

ENRICO NORELLI, *Profezia e politica nella ricezione antica dell'Apocalisse : Ippolito e Vittorino di Petovio*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 25 (1999), pp. 315-346.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Profezia e politica nella ricezione antica dell'Apocalisse: Ippolito e Vittorino di Petovio

di *Enrico Norelli*

1. *Premessa*

Era mia intenzione iniziale effettuare una ricerca su profezia e politica nella ricezione dell'Apocalisse in Occidente tra II e VI secolo. Nel corso del lavoro mi sono reso conto che, se non volevo essere oltremodo superficiale né eccedere i limiti imposti alla presente relazione, dovevo limitare il campo. Così ho deciso di restringermi qui all'esegesi di Ippolito e di Vittorino di Petovio, che mi sembrano presentare un materiale molto interessante, se ci si dà la pena di scavare nei loro testi. Come spero di mostrare, essi sviluppano due modelli molto diversi del rapporto tra profezia e politica, il cui confronto può contribuire anche a una migliore comprensione di alcune rilevanti implicazioni soggiacenti alla storia della ricezione dell'Apocalisse¹. Vale la pena infatti di esaminare con una certa cura una questione che non mi pare sia stata affrontata: in che modo, negli scritti di questi autori, si articolino la concezione della profezia e la riflessione politica. Con la prima designazione intendo due aspetti: l'Apocalisse come profezia e la profezia nella Chiesa. Con la seconda, intendo tutto quanto concerne l'atteggiamento nei confronti del potere e degli stati terreni.

Si potrebbe obiettare che questa formulazione del problema condanna *a priori* la ricerca al fallimento. Se la nozione di profezia implica quella di nuova e continuata rivelazione, liberamente comunicata dalla divinità, può sembrare una contraddizione *in termini* andare a ricercarla nell'esegesi. Questa, infatti, si sforza d'interpretare scritti previamente accolti come contenenti rivelazione, ma, appunto, pur comprendendo se stessa (almeno nel cristianesimo antico) come bisognosa di assistenza divina, non rivendica a sé una qualità profetica. Si potrebbe anche sostenere che

¹ Una seconda parte della ricerca, che sto terminando e spero di pubblicare presto, concerne Ticonio.

l'interesse per l'esegesi e la pratica di essa sono inversamente proporzionali all'interesse per la profezia in atto e alla pratica di essa. I profeti non si fondano sulle Scritture né si legittimano con esse. Gli esegeti, per praticare la loro arte, delimitano lo spazio e il tempo della rivelazione, situandone la frontiera tra sé e il testo che commentano: per definizione, altro è il testo divinamente ispirato, altro il commento.

In generale, si può rispondere che non è sempre così. Basti pensare ai *pescharim* di Qumran, cui accennerò ancora più avanti; o a Gioacchino da Fiore, «di spirito profetico dotato», che affida la sua profezia al commento dell'Apocalisse, appunto. Ma così non avviene negli autori che esamineremo qui. Ci interessa piuttosto un altro aspetto. L'Apocalisse ha una particolarità. Avere accolto questo libro come Scrittura ha significato integrare qualcosa che obbliga ad andare oltre l'idea che nel tempo cristiano sono stati composti scritti ispirati o comunque di origine divina; ha significato far diventare «canonica» la questione della profezia nella Chiesa. Certo, anche altri scritti del Nuovo Testamento documentano l'attività di profeti nelle prime comunità cristiane, in particolare le Lettere di Paolo e gli Atti degli apostoli. Ma in essi gli accenni alla profezia cristiana rimangono marginali. Invece l'Apocalisse rivendica con forza lo statuto di profezia (1,3; 22,7; 22,10; 22,18; 22,19), caratterizza l'attività del proprio autore come un profetare (10,11) e si rivolge a comunità in cui profeti cristiani svolgono un ruolo centrale (2,20; 11,18; 6,9). Gli antichi commentatori di questo libro sono dunque nell'impossibilità di limitare la profezia all'annuncio anticipato di Cristo, contenuto nei libri dell'Antico Testamento e cessato prima di Gesù. Devono pronunziarsi sulla profezia nel tempo della Chiesa. E poiché d'altra parte l'Apocalisse (d'ora in poi Ap) in quanto profezia rivendica il diritto e il dovere di trasmettere un messaggio divino su re e regni della terra, sul loro rapporto con Dio, con satana e con la comunità dei credenti, nonché sul loro destino, gli esegeti ecclesiastici hanno dovuto riflettere sulla relazione tra profezia cristiana e politica, anche là dove si sono applicati a ridurre la portata dell'uno o dell'altro termine².

² Un utile panorama di storia dell'interpretazione dell'Apocalisse nel primo millennio è in G. KRETSCHMAR, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend* (Calwer Theologische Monographien, Reihe B 9), Stuttgart 1985. Più dettagliato ed esteso fino al XX secolo G. MAIER, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 25), Tübingen 1981, che però tratta solo una selezione di autori, tra i quali non compaiono i due studiati nel presente saggio.

2. Ippolito

La questione letteraria relativa a Ippolito è, come si sa, molto complessa³. Appare comunque difficile attribuire a uno stesso autore le opere esegetiche trasmesse sotto il nome di Ippolito e, d'altra parte, l'insieme composto dall'*Elenchos kata pasôn tôn haireseôn* (*Confutazione di tutte le eresie*, in dieci libri, pervenutaci incompleta), dal frammento di uno scritto *Sull'universo* conservato dai *Sacra parallela* attribuiti a Giovanni Damasceno e dalla *Synagôgê tôn chronôn*, correntemente ma impropriamente chiamata *Cronaca*, tre opere risalenti certo a un medesimo autore. Un problema a parte è costituito dalla *Tradizione apostolica*, uno scritto canonico-liturgico del III secolo il cui rapporto con Ippolito è sempre più rimesso in questione dagli studi recenti. Per nostra fortuna, le opere che ci interessano qui – essenzialmente l'*Anticristo* e il *Commento a Daniele* – appartengono al gruppo degli scritti esegetici e sono senza alcun dubbio dovute allo stesso autore, il che ci permette di lasciare da parte la problematica generale. In questi due scritti l'esegesi dell'Ap svolge un ruolo centrale. Va ricordato che Ippolito teneva molto all'Ap, di cui difese l'autenticità contro il presbitero romano Gaio il quale, per combattere il montanista Proclo, contestava la paternità giovannea dello scritto e l'attribuiva all'eretico Cerinto⁴.

³ La proposta di ripartire tra due autori il *corpus* delle opere trasmesse sotto il nome di Ippolito o attribuite dai moderni a questo autore fu avanzata da P. Nautin nel 1947 e scatenò vivaci dispute tra gli studiosi. Ripresa sotto nuova forma nel 1977, non ha cessato di svilupparsi e precisarsi attraverso il dibattito, guadagnando progressivamente terreno. Se ne può vedere una rapida sintesi a opera del sottoscritto in C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Histoire de la littérature chrétienne antique grecque et latine* I, trad. franc., Genève 2000, pp. 279-284 (proprio su questo argomento la traduzione contiene importanti aggiornamenti rispetto all'originale italiano, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia 1995), cui si rimanda anche per una prima informazione sulle opere qui esaminate. Tra i principali interventi recenti, cfr. A. BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension Before the Emergence of a Monarch-Bishop* (*Vigiliae Christianae*. Suppl. 31), Leiden - New York - Köln 1995; M. SIMONETTI, *Una nuova proposta su Ippolito*, in «Augustinianum», 36, 1996, pp. 13-46.

