

SEBASTIANO CRESTANI

## IL *LUDUS DE ANTICHRISTO*: ESCATOLOGIA IMPERIALE TRA ORIENTE E OCCIDENTE\*

Composed in Germany in the second half of the 12th century, *Ludus de Antichristo* is configured as a political instrument at the service of the Hohenstaufen court. In the text, in fact, as the eschaton approaches, the Germanic emperor will subdue all the kings of the Earth, and then go to Jerusalem and hand over his kingdom to Christ, laying down his royal insignia on the altar of the *Templum Domini*. This act will be the prelude to the appearance of the Antichrist.

The events narrated in the *Ludus* are based on the legend of the Last Christian Emperor, a recurring topos in medieval eschatological literature. Unlike the other texts in which this figure appears, in the *Ludus* the ruler lays his crown inside the *Templum Domini* in Jerusalem, i.e. in the Dome of the Rock on the Esplanade of the ancient Jewish Temple. This is to be seen in the context of the Latin Kingdom of Jerusalem, which was established in the wake of the first crusades, with the Esplanade regaining importance also in the Christian sphere, after it had been left aside for centuries due to the pre-eminence of the Holy Sepulchre.

This paper considers the political implications of the identification of the Germanic ruler with the Christian Last Emperor, and then focuses on the renewed centrality of the Temple Esplanade in the medieval Christian eschatological discourse, with a hint at a possible reading of the theme of the Last Emperor laying down his royal insignia in the Temple also in a Jewish eschatological text. Apocalyptic-eschatological literature, as well as conveying images of power, can in fact be understood as the privileged medium for interreligious encounters and exchanges.

Il *Ludus de Antichristo*<sup>1</sup> è una rappresentazione teatrale di carattere religioso composta in latino verso la metà del XII secolo. Il testo – un vero e proprio libretto o copione da seguire per la messa

\* Desidero ringraziare i revisori dell'articolo per i preziosi suggerimenti e per le ulteriori indicazioni bibliografiche fornitemi.

<sup>1</sup> Nei testimoni manoscritti il dramma non è provvisto di titolo, che gli fu attribuito dagli studiosi tra XVIII e XIX secolo. Cfr. Thomas, Symes 2023, 12. 24-25.

in scena – è sopravvissuto in forma completa in un unico codice manoscritto<sup>2</sup> (Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 19411), proveniente dal monastero di Tegernsee, che si compone di 137 fogli ed è databile tra il 1178 e il 1186. Il *Ludus de Antichristo* si trova ai ff. 2v-7r.<sup>3</sup>

Il testo è stato oggetto di numerosi studi,<sup>4</sup> che si sono concentrati soprattutto sugli aspetti politici, storici e ideologici di tale rappresentazione, ma anche su quelli più eminentemente legati al mondo del teatro e alla drammaturgia.<sup>5</sup> In questo mio contributo intendo riproporre alcune di tali questioni, inserendo però più specificamente il *Ludus* all'interno di un filone letterario legato da una parte allo sviluppo di figure escatologiche quali l'Ultimo Imperatore e l'Anticristo e, dall'altra, al contesto delle crociate e dell'occupazione cristiana della Spianata del Tempio di Gerusalemme.

Il *Ludus*, come altre rappresentazioni medievali dello stesso genere,<sup>6</sup> era pensato per essere messo in scena all'interno di chiese. Lo testimonia Gerhoch di Reichersberg, superiore di un'abbazia di canonici regolari dal 1132 al 1169, il quale, nel suo *De investigatione Antichristi*, si scaglia contro i sacerdoti che

<sup>2</sup> Un frammento dello stesso testo è giunto fino a noi anche in un manoscritto del XII secolo proveniente dall'abbazia benedettina di St. Georgenberg di Schwaz, in Tirolo, e ora conservato alla Stiftsbibliothek di Fiecht, ms. 169. Il testo consta dei versetti 1-66 del *Ludus de Antichristo*. Su questo frammento cfr. Riedmann 1973.

<sup>3</sup> Secondo un'altra numerazione presente nel ms., il testo si trova ai ff. 5-15. Cfr. la descrizione del ms. in Plechl 1962, 418-501.

<sup>4</sup> Per un'efficace presentazione della bibliografia ad esso dedicata, cfr. Bisanti 2017, 466, nota 3. Per le edizioni del *Ludus*, cfr. *ibid.*, 468, nota 9. In questo lavoro, per il testo latino e la traduzione italiana, mi sono basato su Piacenti 2009. Ne ho comunque verificato l'accuratezza nel manoscritto, digitalizzato e consultabile a questo link: <<https://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00008249/images/index.html?fip=193.174.98.30&seite=1&pdfseite=>>> (ultimo accesso 18/12/2023). Altra traduzione italiana da segnalare è quella di Franceschini 1960, 267-295; 1976. Per una recente traduzione inglese, cfr. Thomas, Symes 2023.

<sup>5</sup> Cfr., fra tutti, Thomas, Symes 2023.

<sup>6</sup> Su questo tipo di letteratura, cfr. Aichele 1974.

permettevano che tali rappresentazioni si svolgessero all'interno di luoghi sacri.<sup>7</sup> Ferruccio Bertini riteneva che in quest'opera Gerhoch di Reichersberg si riferisse proprio al *Ludus de Antichristo*.<sup>8</sup> Considerando che Gerhoch redasse la seconda versione del *De investigatione* tra il 1160 e il 1161,<sup>9</sup> lo studioso ne dedusse che la composizione del *Ludus* dovrebbe situarsi tra il 1155 (anno di incoronazione di Federico I Barbarossa, al quale, come si vedrà, il testo fa implicito riferimento) e il 1160, individuato come *terminus ante quem*.<sup>10</sup>

Il *Ludus de Antichristo* si può dividere in due parti. Nella prima viene messa in scena la sottomissione dei re di Francia, di Grecia e di Gerusalemme al sovrano dell'Impero romano-germanico, il quale si reca in seguito a Gerusalemme per liberarla dall'assedio del re di Babilonia. Una volta sconfitto il nemico ed essere stato riconosciuto come sovrano anche da quest'ultimo, l'imperatore depone la corona, lo scettro e la dignità imperiale sull'altare del *Templum Domini*, consegnando così il suo regno a Dio. Da questo punto in poi, il sovrano assume il titolo di "re dei tedeschi" (*rex Teotonicorum*). Si apre così la seconda parte della rappresentazione, dedicata all'instaurazione del dominio dell'Anticristo, che termina con la sua sconfitta finale e il trionfo della Chiesa e della Fede. Il testo, tuttavia, non chiarisce in che modo l'Anticristo venga annientato, né chi sia l'artefice della sua caduta: si accenna solamente a un grande "strepito" (*sonitus*)<sup>11</sup> sul suo capo e al suo

<sup>7</sup> Cfr. Potestà, Rizzi 2012, 385-419, per un'introduzione al testo, una bibliografia dedicata, il testo latino e la traduzione italiana di alcuni passi significativi. Per la sezione in cui Gerhoch di Reichersberg attacca le rappresentazioni sull'Anticristo, cfr. in particolare p. 417. Cfr. anche Franceschini 1976, 825-826.

