corso del IV secolo del diavolo o del "figlio della perdizione" o dell'"empio" quale protagonista alternativo della persecuzione finale: a differenza dell'escatologia bizantina in senso stretto, qualsiasi denominazione del male assoluto nell'apocalittica latina medievale si traduceva immediatamente in Anticristo. Se ciò valeva per le denominazioni di consacrate tradizioni precedenti, tanto più ciò poteva accadere con nomi, figure e personaggi nuovi, spesso derivati dalla più stretta attualità, senza bisogno di proiettare troppo in là, in un imprecisato orizzonte escatologico, l'adempimento della profezia: da figura teologico-escatologica l'Anticristo si connota come *topos* di una sempre rinnovata e rinnovabile polemica teologico-politica. Ma questa è cosa nota, che ha però prodotto la bizzarra conseguenza di indurre non solo i cristiani dei tempi trascorsi, ma anche studiosi di grande valore a credere ad un anticristo non generato dalla storia, bensì da sempre presente e immanente alla vicenda dell'uomo, come un'ombra già per sua natura sfuggente, che però ad uno sguardo attento non pare rivelare effettiva consistenza.

⁸⁵ L'Apocalisse apocrita di Leone di Costantinopoli, a cura di Riccardo Maisano, Napoli 1975, p. 30.