⁴ Frammenti dell'opera di Gaio, che sembra s'intitolasse *Zêtêsis* (Ricerca), sono conservati da EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica*, 2,25,6-7; 3,28,1-2; 3,31,4; 6,20,3. L'opposizione di Gaio all'Ap risulta dai *Capitoli contro Gaio* citati come opera di Ippolito dal metropolita nestoriano di Nisibi Ebed Jesu († 1318), insieme con una *Apologia dell'Apocalisse e della predicazione di Giovanni*, che è probabilmente un'altra designazione della stessa opera. Questa sembra poi corrispondere al titolo *Per il vangelo secondo Giovanni e l'Apocalisse* incluso nella lista di titoli incisi sul trono della statua trovata a Roma nel 1551 e attribuita a Ippolito (ma il suo rapporto con questo personaggio è oggetto di accaniti dibattiti; si vedano gli studi citati *supra*, nota 2). Già GIROLAMO, *Gli uomini*

Pur essendo costituito per oltre metà da citazioni bibliche, lo scritto *Sull'Anticristo* (d'ora in poi *Ant*) non è un'opera esegetica in senso stretto, ma un trattato: l'autore lo designa come λόγοι (1,1), e Fozio lo definisce un λόγος (*Bibl.*, cod. 202). Ippolito, sollecitato da un certo Teofilo (personaggio non si sa se reale o immaginario), intende riunire e commentare le profezie contenute nelle Scritture riguardo alla futura venuta dell'Anticristo. L'esposizione si apre con un breve sviluppo sulla profezia biblica e sulla sua interpretazione: i profeti videro in anticipo, mediante la fede, i misteri del Logos, «dei quali furono ministri anche alle generazioni successive, non solo dicendo il passato, ma anche annunciando il presente e il futuro, affinché non solo per quell'occasione il profeta fosse mostrato profeta, ma anche predicando il futuro a tutte le generazioni fosse considerato profeta» (2,1)⁵. L'idea che i profeti parlano di passato, presente e futuro è corrente nel cristianesimo antico, spesso al servizio di un argomento apologetico in cui passato, presente e futuro sono relativi alle generazioni che via via ricevono le profezie: vedendole a mano a mano avverarsi, hanno motivo di aver fede anche in quelle che ancora si devono realizzare⁶. Tale argomento è presente nell'*Ant*, dove Ippolito invoca l'avvenuta distruzione di Gerusalemme, predetta in Is 1,7-8, a conferma della qualità profetica di Isaia (30,1-2), e più in generale osserva che le profezie si sono compiute, ciascuna a suo tempo: questo compimento permette di riconoscere il profeta come tale, e dunque di salvarsi aderendo al suo messaggio anche riguardo agli eventi che ancora devono acca-

illustri, 61, elenca un *Sull'Apocalisse* tra le opere di Ippolito. I frammenti superstiti dei *Capitoli contro Gaio* ci provengono da citazioni che un commentatore siriano dell'Ap, Dionigi bar Šalibi (XII secolo), include nel proprio commento (edito e tradotto da I. SEDLACEK, *Corpus scriptorum Christianorum orientalium*, 60, Louvain 1954; esse sono studiate e in parte ritradotte da P. PRIGENT, *Hippolyte, commentateur de l'Apocalypse*, in «Theologische Zeitschrift», 28, 1972, pp. 391-412; altri possibili frammenti sono esaminati da P. PRIGENT - R. STEHLY, «Les fragments du De Apocalypsi d'Hippolyte», in «Theologische Zeitschrift», 29, 1973, pp. 313-333. I due autori concludono che per la maggior parte i rimandi a Ippolito dipendono da *Ant*. Nuovi frammenti si leggono ora in A. CAMPLANI - E. PRINZIVALLI, *Sul significato dei nuovi frammenti siriani dei Capitula adversus Caium attribuiti a Ippolito*, in «Augustinianum», 38, 1998, pp. 49-82, dove viene dimostrato che i *Capitoli* usati da Dionigi sono una compilazione posteriore a Ippolito, ma che utilizza la documentazione autentica della polemica di questi con Gaio. Ho riesaminato tutti i frammenti per il presente studio, ma non apportano nulla di nuovo per il nostro tema.

⁵ Cito testo e traduzione dell'*Anticristo* da IPPOLITO, *L'anticristo. De anticristo*, a cura di E. NORELLI (Biblioteca patristica, 10), Firenze 1987, qui pp. 64-67. Si data l'opera verso il 200.

⁶ Si veda ad esempio *Lettera di Barnaba* 1,7, cfr. 7,1; GIUSTINO MARTIRE, (*Prima*) *Apologia* 52,1; TEOFILO D'ANTIOCHIA, *Ad Autolico* 1,14; *Pseudoclementine*, *Recognitiones* 3,26,7.

dere (31,1-2). Lo stesso argomento è anche nel *Commento a Daniele* (d'ora in poi *Comm Dn*) 3,12,3-4⁷. Ma la forma più antica dell'idea situa passato, presente e futuro rispetto al profeta stesso: secondo *Iliade* 1,70 Calcante sa «le cose presenti, le future e le passate»: qui si tratta di conoscere anche quelle cose del passato e del presente che possono essere conosciute non per esperienza comune o per via razionale, ma solo per una forma di rivelazione. La stessa idea torna in Cicerone, *De divinatione* 1,30 (63):

«Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus».

Qui ciò che è messo in risalto è l'origine sovrumana di questa conoscenza, e anche questa prospettiva è volentieri adottata dagli autori cristiani là dove si vuol sottolineare l'ispirazione dello Spirito santo⁸. In *Ant* 2, Ippolito sembra adottare quest'ultima posizione, come mostra la differenza di verbo: «non solo dicendo il passato, ma anche annunziando il presente e il futuro»; e accenna all'argomento apologetico dell'accordo tra i profeti, «accordati tra loro come strumenti musicali» (*Ant* 2,1), sviluppato anche da Teofilo d'Antiochia (*Autol* 2,9; 3,12). Per Ippolito, i profeti sono stati dotati di Spirito e mossi dal Logos come da un plettro sulla lira, affinché annunziassero ciò che Dio vuole.

Il processo profetico si compie in tre fasi: i profeti ricevono dapprima la retta sapienza mediante il Logos; poi mediante visioni apprendono gli eventi futuri; infine, inviati, comunicano agli altri ciò che a loro soli è stato rivelato (*Ant* 3,2). Di fatto, nonostante il riferimento a passato, presente e futuro, questa descrizione del processo rivela che ciò che per Ippolito costituisce l'essenza del profetismo è la capacità di conoscere e annunziare in anticipo il futuro, così che viene meno in lui anche l'elemento della conoscenza straordinaria di cose passate e presenti:

⁷ Edizione critica del greco e traduzione tedesca della versione slava a cura di G.N. BONWETSCH, *Hippolytus Werke*, I: *Exegetische und homiletische Schriften*, a cura di G.N. BONWETSCH - H. ACHELIS, tomo 1: *Die Kommentare zu Daniel und zum Hohenliede*, tomo 2: *Kleinere exegetische und homiletische Schriften* (Griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), Leipzig 1897. Testo greco (con apparato critico assai ridotto) e traduzione francese in G. BARDY - M. LEFÈVRE (edd), *Hippolyte. Commentaire sur Daniel* (Sources chrétiennes, 14), Paris 1947, che tiene conto anche dei frammenti greci editi da C. DIOBOUTIOTIS (ed), *Hippolyts Danielcommentar in Handschrift No. 573 des Meteoronklosters* (Texte und Untersuchungen, 38,1), Leipzig 1911. Le traduzioni dal *Commento* nel presente articolo sono mie. Lo scritto, posteriore all'*Ant*, va datato verso il 202 o poco dopo.