<sup>8</sup> Bertini 1993.

<sup>9</sup> Classen 1960, 422.

<sup>10</sup> Bertini 1993, 21-23. Della stessa opinione è Bisanti 2017, 474. Alcuni studiosi, tuttavia, affermano che non vi è certezza sul fatto che l'opera di Gerhoch faccia riferimento proprio al *Ludus* e non ad altre rappresentazioni dello stesso genere. Cfr. Potestà, Rizzi 2012, 618, nota 37 e i riferimenti qui riportati.

<sup>11</sup> Piacenti 2009, 45 (per il testo italiano); 97 (per il testo latino).

sprofondare, mentre anche i suoi seguaci si dileguano. Si intuisce comunque l'intervento di una qualche forza sovranaturale e divina. Manca inoltre un qualsiasi accenno all'*eschaton* vero e proprio, ossia al ritorno di Cristo nella gloria, al giudizio universale e all'instaurazione del regno eterno di Dio.

I due personaggi principali del *Ludus* sono quindi ovviamente l'Anticristo, il nemico dei tempi finali, e l'imperatore dell'Impero romano-germanico, che qui riveste evidentemente il ruolo di Ultimo Imperatore cristiano.<sup>12</sup>

La tradizione riguardante questo sovrano finale prima della comparsa dell'Anticristo ha radici antiche, trovandosi esplicitata per la prima volta nella *Leggenda siriaca di Alessandro*, composta probabilmente in Mesopotamia tra il 629 e il 630 come strumento di propaganda per l'imperatore bizantino Eraclio, vincitore sui Persiani e conquistatore di Gerusalemme.<sup>13</sup> Stando a quest'opera, Alessandro, il leggendario re macedone, avrebbe ricevuto da Dio l'incarico di fondare l'impero universale romano e cristiano. Alla fine dei tempi, l'ultimo sovrano di tale impero avrebbe consegnato il suo regno nelle mani di Cristo a Gerusalemme, dove avrebbe fatto portare il suo trono e la sua corona.<sup>14</sup> Secondo Ilkka Lindstedt, nell'atto della consegna delle insegne regali, e quindi del regno stesso, nelle mani di Dio, si può intravedere un'eco di 1Cor 15,24, in cui si afferma che Cristo, alla fine dei tempi, "consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni Principato e ogni Potenza e Forza".<sup>15</sup>

La leggenda venne poi ripresa dal cosiddetto *Vaticino di Costante*, conservatosi nel più ampio testo latino noto come *Sibil-*

<sup>12</sup> Nel paragrafo che segue, per la ricostruzione di questa tradizione mi baso su Potestà 2014. Vi sono, tuttavia, proposte diverse riguardanti la cronologia delle fonti di tale leggenda e i loro rapporti di influenza. Per una breve ma efficace panoramica su queste posizioni, cfr. Tesei 2023, 157. I testi citati di seguito sono stati considerati anche nel classico Bousset 1896.

<sup>13</sup> Per la principale edizione della *Leggenda siriaca di Alessandro*, cfr. Budge 1889. Cfr. anche Tesei 2023.

<sup>14</sup> Potestà 2014, 21-22. Cfr. anche Potestà, Rizzi 2012, XXVIII-XXIX.

<sup>15</sup> Lindstedt 2019, 212.

la *Tiburtina*, compilato in Italia nel X secolo e più volte rimaneggiato.<sup>16</sup> Il *Vaticinio*, tuttavia, è certamente più antico e risale alla metà del VII secolo. Esso fu probabilmente composto come propaganda per Costantino (o Costante) II, nipote di Eraclio, esaltandone la caratura regale e identificandolo con l'Ultimo Imperatore dei romani, il quale si sarebbe dovuto recare a Gerusalemme, e qui avrebbe consegnato il suo diadema e i suoi abiti regali, simbolo del suo regno, nelle mani di Dio Padre e di Gesù Cristo.<sup>17</sup> La più ampia diffusione della leggenda dell'Ultimo Imperatore si ebbe però grazie all'*Apocalisse dello Pseudo-Methodio*, composta probabilmente in siriano tra il 691 e il 692 in un monastero della Mesopotamia settentrionale, e successivamente tradotta in greco e in latino.<sup>18</sup> La leggenda narra di un imperatore romano cristiano che avrebbe instaurato un regno di pace sulla Terra, convertendo tutti i popoli al cristianesimo. All'apparizione del Figlio della Perdizione,<sup>19</sup> che in una versione aggiornata dello *Pseudo-Methodio* venne esplicitamente identificato con l'Anticristo,<sup>20</sup> il sovrano si sarebbe recato a Gerusalemme, dove avrebbe deposto la sua corona sulla croce del Golgota, consegnando quindi il suo potere nelle mani di Dio. La croce e la corona sarebbero miracolosamente ascese al cielo. Infine, per Adso di Montier-en-Der, autore del *De ortu et tempore Antichristi* (composto tra il 949 e il 954),

<sup>16</sup> Per un'introduzione, il testo latino e una traduzione in italiano, cfr. Potestà, Rizzi 2012, 360-381. Cfr. anche Holdenried 2006.

<sup>17</sup> Potestà 2014, 23-31. Cfr. anche Potestà, Rizzi 2012, XXXIII-XXXIV. Sulla scia di Ernst Sackur, primo editore della redazione latina della *Sibilla Tiburtina* (1898), la maggior parte degli studiosi ritiene che il Costante del *Vaticinio* sia piuttosto il figlio di Costantino il Grande (cfr., fra gli altri, Cohn 2000, 38). Tuttavia, secondo Potestà 2014, 24-25, questa teoria presenta diversi punti di debolezza, ed è più probabile che il Costante in questione fosse, come si è visto, il nipote dell'imperatore bizantino Eraclio.