⁸ TEOFILO, *Autol* 2,9 (conoscenza che si estende dalla creazione del mondo al più lontano futuro); *Pseudoclementine*, *Homiliae*, 2,6,1; IRENEO, *Contro le eresie*, 4,33,1.

«Per quale ragione infatti il profeta sarà chiamato profeta, se non perché in spirito vedeva in anticipo il futuro? Se infatti il profeta si pronunciasse riguardo a qualche cosa già accaduta, non sarebbe profeta, dal momento che parlerebbe di ciò che tutti avrebbero visto con i propri occhi; ma quando narrasse per esteso il futuro, a buon diritto sarebbe giudicato profeta» (*Ant* 3,2).

Tale posizione è coerente con un'esegesi cristiana e cristologica della Bibbia, alla quale non interessa la profezia come rivelazione di ciò che Dio stava facendo o stava per fare al tempo del profeta stesso, cioè come discorso autorevole e normativo sul senso teologico degli eventi presenti e sulla posizione da prendere in essi. La profezia interessa qui come predizione di eventi relativi a Cristo e alla Chiesa (nel nostro caso, soprattutto all'Anticristo, ma il presupposto e il metodo sono gli stessi). Quel che importa qui, è che i profeti «anticipatamente videro nello Spirito e annunziarono le sofferenze che gli [a Cristo] sarebbero toccate, essi che potentemente gioivano vedendolo con occhi spirituali» (*Ant* 12)⁹.

Questa concezione della profezia azzerà ogni diretta portata 'politica' in senso lato della profezia, cioè ogni interesse per la funzione della profezia come espressione del giudizio divino sull'esercizio del potere nelle circostanze in cui essa è proferita e della volontà divina d'imprimere una svolta al corso degli eventi. Un'eventuale portata politica della profezia può essere legata solo alla situazione della sua ricezione in tempo e in ambito cristiano, ed è a questa che dobbiamo ora volgerci.

Perché la profezia possa produrre il suo effetto, dev'essere ricevuta e interpretata. Una ricezione corretta delle profezie è possibile propriamente solo nel tempo cristiano, in cui si può pregare «affinché quelle cose che un tempo il Logos di Dio rivelò ai beati profeti, ora di nuovo egli stesso, il Figlio di Dio, che un tempo era Logos, ma ora è anche apparso nel mondo per noi come uomo, te le renda chiare per mezzo nostro» (*Ant* 3,1). Come abbiamo visto, la profezia è essenzialmente un discorso che il Logos preesistente fa su se stesso, più precisamente sulla sua futura manifestazione come uomo¹⁰; questa manifestazione è dunque il punto di svolta a partire dal quale le profezie si fanno chiare, perché il Logos stesso

⁹ Analoga posizione dello stesso autore nel trattato *Le benedizioni di Giacobbe*, 19. Sulla concezione di profeti e profezia presso questo autore e nell'altro gruppo degli scritti del corpus ippoliteo si può vedere E. NORELLI, *Alcuni termini della «Confutazione di tutte le eresie» (Elenchos) e il progetto dell'opera*, in C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Lingua e teologia nel cristianesimo greco* (Centro per le scienze religiose in Trento. Religione e cultura, 11), Brescia 1999, pp. 95-123, in particolare pp. 117-123.

¹⁰ Cfr. inoltre di IPPOLITO, *Contro Noeto*, 12,1, in R. BUTTERWORTH (ed), *Hippolytus of Rome. Contra Noëtum* (Heythrop Monographs, 2), London 1977, p. 71.

divenuto uomo permette di comprenderle, e permette di comprendere anche quelle che non si sono ancora realizzate, tra cui quelle che costituiscono l'oggetto dell'*Ant.* D'altra parte, se questa comprensione non è possibile senza l'assistenza del Logos che si deve invocare nella preghiera, essa non è però un atto ispirato, bensì uno sforzo dell'interprete realizzato alla luce della fede, ma con mezzi razionali. L'autore dichiara di farsi discepolo dei profeti per riferire le loro predizioni non in base alle sue idee:

«infatti non cerchiamo di innovare nulla, ma di aprirci una strada nelle profezie pronunciate un tempo, esponendo il testo scritto delle quali le portiamo alla luce per quanti sono capaci di credere rettamente» (*Ant* 2,3).

Nulla di simile, dunque, alla prospettiva dei *pesharim* di Qumran, secondo la quale Dio ha rivelato in passato ai profeti gli eventi futuri, ma non ha fatto loro conoscere il tempo e il modo della loro realizzazione; questi sono stati rivelati al Maestro di giustizia, che quindi è in grado di interpretare correttamente i testi profetici come annunci di eventi del tempo presente, in base a una nuova ispirazione profetica¹¹. Ippolito, come interprete, non si sente ispirato; la profezia è qui un fatto del passato, concluso. Essa lascia ora posto all'esegesi ecclesiale, attività che richiede sforzo (κράτος, 2,3) e si fonda in parte su congetture, come nel caso dell'interpretazione del numero della bestia di Ap 13,18, sul quale solo le circostanze della sua realizzazione porteranno la certezza. Metodo fondamentale è il confronto tra i testi (συγκρίνοντες) per verificare il loro accordo e la loro verità (*Comm Dn* 3,12,1 a proposito delle due visioni di Daniele). Giovanni, l'autore dell'Ap, è apostolo e discepolo del Signore (*Ant* 36,1), ma è anche un profeta, allo stesso titolo di Isaia, Geremia, Daniele (*Ant* 30-31), in quanto ha conosciuto per rivelazione e comunicato misteri relativi al futuro. In ogni caso, sembra chiaro che, per il nostro autore, la profezia non si estende al di qua di Giovanni.

Asse portante dell'esegesi ippolitea dell'Ap è la combinazione dei dati di questo libro con l'interpretazione delle due visioni del libro di Daniele: il sogno di Nabucodonosor relativo alla statua (Dn 2) e quello di Daniele relativo alle quattro bestie che sorgono dal mare (Dn 7). Le due serie di simboli si corrispondono già in Dn, dove la quarta bestia di Dn 7 e le tibie

¹¹ Testo classico nel *Pesher di Abacuc*: 1QpHab VII 1-5: «E Dio disse ad Abacuc di mettere per iscritto ciò che viene sull'ultima generazione, ma il compimento del tempo non glie lo ha fatto conoscere. E quando dice: «affinché possa affrettarsi colui che legge», l'interpretazione di ciò riguarda il Maestro di giustizia, al quale Dio ha fatto conoscere l'insieme dei misteri delle parole dei suoi servi, i profeti». Si può vedere M.P. HORGAN, *Pescharim. Qumran Interpretation of Biblical Books*, Washington 1979.

della statua di Dn 2 rappresentano l'impero fondato da Alessandro (Dn 2,40; 7,2). Le dita dei piedi della statua, in parte di ferro e in parte di coccio, così come i corni della quarta bestia, rappresentano i regni dei successori di Alessandro e le loro lotte, e il corno più piccolo di Dn 7,20-21 è Antioco Epifane. Naturalmente, l'autore reale di Dn vive al tempo di quest'ultimo, così che tutta la parte precedente della visione, compresa la frammentazione del quarto impero, appartiene per lui al passato, pur essendo presentata come profezia del futuro nella finzione pseudepigrafica. Ma nell'interpretazione di Ippolito, che deve ovviamente tener conto dell'impero romano, il simbolismo degli imperi slitta, così che il quarto è l'impero attuale dei romani (*Ant* 25,1). Poiché esso è ancora ben solido, la sua frammentazione appartiene ora all'avvenire rispetto all'autore. Solo i primi tre imperi sono finiti (*Ant* 32,2). L'autore di Dn riteneva di trovarsi già negli ultimi tempi, e poteva descrivere Antioco Epifane come l'avversario escatologico di Dio; l'interpretazione di Ippolito presuppone che il presente non è ancora il tempo della fine, così che tutti gli eventi escatologici sono rigettati su di un avvenire ancora lontano¹².

È evidente che ciò toglie tensione escatologica al tempo attuale. Questa è anzi una preoccupazione chiara di Ippolito, il quale scrive nel *Comm Dn*:

«Poiché dunque l'abominio (Mt 4,32) non si è ancora realizzato, ma la quarta bestia esercita il potere da sola, come può aver luogo la manifestazione del Signore?» (*Comm Dn* 4,17,7);

e prosegue narrando la fine miseranda delle recenti iniziative entusiastiche di due vescovi, rispettivamente in Siria e nel Ponto, i quali avevano annunciato ai loro fedeli la fine del mondo imminente (4,18-19). Le guerre e i disordini del tempo attuale sono solo l'inizio dei dolori, ma non ancora la fine, afferma Ippolito echeggiando Mt 24,6-8 (*Comm Dn* 4,17,8-9). È dunque non per ravvivare la tensione escatologica, ma, al contrario, per raffreddarla che nel *Comm Dn* Ippolito riprende la già tradizionale esegesi combinata della creazione e del Sal 90,4 (un giorno per il Signore è come mille anni) per fissare la durata dell'universo in 6000 anni e, mediante ulteriori esegesi allegoriche, stabilire la nascita di Cristo nell'anno 5500, concludendo così che tra essa e la fine del mondo devono trascorrere 500 anni, corrispondenti anche alla durata dell'impero romano (*Comm Dn* 4,23-24). Ciò significa che al momento in cui scrive si attende che il

¹² Nello stesso senso andava già la lettura escatologica dell'Ap in IRENEO, *Contro le eresie* 5,25-30 (e 35-36 per il regno millenario), che connette anch'essa i dati dell'Ap con quelli di Daniele.

mondo duri ancora circa 300 anni¹³. Ma come può allora una simile esegesi tutta schiacciata su di un avvenire lontano avere quelle implicazioni di tipo politico che ci interessano qui? Eppure esse esistono, e sono di notevole interesse, perché non si può negare che Ippolito sfrutti i dati del testo per proporre una lettura particolarmente critica del presente, che ne accentua gli elementi di tensione e i potenziali fattori di crisi. Secondo Dn 2,40, le gambe di ferro della statua significano che il quarto impero polverizza e frantuma tutti gli imperi precedenti. Questa immagine di spaventosa potenza militare diviene in Ippolito una dura critica nei confronti della politica non solo esterna, ma interna dell'impero romano. Sono i fatti a confermare che la quarta bestia, dai denti di ferro, è l'impero romano:

«guarda, domina ora il ferro; guarda, soggioga e frantuma ogni cosa [Dn 2,33-40: il simbolismo del ferro della statua è applicato al ferro della bestia]; guarda, sottomette tutti contro la loro volontà» (*Ant* 33).

Le conquiste dei Romani producono quindi un'entità statale caratterizzata dall'oppressione dei popoli assoggettati: la forza dispiegata per sottometterli deve prolungarsi nella repressione del loro desiderio d'indipendenza. Nel *Comm Dn*, Ippolito spiegherà perché il profeta non ha dato un nome alla quarta bestia, diversamente dalle precedenti: queste rappresentavano regni costituiti ciascuno da una nazione,

«ora invece, la bestia che domina attualmente non è una gente unica, ma da tutte le lingue e da ogni stirpe di umani riunisce a sé gente e ne fa la leva in preparazione della guerra; tutti sono chiamati Romani, ma non sono tutti di una sola regione» (*Comm Dn* 4,7,8)¹⁴.

¹³ Si veda al riguardo D.G. DUNBAR, *The Delay of the Parousia in Hippolytus*, in «Vigiliae Christianae», 37, 1983, pp. 313-327; A. D'ANNA, *Escatologia e Scrittura in Ippolito: speculazioni cronologiche, antiromanismo, anti giudaismo*, in «Annali di storia dell'esegesi», 16, 1999, pp. 179-196.

¹⁴ Ai componenti delle truppe ausiliarie (costituite da non romani, diversamente da quella che era la norma per le legioni) il congedo conferiva la cittadinanza romana mediante i diplomi militari (si può vedere, per una sintesi, S. MAZZARINO, *Trattato di storia romana*, II: *L'impero romano*, Roma 1962, pp. 231-235, 269-272). Celebre la testimonianza del retore del II secolo Elio Aristide nel suo *Encomio di Roma* 217-218: «essendovi recati in tutto il territorio assoggettato voi cercaste coloro che erano disposti a questo servizio militare e, trovatili, li staccaste dalla loro patria e insieme deste loro, in compenso, la vostra propria città, così che in seguito si sarebbero vergognati di dire la loro origine; avendone fatto dei soldati, ne avete fatto anche dei cittadini» (ἐλθόντες ἐπὶ πᾶσαν τὴν ὑπήκοον ἐντεῦθεν ἐσκέψασθε τοὺς λειτουργήσοντας τήνδε τὴν λειτουργίαν· καὶ ὡς εὔρετε, ὁμοῦ τῆς τε πατρίδος ἀπηλλάξατε καὶ τὴν ὑμετέραν αὐτῶν πόλιν ἀντέδοτε αὐτοῖς· ὥστε καὶ αἰσχυνθῆναι τὸ λοιπὸν αὐτοὺς ἐκείνους γ' ἂν εἰπεῖν, ὅθεν ἦσαν τὸ ἀρχαῖον. ποιησάμενοι δὲ πολίτας, οὕτως καὶ στρατιώτας ἐποιήσατε). È interessante confrontare le due letture contrapposte. Per Elio Aristide, conforme alle tendenze di propaganda politica

Subito dopo, il sincronismo tra il regno di Augusto e la nascita di Gesù induce Ippolito a formulare un parallelismo antitetico: il Signore ha riunito mediante gli apostoli tutte le nazioni, e l'impero attuale ha voluto imitarlo: «da tutte le genti facendo la leva dei più nobili li equipaggia per la guerra, chiamando costoro Romani» (*Comm Dn* 4,9,2). Si è trattato di un'imitazione (ἀντεμιμήσατο) «secondo l'attività di Satana» (*Comm Dn* 4,9,2). Quest'espressione cita 2 Ts 2,9, dove essa riguarda l'ἄνθρωπος, l'avversario escatologico di Dio; l'impero romano riceve dunque, sin dalla sua origine, una connotazione propriamente anticristica, confermata dal tema dell'imitazione, che è anch'esso un carattere dell'Anticristo, sia in generale nella tradizione¹⁵ che specificamente nell'*Ant* (6). Anche il censimento di Quirino (Lc 2,1-2) ha avuto luogo al momento della nascita di Gesù, perché ciascuno di questi due eventi segnasse la nascita di un popolo: il primo, quella del popolo di questo mondo, chiamato «Romani» (Ippolito, per i suoi fini, considera questo censimento come il primo); il secondo, quella del popolo dei credenti nel re celeste, chiamato «cristiani» (*Comm Dn* 4,9,3). Insomma, l'impero romano reca sin dalla sua nascita, e tanto più in forza del sincronismo con la nascita del cristianesimo, il marchio della sua natura contraria a Dio. Questa si esprime concretamente nel suo carattere di entità multinazionale tenuta insieme con la violenza, sotto il velo ingannatore di un'assimilazione solo nominale, finalizzata in realtà alla potenza militare dei dominatori e che ignora completamente le aspirazioni degli ἔθνη. Ippolito recepisce qui una reazione antiromana legata alle spinte nazionaliste, che si esprimeva nelle forme letterarie dell'apocalittica, e che i cristiani trovavano già sviluppata nel giudaismo; lo rilevò già Santo Mazzarino, che rinviava tra l'altro a *Or. Sib.* 8,126-127: «Non