<sup>18</sup> Reinink 1993, vol. II, XVI. Cfr. anche Potestà, Rizzi 2012, XXVII. Per una traduzione in inglese dell'opera, cfr. Garstad 2012.

<sup>19</sup> 2Ts 2,3, sul quale cfr. *infra*.

<sup>20</sup> Potestà 2014, 69-70. La nuova versione in questione fu probabilmente composta in Aquitania tra il 732 e il 778 circa, in occasione delle incursioni arabe in quella regione. Cfr. *ibid.*, 66-69.

l'Ultimo Imperatore sarebbe stato un sovrano dei franchi, il quale avrebbe deposto il suo scettro e la sua corona sul Monte degli Ulivi, ponendo fine all'impero dei romani e dei cristiani.<sup>21</sup> Una versione dell'opera di Adso, falsamente attribuita ad Alcuino di York (735-804) e databile invece all'XI secolo, afferma, "sicut ex sibyllinis libris habemus", che il re dei romani avrebbe regnato per centododici anni dopo aver sconfitto le ventidue nazioni di Gog e Magog e convertito pagani ed ebrei al cristianesimo.<sup>22</sup> Quindi si sarebbe recato a Gerusalemme, dove avrebbe deposto il suo diadema e consegnato il regno cristiano al Padre e al Figlio.<sup>23</sup>

La leggenda dell'Ultimo Imperatore, secondo alcuni studiosi, ritornerebbe anche nella prima formazione di un potere cristiano a Gerusalemme in seguito alla conquista crociata del 1099, in particolare nel tratteggiare la figura del primo sovrano cristiano della città, Goffredo di Buglione, sul quale si sarebbero caricate varie aspettative escatologiche.<sup>24</sup>

Alla base della leggenda dell'Ultimo Imperatore e dell'instaurazione del dominio dell'Anticristo al termine del suo regno vi sarebbe, ad ogni modo, una reinterpretazione di un passo della *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* (2Ts 2, 3-6), in cui l'autore<sup>25</sup> mette in guardia il suo uditorio:

Nessuno vi inganni in alcun modo! Infatti, prima verrà l'apostasia e si rivelerà l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione, l'avversario, colui che s'innalza sopra ogni essere

<sup>21</sup> Per un'introduzione, il testo latino e una traduzione italiana, cfr. Potestà, Rizzi 2012, XXXI.341-342.

<sup>22</sup> Il riferimento, qui, è quasi certamente alla *Sibilla Tiburtina*. Per il passo parallelo in quest'ultimo testo, cfr. Potestà, Rizzi 2012, 378-379.

<sup>23</sup> Cfr. il testo in Verhelst 1976, 125. Cfr. anche Potestà 2014, 110, nota 21. Alphanbéry e Dupront (1974, 75-76) attribuiscono questo testo all'eremita Albuino, vissuto nel XII secolo.

<sup>24</sup> Cfr., fra gli altri, Ferrier 1997; Andrei 2022, 117-141; Esposito 2023, 141-150.

<sup>25</sup> La tradizionale attribuzione di questa lettera a Paolo di Tarso è stata messa in dubbio dalla critica moderna. Per una breve ma efficace panoramica su questo tema, cfr. McGinn 1994, 41.

chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel tempio di Dio, pretendendo di essere Dio. [...] E ora voi sapete che cosa lo trattiene [*katéchon*, *κατέχων*] perché non si manifesti se non nel suo tempo. Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo colui che finora lo trattiene. Allora l'empio sarà rivelato e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta.

Già secondo Ippolito, nel *Commento a Daniele* (IV 21,3), “colui che trattiene”, il *katéchon*, è la quarta bestia di Daniele 7,7.23, la quale rappresentava l'Impero romano. Anche secondo Tertulliano vi sarebbe qui un riferimento all'Impero romano.<sup>26</sup> Tale visione negativa dell'Impero, che di fatto impediva l'inizio dei tempi finali e il ritorno di Cristo nella *parousia*, è testimoniata fino almeno al IX secolo nel *Commento alla seconda lettera ai Tessalonicesi* di Aimone di Auxerre.<sup>27</sup> A partire dall'*Apocalisse dello Pseudo-Methodio*, però, si impose anche un'interpretazione positiva e quasi provvidenziale del *katéchon*, e quindi dell'Impero romano-bizantino, che avrebbe avuto la funzione di trattenere il Figlio della Perdizione.<sup>28</sup>

Tornando al *Ludus de Antichristo*, gli studiosi hanno evidenziato la sua dipendenza dal *De ortu et tempore Antichristi* di Adso da Montier-en-Der,<sup>29</sup> nella misura in cui la messa in scena prevede un sovrano cristiano consegnare le sue insegne regali a Gerusalemme prima della comparsa dell'Anticristo. Se, tuttavia, Adso identificava l'Ultimo Imperatore con un re dei franchi, il *Ludus* indica piuttosto un sovrano germanico come colui al quale tutti i regni della terra si sottometteranno prima dell'arrivo del nemico dei tempi finali. Dietro a tale regnante, la maggior parte degli studiosi ha riconosciuto Federico I Barbarossa. Il testo, infatti, si collo-

<sup>26</sup> Sull'iniziale identificazione del *katéchon* cfr. McGinn 1994, 41-43. Cfr. anche Mariotti 2022.

<sup>27</sup> Per un'introduzione, il testo latino e una traduzione italiana, cfr. Potestà, Rizzi 2012, 280-291.

<sup>28</sup> Potestà, Rizzi 2012, XXVIII-XXIX.

<sup>29</sup> Bisanti 2017, 472-473; Thomas, Symes 2023, 27.

ca cronologicamente e ideologicamente nel contesto dell'Impero romano-germanico della seconda metà del XII secolo.<sup>30</sup> Tuttavia, altri hanno messo in dubbio il carattere filo-imperiale dell'opera.<sup>31</sup> In effetti, dopo la comparsa dell'Anticristo, che si presenterà come il Messia, anche l'Imperatore cadrà nel suo inganno. Paradossalmente, solo gli ebrei, rappresentati dal personaggio chiamato "Sinagoga", riconosceranno le sue falsità, tanto da subire il martirio assieme ai profeti Enoch ed Elia, venuti a smascherare l'impostore.<sup>32</sup> Secondo Klaus Aichele, il *Ludus* non sarebbe quindi da identificare come un prodotto dell'ambiente germanico filo-imperiale, e tanto meno collegabile a Federico I Barbarossa, ma si tratterebbe piuttosto del risultato di una collazione di *topoi* di afferenza romano-cristiana e di difficile datazione.<sup>33</sup>

Non vi sono dubbi sulla natura composita del testo da un punto di vista tematico. Il *Ludus* riprende immagini e stilemi ben più antichi del XII secolo.<sup>34</sup> Ciononostante, l'ideologia filo-imperiale del dramma non può essere disconosciuta: mentre tutti i sovrani della terra (il re dei franchi, il re dei greci ecc.) cadono immediatamente nell'inganno dell'Anticristo, il re dei germani si oppone alle sue astuzie e muove addirittura guerra contro il sedicente Messia. Allorché le armate dell'Anticristo vengono sconfitte, il *rex Teotonicorum* si siede nuovamente sul suo trono e dichiara

<sup>30</sup> Bisanti 2017, 471-472. Cfr. anche Cardini 1988. Thomas, Symes 2023, 31-39 hanno anche evidenziato l'ideologia antipapale che sottostà a questo testo.

<sup>31</sup> Cfr. Aichele 1976, 425, e la bibliografia qui riportata.

<sup>32</sup> La tradizione che vede il patriarca Enoch e il profeta Elia (tra i pochi, nella Bibbia, a non aver dovuto sperimentare la morte e a essere stati ammessi ancora in vita al cospetto di Dio) come coloro che tenderanno di opporsi all'Anticristo deriva dall'*Apocalisse* giovannea, in cui si parla di due testimoni vestiti di sacco che agiranno da profeti, compiendo miracoli, ma che verranno uccisi dalla bestia che sale dal mare, per poi risorgere dopo tre giorni e mezzo (Ap 11,3-11). Saranno l'*Apocalisse di Pietro*, nella sua versione etiopica, e Ippolito, nel suo *De Christo et Antichristo*, a identificare i due anonimi profeti con Enoch ed Elia. Cfr. Potestà, Rizzi 2013, 509-510, nota 71.

<sup>33</sup> Aichele 1976.

<sup>34</sup> Per un'introduzione a questa tematica, cfr. Alexander 1971; Potestà 2014.



passata la minaccia. Tuttavia, gli Ipocriti, servi dell'Anticristo, portano al cospetto di quest'ultimo uno zoppo e un lebbroso. Assistendo alla loro guarigione, la fede del sovrano germanico inizia a vacillare, ma è nel momento in cui l'ingannatore fa "risorgere" un soldato che si finge morto che anche il re dei tedeschi deve ammettere la natura divina del suo avversario, arrivando infine a inginocchiarsi davanti a lui.<sup>35</sup>

Sebbene, quindi, questa scena possa portare a pensare che il testo non sposi in pieno l'ideologia filo-imperiale, ritengo che essa risponda più alla necessità di mantenere una continuità della tradizione riguardante i tempi finali piuttosto che sottintendere una non completa adesione al potere imperiale. In altre parole, la leggenda dell'Ultimo Imperatore cristiano prevede che, dopo l'abdicazione del sovrano, l'Anticristo domini su tutta la Terra e su tutti i regni per un certo periodo di tempo. Il *Ludus* non poteva deviare rispetto a questa tradizione. La strategia del suo anonimo autore consiste nel mostrare il re dei germani come il sovrano dei tempi ultimi e il più fiero oppositore dell'Anticristo ma, in un'ottica di fedeltà alla leggenda, alla fine anche lui dovrà riconoscere il suo dominio. Benché solo accennato in pochi, rapidi e per nulla chiari versi, sarà infatti un intervento extraumano, e non un potere terreno, a distruggere il Nemico e i suoi seguaci. Il dramma, quindi, si può pienamente inscrivere fra gli strumenti di propaganda politica imperiale, rimanendo allo stesso tempo fedele a una tradizione ormai secolare.

Come si è visto, lo spazio in cui si compie l'atto finale dell'Ultimo Imperatore è Gerusalemme, e la scena vede al centro le insegne imperiali. Tuttavia, il luogo preciso in cui il sovrano deporrà le insegne regali varia da testo a testo: si passa dal Golgota (*Apocalisse dello Pseudo-Methodio*) al Monte degli Ulivi (*De ortu et tempore Antichristi*) a un luogo non ben precisato nella città (*Leggenda siriana di Alessandro e Sibilla Tiburtina*). Ad ogni modo, il *Ludus de Antichristo* si discosta in parte dalla messa in scena tradizionale, nella misura in cui la corona, lo scettro e la

<sup>35</sup> Cfr. il testo in Piacenti 2009, 33-37 (testo italiano), 85-89 (testo latino).

dignità imperiale vengono depositate dall'Imperatore sull'altare nel *Templum Domini* di Gerusalemme.

L'espressione *Templum Domini* indica, nel periodo del dominio crociato sulla Città Santa, la Cupola della Roccia sulla Spianata del Tempio, eretta dal califfo Abd al-Malik tra il 690 e il 691 (68-69 dell'Egira). Tale edificio islamico fu identificato dai crociati come il sostituto del Tempio ebraico, distrutto dai romani nel 70.<sup>36</sup> Prima della conquista cristiana di Gerusalemme nel 1099, la Spianata del Tempio non ricopre alcun ruolo nella leggenda dell'Ultimo Imperatore. Ciò non dovrebbe stupire, se si considera il fatto che il luogo in cui sorgeva il Tempio di Salomone non ebbe inizialmente una grande rilevanza per il cristianesimo, dato che già al tempo di Costantino il Grande e di sua madre Elena il centro religioso della città si era spostato dalla Spianata alla Basilica dell'Anastasis e al Golgota. Come si è visto, alcune versioni della vicenda dell'Ultimo Imperatore lo vedono in effetti depositare la corona sul colle del Calvario e sulla croce di Cristo. La Spianata, dal canto suo, era stata abbandonata ed era diventata forse addirittura una discarica.<sup>37</sup> La Spianata del Tempio, assieme all'intera Gerusalemme, riacquistò quindi importanza nel contesto dell'occupazione cristiana della Città Santa alla fine dell'XI secolo:<sup>38</sup> la moschea di al-Aqsa, ribattezzata *Templum Salomonis*, divenne dapprima il palazzo reale, in cui si insediarono i primi dominatori crociati di Gerusalemme, ossia Goffredo di Buglione (1099-1100), Baldovino I (1100-1118) e Baldovino II (1118-1131), e, in seguito, passò a sede dell'ordine monastico-militare che dal *Templum* prese il nome: i Templari.<sup>39</sup> Ancora più rilevante

<sup>36</sup> Sulla tradizione popolare che vedeva nella Cupola della Roccia un sostituto del Tempio di Salomone fatto costruire da Elena, madre dell'imperatore Costantino, e poi trasformato in moschea dai musulmani, cfr. Schein 2005, 106-107.