filoromana della seconda sofistica, sottrarre dei sudditi (del resto con il loro consenso) alle loro radici etniche equivale a dar loro un'identità superiore di «soldati» e «cittadini», sottraendoli quindi in certo modo al disordine della loro non-romanità per inserirli nell'ordine universale; per Ippolito si tratta di strappare delle persone alle loro radici naturali creando un insieme innaturale, mostruoso, riunito artificialmente dal solo nome di «Romani»: si realizza dunque un passaggio dall'ordine al disordine. Ippolito legittima questa lettura in un quadro teologico apocalittico: il vettore ordine-disordine è di fatto il risultato dell'attività satanica intesa a imitare *a contrario* quel passaggio dal caos all'ordine che si è realizzato con la riunione di genti diverse nella comunità cristiana. Ippolito conquista questa prospettiva proprio mediante il ricorso all'Ap come profezia.

¹⁵ Per l'Anticristo come imitatore del Cristo si può vedere la mia nota in IPPOLITO, *L'anticristo*, cit., pp. 172-175. Va aggiunto lo scritto *Il Concetto della nostra Grande Potenza* ritrovato a Nag Hammadi (NHC, VI 4), in cui un personaggio caratterizzato come avversario escatologico è chiamato «l'Imitatore» (44,28-45,30); si veda al riguardo E. NORELLI, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Origini, NS, 1), Bologna 1994, pp. 206-207.

più siro, greco, o straniero, o qualunque altra nazione (ἔθνος) metterà il collo sotto il tuo giogo di schiavitù».

Dn 2,41-43 rappresenta la divisione dell'impero di Alessandro, e la relativa fragilità dei regni che ne usciranno, mediante i piedi e le dita dei piedi della statua fatti di ferro e di coccio. Il numero delle dita non ha importanza in Dn, ma è sfruttato da Ippolito, per il quale le dieci dita coincidono con le dieci corna della quarta bestia, e designano dieci re. Più della sua fonte, egli tiene a sottolineare la successione tra il quarto impero e i dieci regni: Dn 7,7 afferma che la bestia ha dieci corna (κέρατα δέκα αὐτῇ), Ippolito cita «dieci corna dietro di essa» (ὀπίσω αὐτοῦ: *Ant* 25,2), rilevando al tempo stesso che, nella statua, le piante dei piedi sono ciò che rimane, nell'enumerazione, dopo le gambe (*Ant* 25,1). Il fatto è che egli vede qui la profezia dello smembramento dell'impero in dieci unità, e vuol sottolineare la frattura, la diversità tra quello e queste, mentre Dn 7,24 sembra alludere solo a una successione di dieci re entro lo stesso regno, quello dei Seleucidi. Questa lettura delle dieci corna di Dn è già presente in Ap 17, che Ippolito cita per esteso (con Ap 18) in *Ant* 36-42, per mostrarne la coerenza con Dn e con Is 47,1-5, ma senza commentarlo in dettaglio. In Ap 17,12-18 le dieci corna sono dieci re che avranno potere per un'ora «con la bestia»; essi odieranno la prostituta, la lasceranno desolata e nuda, ne divoreranno le carni e la bruceranno col fuoco. Qui la bestia, più che indicare direttamente l'impero romano, sembra simboleggiare il potere terreno di Satana, che sorregge dapprima Roma (la prostituta), poi i dieci regni che si rivolteranno contro di essa e la distruggeranno. Se è così, l'idea della successione di dieci regni all'impero appartenerrebbe già a una tradizione di lettura escatologica di Dn 7 (e di Ez 16,35-41); di fatto, la si ritrova chiarissima in Ireneo, *Contro le eresie* 5,25,3-26,1, come risultato di un'esegesi combinata di Dn 2, Dn 7 e Ap 17.

Ippolito, che pur dipende da Ireneo o forse piuttosto dalle fonti di questo, presenta tuttavia una particolarità importante. Egli parla dello smembramento dell'impero in dieci corone (*Ant* 49,2) e chiama i capi di questi regni anche τύραννοι (*Ant* 43,1). Però scrive anche: «le dieci dita della statua segneranno il passaggio a democrazie, e le dieci corna della bestia saranno divise a significare dieci re» (*Ant* 27). Non si può tuttavia presupporre che, per lui, le dita simboleggino delle democrazie, e le corna dei re, perché poco sopra, ha affermato che le dita dei piedi indicano i dieci re (*Ant* 25,2), e in *Comm Dn* 4,7,5 scrive «affinché mediante le dieci dita siano indicate le dieci corna». Il tema delle δημοκρατίαι in questo contesto sembra tipico di Ippolito, il quale deve tenervi se ancora in *Comm Dn* 2,12,7, riassumendo l'esegesi della statua, affermerà che le dita

dei piedi indicano «le democrazie che nasceranno, separate come le dieci dita della statua». Il rapporto tra democrazie e regni non è chiaro, ma forse *Comm Dn* 4,7,5-6 aiuta a comprendere:

«affinché mediante le dieci dita siano indicate le dieci corna, e mediante il coccio e il ferro la loro discordia (ἀσυμφωνία), come saranno misti quanto alle semenze umane, e non saranno uniti l'uno all'altro. Come infatti il ferro non si mescola con il coccio, così allora neppure gli uomini potranno accordarsi tra loro, perché saranno portati disordinatamente chi in un senso, chi in un altro, e ogni nazione (ἔθνη) cercherà di strappare alle altre il dominio».

Lo stesso vocabolario appare poche righe più sopra:

«quando l'iniquità raggiungerà il culmine nel mondo e la bestia di ferro attuale sarà divisa nelle dieci corna e si produrranno rivoluzioni e discordie (ἀσυμφωνία), perché ognuno cercherà di tirare a sé il dominio, allora verrà su di loro la fine» (4,6,4).