<sup>37</sup> Cfr. Conterno 2010, 17, nota 24.

<sup>38</sup> Per una discussione sulla riacquistata centralità della Città Santa agli occhi dei cristiani tra XI e XII secolo, nonché sulla dialettica tra Gerusalemme terrestre e Gerusalemme celeste, cfr. Prawer 1980; Musarra 2024.

<sup>39</sup> Schein 1984, 180-183.

è il ruolo centrale che tornò a ricoprire, anche dal punto di vista cristiano, la Cupola della Roccia, la quale venne appunto ribattezzata *Templum Domini*.<sup>40</sup> La Roccia fu ricoperta da una lastra di marmo e divenne un altare.<sup>41</sup> Cosa ancora più importante, l'incoronazione dei re di Gerusalemme avveniva nella chiesa del Santo Sepolcro, ma poi essi si recavano in processione al *Templum Domini*, dove posavano la corona sull'altare.<sup>42</sup> L'azione in sé appare ovviamente spogliata di ogni contenuto escatologico, dato

<sup>40</sup> *Ibid.*, 181. Non tutte le fonti, comunque, sono concordi nella lettura positiva che fu data inizialmente alla Cupola della Roccia. Ad esempio, le *Gesta Tancredi in expeditione Hierosolomytana*, scritte da Raul di Caen tra il 1112 e il 1118, raccontano che Tancredi (uno dei comandanti della prima crociata), arrivato sulla Spianata del Tempio in seguito alla conquista di Gerusalemme, trovò nella Cupola della Roccia una statua di Muḥammad, che venne interpretato come il primo Anticristo. Poiché è impossibile che vi fosse realmente una statua simile in quel luogo, a causa soprattutto della tendenza aniconica dei musulmani, Di Cesare (2014) suppone che questo racconto nasconda un preciso significato. La studiosa dimostra come i crociati, in accordo coi testi in loro possesso, si aspettassero che sulla Spianata del Tempio non vi fosse alcun edificio. Sulla base però di alcune profezie escatologiche, come il *De ortu et tempore Antichristi* di Adso da Montier-en-Der, essi ritenevano che il Tempio sarebbe stato ricostruito dall'Anticristo prima della fine dei tempi. Di fronte, quindi, a un edificio come la Cupola della Roccia, fu per loro automatico associare quella costruzione all'opera dell'Anticristo Muḥammad, venuto in passato a fondare una setta cristiana ostile all'ortodossia, ossia l'islam. Il nemico dei cristiani, quindi, sarebbe stato effigiato con una statua prefigurata dal profeta Daniele come l'"abominio della desolazione" (Dn 12,11). Su questo punto cfr. anche Conterno 2010.

<sup>41</sup> Praver 1973, 101; Schein 1984, 184; Blair Moore 2017, 86; Blair Moore 2021, 116-117. Wilkinson (1988, 9) data la copertura della Roccia con l'altare al 1117 circa. La testimonianza più importante in tal senso ci viene dalla *Historia Hierosolymitana* di Fulcherio di Chartres. Cfr. il testo in Fink 1969, 118. Quando i musulmani riconquistarono Gerusalemme nel 1187, Saladino, tra gli altri interventi volti a cancellare l'impronta cristiana sui monumenti islamici, fece rimuovere la lastra in questione. Su questo punto cfr. Boas 2001, 16.

<sup>42</sup> Cfr. il *Livre de Jean d'IBelin*, in RHC Lois, vol. 1, p. 31. In quest'opera, Giovanni di Ibelin (1215-1266) parla esplicitamente dell'offerta della corona sull'altare del *Templum Domini* su cui la tradizione voleva che Gesù bambino fosse stato presentato a Simeone (Lc 2,22-39). Poi la processione proseguiva verso il *Templum Salomonis*. Cfr. anche Schein 1984, 184; Musarra 2024, 79.

che la cerimonia di incoronazione era evidentemente elaborata in modo da confermare e consolidare il potere dei nuovi sovrani, ma vi si può comunque leggere una reminiscenza della leggenda dell'Ultimo Imperatore, nella misura in cui i sovrani riconoscevano il dominio di Dio sul mondo e ponevano quindi la corona sull'altare del suo Tempio.

La scena rappresentata nel *Ludus*, con il sovrano germanico che posa le sue insegne regali proprio sopra l'altare del *Templum Domini*, rimanda quindi a una cerimonia nata a seguito della conquista cristiana di Gerusalemme, e va perciò iscritta all'interno dell'ambito del dominio crociato sulla Terrasanta. Un altro evidente rimando al contesto delle crociate e del regno latino di Gerusalemme della seconda metà del XII secolo è riconoscibile nella minaccia rappresentata dal re di Babilonia, identificabile con un sovrano dei musulmani, che può facilmente essere collegata alle mire di Saladino su Gerusalemme e sui regni crociati. Al tempo in cui è ambientato il *Ludus*, la Città Santa è ancora evidentemente in mano cristiana, con il re di Gerusalemme ben saldo sul suo trono, ma le forze ostili di Babilonia vengono a cingerla d'assedio. Solo l'intervento dell'Imperatore salverà Gerusalemme, in una battaglia finale che sarà seguita dall'ingresso del sovrano dei tempi ultimi nel *Templum Domini* e dalla deposizione delle insegne regali. Non stupisce, quindi, che il manoscritto nel quale è conservato il *Ludus* sia databile al decennio precedente la conquista islamica di Gerusalemme, in un contesto in cui la minaccia rappresentata da Saladino si faceva sempre più pressante, e già probabilmente si prospettavano missioni cristiane in soccorso dei regni latini d'oriente.<sup>43</sup> Federico Barbarossa, com'è noto, sarà in effetti uno dei primi sovrani europei a partire per la terza crociata,

<sup>43</sup> Su questo punto, cfr. Cardini 1988, 179. Thomas e Symes 2023, 67 identificano piuttosto il re di Babilonia con il califfo abbaside al-Muqtafi, che regnava al tempo della probabile stesura originale del *Ludus*, attorno al 1159. Ritengo tuttavia che, al momento della copiatura del testo tra il 1178 e il 1186, il pubblico al quale era destinato collegasse automaticamente questa figura a Saladino, che rappresentava allora la principale minaccia per il regno di Gerusalemme.

anche se morirà lungo il percorso e non porterà mai a compimento la sua missione prospettata dal *Ludus*.

L'immagine del sovrano cristiano che posa la sua corona sull'altare del *Templum Domini*, ossia della Cupola della Roccia, ritorna curiosamente anche in un testo escatologico ebraico, i *Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, databili, pur con qualche difficoltà, alla seconda metà del XII secolo.<sup>44</sup> Prima di considerare brevemente questo testo, è necessaria una premessa riguardante il già menzionato altare del *Templum*.

La Cupola della Roccia fu eretta sopra quella che la tradizione indicava come la *sakhra*, la pietra dalla quale il profeta Muḥammad era asceso al cielo nel *mi'raj*.<sup>45</sup> È verosimile che gli ebrei medievali identificassero quella stessa roccia con la Pietra della Fondazione (*'even šetiyah*),<sup>46</sup> elemento che compare in età tardoantica nella letteratura rabbinica e che si carica di diversi significati: questa pietra rappresenterebbe l'*omphalos*, il centro del mondo, nonché il luogo da cui Dio avrebbe iniziato la sua creazione all'inizio dei tempi;<sup>47</sup> all'epoca del re Salomone, la pietra sarebbe stata inglobata nel Tempio e sopra di essa sarebbe stata posta l'Arca dell'Alleanza.<sup>48</sup> Come si è visto, anche i cristiani, una volta che la Spianata ebbe riguadagnato la sua centralità al tempo del dominio crociato su Gerusalemme, caricarono la roccia di significati religiosi: essa sarebbe il luogo in cui Giacobbe avrebbe sognato la scala che conduce ai cieli; lì l'arcangelo Gabriele sarebbe apparso a Zaccaria, padre di Giovanni; su quella

<sup>44</sup> I dubbi emergono se si considerano i testimoni piuttosto tardi del testo (si va dal XVI al XVIII secolo), oppure difficilmente databili paleograficamente. Ad ogni modo, come si vedrà, a mio parere è proprio il riferimento alla leggenda dell'Ultimo Imperatore a far propendere per una redazione del testo al XII secolo. Per un'introduzione e una traduzione inglese dei *Segni*, cfr. Reeves 2006, 111-116. Cfr. anche Crestani 2021, 142, nota 16.

<sup>45</sup> Sulla tradizione islamica riguardante questa roccia, cfr. Koltun-Fromm 2017. Sull'ascensione di Muḥammad, cfr. Colby 2008.

<sup>46</sup> Su questa possibile identificazione, cfr. Blidstein 2007, 575.

<sup>47</sup> Alexander 1999, 115.

<sup>48</sup> Più in generale, sulla nascita e l'evoluzione del *topos* della Pietra della Fondazione, cfr. Koltun-Fromm 2019.

roccia, Gesù sarebbe stato presentato nel giorno di purificazione della madre Maria e Simeone avrebbe riconosciuto in lui il salvatore del mondo; lì, infine, Gesù si sarebbe seduto all'età di dodici anni e avrebbe discusso da pari a pari con i dottori del Tempio.<sup>49</sup> Proprio per questi motivi, come si è detto, al tempo della dominazione crociata sulla Città Santa, la roccia fu coperta di marmo, trasformata in un altare e resa il punto di arrivo di varie cerimonie, tra cui quella dell'incoronazione del re di Gerusalemme.

Ritornando al testo escatologico ebraico, i *Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, la sezione che qui ci interessa recita:

Il re di Edom tornerà una seconda volta a Gerusalemme, entrerà nel luogo (in cui si trova) la Pietra della Fondazione e si toglierà la corona che è sulla sua testa, la porrà [...] [...] sulla Pietra della Fondazione, e dirà: "Signore di tutto [...] ecc., ho riportato ciò che avevano preso i (miei) padr(i)". E in quei giorni gli israeliti saranno in grande tribolazione.<sup>50</sup>

Edom, nella letteratura ebraica medievale, identifica Roma/Costantinopoli e, per estensione, il mondo cristiano.<sup>51</sup> Così, il passo citato dipinge l'immagine del sovrano dei cristiani che, all'approssimarsi dell'*eschaton*, conquisterà Gerusalemme e poserà la sua corona sulla Pietra della Fondazione. Nonostante le difficoltà di datazione del testo in questione, è possibile, a mio parere, leggere qui un'appropriazione ebraica della leggenda dell'Ultimo Imperatore, benché poi, com'è ovvio, il prosieguo della narrazione volga a favore del popolo ebraico, con la descrizione di una figura messianica (il Messia ben Yosef)<sup>52</sup> che uccide il re degli edomiti e si cinge il capo con la corona che il suo nemico aveva precedentemente posto sulla Pietra.<sup>53</sup> Al di là

<sup>49</sup> Per tutte queste tradizioni, cfr. Schein 2005, 99-100.

<sup>50</sup> Traduzione mia dall'ebraico dell'edizione di Marmorstein 1906, 182-183.

<sup>51</sup> Sull'equivalenza del popolo biblico degli edomiti, discendenti di Esaù, con Roma/Costantinopoli e la cristianità, cfr. Yuval 2006, 3-20.

<sup>52</sup> Su questa figura, cfr. Mitchell 2016.

<sup>53</sup> Cfr. il testo in traduzione inglese in Reeves 2006, 113-114.

della sua rilettura ebraica, è interessante notare come l'anonimo autore/redattore del testo fosse evidentemente a conoscenza della leggenda dell'Ultimo Imperatore nella versione in cui egli consegna i suoi emblemi regali non sul Monte degli Ulivi o genericamente a Gerusalemme, ma proprio sulla Pietra della Fondazione / *sakhra*, che tanta centralità aveva assunto nel periodo crociato. È anche possibile ipotizzare che questo autore/redattore fosse stato testimone – o, perlomeno, fosse venuto a conoscenza – della cerimonia di incoronazione dei re di Gerusalemme, che si concludeva con la posa della corona sull'altare nel *Templum Domini*. Da un punto di vista ebraico, se si ammette la correlazione altare – *sakhra* – Pietra della Fondazione, si sarebbe trattato di un atto blasfemo, di un'appropriazione indebita di un luogo così fortemente legato alla tradizione ebraica da parte dei nuovi dominatori della città. Un simile gesto avrebbe quindi meritato di assumere una connotazione escatologica e di entrare in una narrazione sulla fine dei tempi, quando il re di Edom sarebbe stato sconfitto da una figura messianica giunta a redimere Israele.