Qui i temi di Dn vengono collegati con il discorso escatologico di Gesù nei sinottici, al fine di identificare il tempo vero e proprio della fine, secondo la preoccupazione che abbiamo già constatato in Ippolito: da Lc 21,9 vengono le rivoluzioni (ἀκαταστασίαι), da Mt 24 vengono il motivo del culmine dell'iniquità (v. 12) e «allora verrà la fine» (v. 14, a differenza di «non è ancora la fine» del v. 6). Il «su di loro» inserito in quest'ultima frase indica forse contaminazione con 1 Ts 2,16, letto probabilmente, in virtù di τέλος, come profezia escatologica. Ma ciò che va sottolineato ai nostri fini è che questo tempo della fine, quello dei dieci stati che subentreranno all'impero romano, sarà caratterizzato da discordie tra gli ἔθνη, dovute alle loro differenze e alle loro ambizioni di dominio: quanto più grande sarà stata l'oppressione esercitata da Roma su quei popoli, tanto più violenta e disordinata sarà l'esplosione delle loro divergenze e della loro sete di potere. Quando si tratta di spiegare la profezia sulla disgregazione dell'impero, l'attenzione portata all'oppressione delle nazionalità avrà portato naturalmente ad attribuire quella disgregazione non all'opera di re, ma a quella delle nazioni o dei popoli: di qui probabilmente la designazione dei nuovi stati come δημοκρατίαι, cioè come entità caratterizzate e determinate ciascuna dal rispettivo gruppo etnico, prima ancora che dal sovrano. In un lavoro precedente avevo cercato di render conto del rapporto tra democrazie e regni supponendo una possibile allusione alla teoria dell'ἀνακύκλωσις delle forme di governo (Polibio, *Storie* 6,3-9): l'esplosione dell'impero sotto la spinta delle nazionalità darebbe luogo a governi democratici, rappresentativi delle forze popolari che hanno prodotto la frantumazione, ma poi si compirebbe rapidamente la rotazione che conduce alla monarchia¹⁶. Questa rimane un'ipotesi possibile, ma indimo-

¹⁶ IPPOLITO, *L'anticristo*, cit., pp. 210-211.

strabile; qui mi accontento di sottolineare che Ippolito deve aver innestato sul motivo già tradizionale dei dieci regni quello delle democrazie in connessione con la sua originale insistenza sul ruolo dei nazionalismi nella futura disgregazione dell'impero romano: il risultato è un quadro non perfettamente coerente. In ogni modo, questo è il «giudizio parziale» che si abatterà su Roma (*Ant* 43,1).

Il corno piccolo che si leva tra gli altri dieci in Dn 7,8, e che rappresenta Antioco IV Epifane, diviene in Ippolito l'Anticristo (*Ant* 28; 43,1; 47,2). Qui Ippolito combina Dn e Ap 13 identificando la prima bestia di Ap 13, quella che sale dal mare, con la quarta bestia di Dn 7, cioè con l'impero romano; la seconda bestia di Ap 13 (v. 11-18), quella che sale dalla terra, rappresenta il regno futuro dell'Anticristo. L'Anticristo stesso è rappresentato da uno dei due corni della bestia (Ap 13,11), mentre l'altro rappresenta il falso profeta che lo accompagnerà (*Ant* 49,1). La sincronizzazione con Ap è dunque realizzata mediante il simbolismo del corno; questo permette di identificare la seconda bestia non con la persona stessa dell'Anticristo¹⁷, ma con un regno, il che denota una certa coerenza: bestie = regni, corna = personaggi. Ma l'identificazione del secondo corno con il falso profeta rappresenta uno slittamento rispetto all'Ap, dove il falso profeta è senza dubbio identico alla seconda bestia (Ap 16,13; 19,13; 20,10).

L'Ap combinata con Dn serve a Ippolito anche per elaborare una cronologia degli eventi. La settimana menzionata in Dn 9,27 indica gli ultimi sette anni del mondo: di essi, la prima metà (i 1260 giorni di Ap 11,3) sarà occupata dal ministero dei due testimoni di Ap 11, precursori del ritorno di Cristo; dopo tre anni e mezzo saranno uccisi dalla bestia che sale dall'abisso (Ap 11,7), e questo segnerà l'inizio del regno dell'Anticristo, che occuperà la seconda parte della settimana. Qui sembra esserci una qualche incertezza: sembra infatti che il ministero dei due testimoni si situi nella fase dei dieci regni nazionali (*Ant* 43,1-2), e il fatto che essi cercheranno di orientare gli umani alla penitenza «per la loro eccessiva iniquità ed empietà» (*Ant* 46,2) sembra accordarsi bene con la situazione caotica prevista per il tempo di quei regni, come abbiamo notato. Ma come spiegare allora che saranno uccisi dalla bestia che sale dall'abisso, se questa – come dirò tra un attimo – deve identificarsi con la prima bestia di Ap 13, cioè l'impero romano? Questo infatti è finito con l'avvento delle dieci democrazie o dei dieci regni e l'Anticristo compare solo in seguito, a metter fine all'epoca dei dieci stati. L'espressione di Ippolito al riguardo è del resto piuttosto vaga: la bestia li ucciderà «per il fatto che

¹⁷ Come fa IRENEO, *Contro le eresie*, 5,28,2; 29,2-30,3.

non vogliono dare gloria all'Anticristo ..., il quale, inorgoglitosi in seguito nel suo cuore, comincia a esaltarsi e glorificarsi come dio» (*Ant* 47,2). Essi non sono dunque uccisi dall'Anticristo, ma a causa dell'Anticristo, il che non permette una chiara visione degli eventi. Forse la risposta può essere cercata nel fatto che la bestia che sale dall'abisso è, in Ap 17,8, la stessa su cui siede la prostituta; ora la bestia di Ap 17, come abbiamo visto, non sembra rappresentare l'impero, ma la potenza satanica che sorregge sia l'impero, sia gli stati nazionali che gli succedono; in tal senso, se i due testimoni vengono uccisi al tempo di questi stati, è possibile attribuire la loro morte all'azione della bestia. Un'altra possibile risposta è che per Ippolito l'Anticristo rinnova l'impero romano, nel senso che preciserò subito; la morte provocata dall'Anticristo può quindi essere detta provocata dall'impero, anche se va riconosciuto che tale concezione non è troppo coerente con la distinzione del simbolismo delle due bestie¹⁸. Si deve anche tener presente che già prima di Ippolito il ministero dei due testimoni sembra avere oscillato nella cronologia degli eventi escatologici. Nella forma più antica della tradizione, l'attività dei due profeti precursori del messia si situava probabilmente durante il dominio dell'Anticristo, come avviene nella cristiana *Apocalisse di Pietro*, composta negli anni 132-135 e conservata in etiopico (2,12; qui non si menziona il loro martirio), e nella non cristiana *Apocalisse di Elia* (3,25-39; con morte e resurrezione dei due testimoni come in Ap 11). Ma già Ap 11 sembra in qualche modo anticipare la loro attività, situandola prima dell'apparizione delle due bestie. Queste saranno presentate al capitolo 13, ma già in 11,7 è detto che i due testimoni vengono uccisi dalla bestia che sale dall'abisso, dunque apparentemente dalla prima delle due bestie di Ap 13¹⁹. Ippolito sembra avere aggravato l'imprecisione che nasce dalla tensione tra il conflitto dei due testimoni con l'Anticristo e la loro eliminazione da parte di quest'ultimo all'inizio della sua carriera: forse lo ha fatto anche per valorizzare il periodo dei dieci stati che, come abbiamo visto, gli stava a cuore.

Del massimo interesse per il nostro tema è l'interpretazione ippolitea del rapporto tra la seconda bestia e la prima in Ap 13,12:

«La frase poi 'ed esercitava tutto il potere della prima bestia, e fa sì che la terra e tutti i suoi abitanti adorino la prima bestia, di cui fu guarita la ferita mortale' significa questo, che secondo la legge di Augusto, a partire dal quale appunto fu costituito l'impero romano, così anche costui governerà e darà disposizioni, stabilendo ogni cosa, procurandosi con ciò maggiore gloria» (*Ant* 49,2).