Il *Ludus de Antichristo* si fa quindi in un certo qual modo portavoce della riacquistata importanza della Spianata e del Tempio stesso. È interessante notare come questo spazio, dimenticato dai cristiani nei secoli precedenti la conquista crociata di Gerusalemme, assuma una centralità così evidente per i cristiani stessi nel XII secolo, tanto da essere identificato come il luogo in cui terminerà la vicenda vittoriosa dell'imperatore dei tempi finali. Non stupisce che una tale centralità assuma una valenza escatologica non solo per i cristiani, ma anche per quegli ebrei che vedevano nel dominio crociato un segno dell'approssimarsi dell'era messianica, al culmine (almeno in una visione escatologica della Storia) dello scontro secolare tra ebraismo e cristianesimo.<sup>54</sup> Se, tuttavia, il testo ebraico a cui si è fatto riferimento può essere interpretato, così come altri testi apocalittico-escatologici

<sup>54</sup> Secondo una certa tradizione ebraica, infatti, gli edomiti (ossia, i cristiani) sarebbero entrati in possesso di Gerusalemme poco prima dell'arrivo del Messia. Cfr. Crestani 2023, 142.

ebraici medievali, come uno strumento ermeneutico di resistenza e di consolazione di fronte alle tribolazioni vissute durante le crociate,<sup>55</sup> il *Ludus de Antichristo* può di fatto essere inserito all'interno dell'ambito della cosiddetta "Imperial Eschatology", un tipo di letteratura sulle cose ultime rispondente a un'ideologia di esaltazione del potere regale. Come ha efficacemente riassunto Stephen J. Shoemaker,

In Mediterranean Late antiquity and the European Middle Ages, apocalypticism was [...] regularly joined to ideas of imperial expansion and triumph, which expected the culmination of history to arrive through the universal dominion of a divinely chosen world empire.<sup>56</sup>

Nel *Ludus*, questo dominio universale è chiaramente quello del sovrano germanico, e nello specifico di Federico I Barbarossa, per il quale questa rappresentazione fu scritta, mettendo insieme stilemi di antica origine, come quello dell'Ultimo Imperatore cristiano, ed elementi nuovi, legati alla condizione contingente del regno latino di *outremer*. Il risultato è uno strumento di propaganda che sposa in pieno l'escatologia imperiale, presentando il sovrano come colui che saprà non solo sottomettere tutti i re della terra, ma anche inizialmente opporsi addirittura all'Anticristo, salvo poi soccombere alle sue astuzie, poiché solo Dio potrà sconfiggere il Nemico finale.

<sup>55</sup> Crestani 2023.

<sup>56</sup> Shoemaker 2018, 3.



## BIBLIOGRAFIA

- Aichele, Klaus. 1974. *Das Antichristdrama des Mittelalters, der Reformation und Gegenreformation*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Aichele, Klaus. 1976. "The Glorification of Antichrist in the Concluding Scenes of the Medieval "Ludus de Antichristo". *Modern Language Notes* 91/3, 424-436.
- Alexander, Paul J. 1971. "Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor". *Medievalica et Humanistica* 2, 47-68.
- Alexander, Philip S. 1999. "Jerusalem as the Omphalos of the World: On the History of a Geographical Concept". In: Lee Levine (ed.). *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Continuum, 104-119.
- Alphandéry, Paul; Dupront, Alphonse. 1974. *La cristianità e l'idea di crociata*. Bologna: Il Mulino.
- Andrei, Filippo. 2022. *L'epica ultima. La Chanson de Jérusalem e le crociate*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Bertini, Ferruccio. 1993. "Il Ludus de Antichristo". In: Simonetta Feraboli (ed.). *Mosaico: Studi in onore di Umberto Albini*. Genova: Dipartimento di Archeologia, Filologia Classica e Loro Tradizioni, 15-25.
- Bisanti, Armando. 2017. "Il Ludus de Antichristo fra politica ed escatologia". In: Pascale Bourgain et al. (eds.). *Le Sens du Temps – The Sense of Time*. Genève: Librairie Droz, 465-481.
- Blair Moore, Kathryn. 2017. *Architecture of the Christian Holy Land: Reception from Late Antiquity through the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blair Moore, Kathryn. 2021. "The Dome of the Rock through the Centuries". In: Hasan-Uddi Khan et al. (eds.). *The Religious Architecture of Islam. Volume 1: Asia and Australia*. Turnhout: Brepols, 109-123.
- Blidstein, Gerald Y. 2007. "Even Shetiyyah". In: *Encyclopaedia Judaica* (Second Edition), vol. 6 (DR-FEU). Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 574-575.
- Boas, Adrian J. 2001. *Jerusalem in the Time of the Crusades*. London: Routledge.
- Bousset, Wilhelm. 1896. *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian*

- and Jewish Folklore. Englished from the German of W. Bousset; with a Prologue in the Babylonian Dragon Myth by A.H. Keane.* London: Budge, Ernest A.W. 1889. *The History of Alexander the Great. Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes, Edited from Five Manuscripts with an English Translation and Notes.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Cardini, Franco. 1988. “Il *Ludus de Antichristo* e la teologia imperiale di Federico I”. In: Maria Chiabò, Federico Doglio (a cura di). *Mito e realtà del potere nel teatro: dall’Antichità classica al Rinascimento. Atti del Convegno del Centro Studi sul teatro medioevale e rinascimentale*, Roma 29 ottobre/1 novembre 1987. Roma: Nuova Coletti Editore, 175-187.
- Classen, Peter. 1969. *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie, mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie.* Wiesbaden: Steiner.
- Cohn, Norman. 2000. *I fanatici dell’Apocalisse.* Milano: Edizioni di Comunità.
- Colby, Frederick S. 2008. *Narrating Muḥammad’s Night Journey: Tracing the Development of the Ibn ‘Abbās Ascension Discourse.* Albany: State University of New York Press.
- Conterno, Maria. 2010. “«L’abominio della desolazione nel luogo santo»: l’ingresso di ‘Umar I a Gerusalemme nella Cronografia di Teofane il Confessore e in tre cronache siriane”. *Luoghi del desiderio: Gerusalemme medievale (Quaderni di storia religiosa).* Verona: Cierre Edizioni, 9-24.
- Crestani, Sebastiano. 2021. “Un testo escatologico ebraico medievale in un frammento della Genizah del Cairo”. *Materia Giudaica* 26/2, 139-156.
- Crestani, Sebastiano. 2023. “Jewish Eschatological Expectations during the Crusades: A Response to a Period of Crisis and Persecutions”. *Henoah* 45/1, 140-154.
- Di Cesare, Micalina. 2014. “The eschatological meaning of the Templum Domini (The Dome of the Rock) in Jerusalem”. *Aevum* 88/2, pp. 311-329.
- Esposito, Davide. 2023. *La Chanson de Jérusalem: l’epopea dei crociati cannibali. La storia del “fanatici dell’Apocalisse”.* Roma: Carocci.
- Ferrier, Luc. 1997. “La couronne refusée de Godefroy de Bouillon: eschatologie et humiliation de la majesté au premier temps du

- royaume latin de Jérusalem”. In: *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade. Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand (23-25 juin 1995)*. Rome: École Française de Rome, 245-265.
- Fink, Harold S. (ed.). 1969. *Fulcher of Chartres: A History of the Expedition to Jerusalem, 1095-1127*. Translated by Frances Rita Ryan. Knoxville: The University of Tennessee Press.
- Franceschini, Ezio (ed.). 1960. *Teatro latino medievale*. Milano: Nuova Accademia Editrice.
- Franceschini, Ezio. 1976. “Un dramma latino del secolo XII: Il «Ludus de Antichristo»”. In: *Scritti di filologia latina medievale II*. Padova: Editrice Antenore, 802-826 (originariamente in *Rivista Italiana del Dramma* IV/1 [1940], 328-352).
- Garstad, Benjamin (ed.). 2012. *Apocalypse of Pseudo-Methodius: An Alexandrian World Chronicle*. Cambridge/London: Harvard University Press (Dumbarton Oaks Medieval Library, 14).
- Holdenried, Anke. 2006. *The Sibyl and Her Scribes: Manuscripts and Interpretation of the Latin Sibylla Tiburtina c. 1050-1500*. Aldershot/ Burlington: Ashgate Publishing.
- Kalimi, Isaac. 1990. “The Land of Moriah, Mount Moriah, and the Site of Solomon’s Temple in Biblical Historiography”. *The Harvard Theological Review* 83/4, 345-362.
- Koltun-Fromm, Naomi. 2017. “Jerusalem Sacred Stones from Creation to Eschaton”. *Journal of Late Antiquity* 10/2, 405-431.
- Koltun-Fromm, Naomi. 2019. “Imagining the Temple in Rabbinic Stone: The Evolution of the ’Even Shetiyah”. *AJS Review* 43/2, 355-377.
- Lindstedt, Ilkka. 2019. “The Last Roman Emperor, the Mahdī, and Jerusalem”. In: Antti Laato (ed.). *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions*. Leiden/ Boston: Brill, 205-255.
- Livre de Jean d’Ibelin*, in RHC (Recueil des Historiens des Croisades) Lois, 2 voll. Paris. 1841-1843.
- Mariotti, Giulio. 2022. “Il ‘mistero dell’iniquità’ di 2Tessalonicesi tra i ‘misteri del male’ dell’apocalittica del Secondo Tempio”. *Henoch* 44/1, 58-77.
- Marmorstein, Arthur. 1906. “Les signes du Messie”. *Revue des études juives* 52, 176-186.

- McGinn, Bernard. 1979. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press.
- McGinn, Bernard. 1994. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. San Francisco: Harper Collins.
- Mitchell, David. 2016. *Messiah ben Joseph*. Newton Mearns/Scotland: Campbell Publications.
- Musarra, Antonio. 2024. *Fra Cielo e Terra: Gerusalemme e l'Occidente medievale*. Roma: Carocci.
- Piacenti, Stefano (ed.). 2009. *Anonimo del XII secolo. Il dramma dell'Anticristo: Ludus de Antichristo*. Rimini: Il Cerchio.
- Plechl, Helmut. 1962. "Die Tegernseer Handschrift Clm 19411. Beschreibung und Inhalt". *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 18, 418-501.
- Potestà, Gian Luca. 2014. *L'ultimo messia: Profezia e sovranità nel Medioevo*. Bologna: il Mulino.
- Potestà, Gian Luca, Rizzi, Marco (a cura di). 2012-13. *L'Anticristo, 2 voll. (vol. I: Il nemico dei tempi finali [2013, prima ed. 2005]; vol. II: Il Figlio della Perdizione [2012])*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore.
- Prawer, Joshua. 1973. *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages*. London: Weidenfeld and Nichols.
- Prawer, Joshua. 1980. "Jerusalem in the Christian and Jewish Perspectives of the Early Middle Ages". In: *Gli ebrei dell'alto medioevo: settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 30 marzo – 5 aprile 1978, secondo tomo*. Spoleto, 739-795.
- Reeves, John C. 2006. *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postbiblical Jewish Apocalypse Reader*. Leiden/Boston: Brill.
- Reinink, Gerrit J. (ed.). 1993. *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*. 2 voll. Leuven: Peeters.
- Riedmann, Joseph. 1973. "Ein neu aufgefundenes Bruchstück des Ludus de Antichristo. Beiträge zur Geschichte der Beziehung zwischen St. Georgenberg in Tirol und Tegernsee". *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 36, 16-38.
- Sackur, Ernst. 1898. *Sibyllinische Texte und Forschungen*. Halle a.S.: Niemeyer.
- Schein, Sylvia. 1984. "Between Mount Moria and the Holy Sepulchre: The Changing Traditions of the Temple Mount in the Central Middle

- Ages". *Traditio* 40, 175-195.
- Schein, Sylvia. 2005. *Gateway to the Heavenly City: Crusader Jerusalem and the Catholic West (1099-1187)*. London/New York: Routledge.
- Shoemaker, Stephen J. 2018. *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tesei, Tommaso. 2023. *The Syriac Legend of Alexander's Gate: Apocalypticism at the Crossroad of Byzantium and Iran*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomas, Kyle A.; Symes, Carol. 2023. *The Play about the Antichrist (Ludus de Antichristo): A Dramaturgical Analysis, Historical Commentary, and Latin Edition with a New English Verse Translation*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Verhelst, Daniel (ed.). 1976. *Adso Dervesensis: De ortu et tempore Antichristi. Necnon et tractatus qui ab eo dependent*. Turnholti: Brepols (Corpus Christianorum: Continuatio Medieualis, XLV).
- Wilkinson, John (ed.). 1988. *Jerusalem Pilgrimage 1099-1185*. London: The Hakluyt Society.
- Yuval, Israel J. 2006. *Two Nations in your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Translated from the Hebrew by Barbara Harshav and Jonathan Chipman. Berkley/Los Angeles/London: University of California Press.

### *Sitografia*

*Digitalesammlungen* (<https://daten.digitale-sammlungen.de>)