¹⁸ Sulla continuità tra l'impero, i dieci poteri e il regno dell'Anticristo, e sulla natura già anticristica dell'impero attuale, insiste A. D'ANNA, *Escatologia e Scrittura*, cit., pp. 186-187.

¹⁹ Per la tradizione si veda IPPOLITO, *L'anticristo*, cit., pp. 227-228, con bibliografia.

È solo qui che appare chiaro come la prima bestia di Ap 13 si identifichi con l'impero romano, perché Ippolito non cita direttamente Ap 13,1-10²⁰. In Ap, la ferita guarita di una delle teste (Ap 13,3) allude probabilmente alla saga del ritorno di Nerone²¹, mentre Ippolito, trascurando il fatto che le teste sono sette, vede in questo motivo il simbolo della disintegrazione dell'impero e della sua successiva ricostituzione a opera dell'Anticristo, dopo che questi avrà estirpato tre delle dieci corna (Dn 7,8,24), cioè avrà sconfitto in battaglia Egitto, Libia ed Etiopia, e avrà ottenuto la sottomissione degli altri sette stati (*Ant* 52,1). Ap 13,15, secondo cui la seconda bestia darà spirito all'immagine della prima, significa che la prima bestia «riacquisterà infatti attività e vigore grazie alle leggi emanate da costui, e farà sì che quanti non adorano l'immagine della bestia siano uccisi» (*Ant* 49,3). Insomma, vi è tra l'impero romano attuale e il regno dell'Anticristo una continuità che si stabilirà soprattutto sul piano della costituzione e della legislazione. Non tutti all'epoca collegavano con Augusto la nascita dell'impero²², ma abbiamo visto che Ippolito è interessato ad Augusto per via del sincronismo tra la nascita di Gesù e quella dell'impero. Si può stupirsi del fatto che Ippolito, il quale, qui e nel seguito, sembra pensare soprattutto alle leggi che permettono di perseguire i cristiani, le connetta anacronisticamente con Augusto; ma, da un lato, il culto di Cesare s'iniziò subito dopo la sua morte e fu consolidato da Augusto, e il *numen* di quest'ultimo ricevette onori pubblici durante il suo regno²³; dall'altro, riferirsi alla legislazione del fondatore dell'impero significa riferirsi alla natura stessa dell'impero in quanto tale, come entità politica e giuridica.

In altre parole, se è vero che l'impero romano si distingue cronologicamente dal regno dell'Anticristo, è anche vero che le sue strutture possono servire nel modo migliore al dispiegamento dell'attività iniqua e antidivina

²⁰ Sulla problematica del simbolismo delle due bestie in Ippolito cfr. anche P. PRIGENT - R. STEHLY, *Les fragments*, cit., pp. 326-327.

²¹ Ultimamente E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 1999, pp. 204-206 mette in dubbio che l'idea del ritorno di Nerone abbia un ruolo significativo in questo passo di Ap, e ritiene che al di fuori dell'Ap manchino tracce di una tradizione sulla morte e la resurrezione di Nerone. Sottovaluta però, a mio giudizio, la trasfigurazione di Nerone in strumento sovrumano delle forze del male e il chiaro inquadramento del suo ritorno in un contesto escatologico, entrambi attestati in vari passi degli *Oracoli sibillini* giudaici. Cfr. E. NORELLI, *L'Ascensione di Isaia*, cit., pp. 186-197.

²² Svetonio, Flavio Giuseppe e altri la connettono con Cesare: cfr. IPPOLITO, *L'anticristo*, cit., p. 236.

²³ Cfr. per esempio M. BEARD - J. NORTH - S. PRICE, *Religions of Rome, I: A History*, Cambridge 1998, pp. 206-208.

dell'Anticristo stesso. Questi, sostenuto dai giudei, perseguiterà i credenti in Cristo (*Ant* 49,4; 50,1; 56; 58,3; 60,1); ora, nel *Comm Dn* Ippolito segnala volentieri le persecuzioni attuali contro cristiani, attuate a livello locale da gentili ed ebrei congiuntamente (i due vecchi della storia di Susanna: *Comm Dn* 1,20, cf 23), e in *Ant* 59,1, spiegando Is 18,1-2 come profezia delle persecuzioni scatenate dall'Anticristo, aggiunge:

«Qual è dunque il popolo che spera e che viene calpestato (Is 18,2) se non noi, che sperando nel Figlio di Dio siamo perseguitati, calpestati dagli uomini infedeli e malvagi?».

Le persecuzioni attuali da parte dell'impero sono dunque in linea con quelle future da parte dell'Anticristo. Questi inoltre radunerà intorno a sé un esercito formato da giudei e gentili (si veda *Ant* 51, e il *testimonium* apocrifo citato in *Ant* 15,2 e 54,1); e abbiamo visto come la coscrizione obbligatoria appaia a Ippolito come un tratto propriamente anticristico dell'impero romano. L'Anticristo si farà adorare come Dio (*Ant* 53 etc.), tratto evidentemente in linea con il culto imperiale. E discutendo il significato del numero della bestia (Ap 13,18), Ippolito, pur dichiarandosi incapace di dare una soluzione sicura, manifesta la sua inclinazione per ΛΑΤΕΙΝΟΣ, «poiché abbiamo detto in precedenza che fu guarita la ferita della prima bestia e che farà parlare l'immagine, cioè ha acquisito potenza, ed è evidente per tutti che ancor oggi esercitano il potere i Latini» (*Ant* 50,3)²⁴. Insomma: i passi di Ap citati da Ippolito si riferiscono originariamente alla situazione del tempo dell'autore, così che il presente dominio di Roma, con il culto imperiale e la persecuzione dei credenti, appare come l'espressione dell'opposizione escatologica a Dio. Mediante il riferimento della seconda bestia al regno futuro dell'Anticristo, per Ippolito tali brani diventano profezie di un tempo a venire, posteriore alla fine dell'impero presente, così che quest'ultimo non è direttamente l'avversario escatologico. Tuttavia, contiene in sé, in potenza, gli elementi caratteristici dell'attività dell'Anticristo.

Il rapporto tra Anticristo e giudei rappresenta anch'esso un tema politico²⁵. L'Anticristo riunisce i giudei dalla diaspora, promettendo di ricostruire Gerusalemme e il Tempio e di ricostituire il loro regno (*Ant* 54,1); il

²⁴ Si può mettere questa soluzione a contrasto con quella di IRENEO, *Contro le eresie*, 5,30,3: questi, citando come nomi possibili ΕΥΑΝΘΑΣ, ΛΑΤΕΙΝΟΣ e ΤΕΙΤΑΝ, non nasconde la sua prudente propensione per il terzo, cui annette caratteristiche personali e idolatriche, ma assai poco politiche (a parte l'inevitabile qualifica di tiranno), e che non collega comunque con l'impero romano.

²⁵ Sull'antigiudaismo di Ippolito cfr. anche A. D'ANNA, *Escatologia e Scrittura*, cit., pp. 191-196.

tema è già tradizionale, comparando in Ireneo, *Contro le eresie* 5,25,4, dove l'Anticristo realizzerà ciò facendosi passare per il Cristo (cfr. 5,25,2; 30,1). Di fatto, l'Anticristo è descritto da Ippolito con i colori del messia atteso dagli ebrei²⁶. La caratterizzazione dell'avversario escatologico come falso messia è probabilmente già sottesa a 2 Ts 2,8-12, secondo cui l'ἄνομος sarà una potenza di errore inviata da Dio per la condanna di quanti non hanno accolto l'amore della verità; ma il tema deve aver conosciuto uno sviluppo decisivo in occasione della rivolta messianica di Bar Kochba (identificato con l'Anticristo nell'*Apocalisse di Pietro* 1-2, scritta ancora durante la guerra), tanto più in quanto questi sembra aver perseguitato i cristiani che non hanno accettato di unirsi a lui riconoscendo la sua pretesa messianica²⁷. Nell'*Ant* i giudei sono descritti come perpetui avversari di Dio (56; 58,2), e dunque come i naturali sostenitori del suo ultimo nemico. Insomma, se l'impero romano fornirà al regno dell'Anticristo le strutture giuridiche, politiche, militari, i giudei gli assicureranno il sostegno ideologico-religioso; se nel presente queste due forze sono separate, esse convergeranno in quel regno, per essere annientate insieme con esso dal ritorno del Cristo. I giudei rappresentano attraverso tutta la storia uno strumento diabolico (anche se la cosa non è affermata esplicitamente da Ippolito), peggiore dell'impero perché, a differenza di questo, consapevole della propria opposizione a Dio e ostinato in essa. Essi sono incompatibili con il regno finale di Dio; l'unico regno che si addice loro è quello, effimero, dell'Anticristo.

Come comprendere, dunque, l'articolazione tra profezia e politica in questa ricezione dell'Ap? Abbiamo visto che Ippolito non fornisce alcun elemento relativo a un'attività profetica nella Chiesa del presente; il nostro discorso si restringe dunque alla funzione di quella profezia che è l'Ap. Il carattere essenziale della profezia consiste qui nel fornire, in maniera criptica ma non indecifrabile, elementi per riconoscere l'agire di Dio e delle forze a lui contrarie in un futuro ancora distante, al fine di permettere ai credenti di fare le scelte giuste quando verrà il momento. Se Ippolito

²⁶ Particolarmente impressionante è la prossimità di questo ritratto dell'Anticristo alla descrizione del messia dei giudei in *Elenchos* 9,30,6-8: si veda IPPOLITO, *L'Anticristo*, cit., p. 245. Se l'*Ant* e l'*Elenchos* sono da attribuire a due autori diversi, questo fatto pone un problema. La difficoltà è però sensibilmente diminuita dalle più recenti formulazioni della tesi, che mettono i due autori in rapporto biografico diretto: l'esegeta sarebbe stato il successore dell'autore dell'*Elenchos* alla testa della sua comunità romana (si vedano i lavori citati *supra*, nota 2).

²⁷ GIUSTINO MARTIRE, 1 *Apol* 31,6; EUSEBIO, *Cronaca*, ad ann. Abr 21,49; OROSIO, *Storie* 7,13,4.

è convinto che a quegli eventi mancano ancora 300 anni, che cosa può apportare al credente del suo tempo l'esame delle profezie, oltre alla consapevolezza negativa che quel momento è ancora lontano e non bisogna dunque farsi sedurre da falsi allarmi? Eppure tale esame esegetico è molto importante nella prospettiva che ci riguarda qui. Infatti, secondo Ippolito quelle profezie non rivelano i caratteri dell'attività dell'Anticristo se non nel loro rapporto con entità del tempo presente. Non si può impostare correttamente l'esegesi congiunta di Dn e dell'Ap se non si parte dal riconoscimento che le gambe della statua, la quarta bestia di Dn e la prima bestia di Ap 13, come pure la prostituta di Ap 17, rappresentano la realtà presente dell'impero romano; il buon uso della profezia per il futuro non è possibile senza comprendere il suo rapporto con il presente. Ora questa comprensione include necessariamente la giusta valutazione dell'impero romano, cioè il riconoscimento – fondato sull'esperienza concreta, «politica» – della violenza e dell'oppressione su cui si fonda il suo potere, e dei germi di dissoluzione posti in esso dalla convivenza forzata di nazionalità differenti. Questa lucida valutazione politica costituisce il vero catalizzatore delle profezie; in altre parole, che le profezie siano tali risulta dalla loro forma, ma perché svolgano la loro funzione è necessario che una parte di esse sia ancorata a eventi passati o presenti, a partire dai quali si potranno riconoscere anche le profezie di eventi ancora futuri, e dunque la profezia potrà funzionare come tale. Analogamente, un giudizio corretto sul giudaismo attuale, cioè – secondo Ippolito – sull'opposizione a Dio come suo atteggiamento fondamentale, e sulla sua partecipazione alle persecuzioni dei cristiani, permette di riferire agli ultimi tempi le profezie che (come si crede) lo riguardano.

Ma vale anche l'inverso: illuminando i valori e i disvalori del futuro, e al tempo stesso la connessione di questo futuro con il presente, la retta comprensione della profezia permette di cogliere valori e disvalori delle istituzioni attuali, nella misura in cui queste preparano la strada alle realtà future. In questo modo, sia l'impero duro e oppressore, sia il vissuto dei conflitti locali tra cristiani ed ebrei trovano il loro posto in una storia sacra il cui filo conduttore è il conflitto tra Dio e i suoi avversari. È una prospettiva totalizzante i cui rischi sono evidenti, ma mitigati in certa misura proprio dal mantenimento del carattere di ricerca umana, e non d'ispirazione divina, che Ippolito attribuisce alla ricezione della profezia nella Chiesa, e che lascia sempre un margine all'errore d'interpretazione, proteggendo, almeno in teoria, da posizioni assolute e fanatiche.

3. Vittorino di Petovio

Il *Commento all'Apocalisse* (d'ora in poi *Comm Ap*) di Vittorino di Petovio, scritto probabilmente verso il 258-260, pochi anni dopo le persecuzioni di Decio e di Valeriano²⁸, è il primo che ci sia rimasto su questo libro.

Profeta, per Vittorino, è non solo chi è tradizionalmente qualificato come tale, come Elia, Geremia, Daniele, ma ogni autore dell'Antico Testamento (d'ora in poi AT)(1,5: l'autore del Sal 131). Tutta la Scrittura infatti è profezia di Cristo (Gn 49,9, per esempio, è definito semplicemente «prophetia» in *Comm Ap* 4,4), anche se l'AT può essere designato, tradizionalmente, come «la Legge e i profeti» (*Comm Ap* 1,4) o «i profeti e la Legge» (*Comm Ap* 4,3). Come i 24 anziani di Ap 4,4 sono i libri dell'AT, così le sei ali per ciascuno dei quattro animali che rappresentano i vangeli (Ap 4,8) sono «le testimonianze dei libri dell'Antico Testamento» (*Comm Ap* 4,5):

«come un animale non può volare se non ha ali, così neppure la predicazione del Nuovo Testamento è credibile se non ha le testimonianze delle predizioni dell'Antico Testamento, mediante le quali si solleva da terra e vola. Infatti, quando un evento è stato annunciato come futuro e in seguito si trova che si è realizzato, esso produce sempre una fede superiore a ogni dubbio. Ma inversamente, se le ali non sono attaccate agli esseri animati, non hanno donde trarre la vita. Se infatti le predizioni dei profeti non si fossero compiute in Cristo, vana sarebbe stata la loro predicazione (cfr. 1 Co 15,14)» (*Comm Ap* 4,5).

Per questo errano sia gli eretici, che non accettano l'AT, sia i giudei che non ricevono il Nuovo, in quanto producono vani vaticini, ma non confrontano i fatti con le parole (*Comm Ap* 4,5)²⁹.

²⁸ È il parere di M. DULAËY, *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin* (Coll. des Etudes Augustiniennes. Série Antiquité, pp. 139-140), 2 voll., Paris 1993, non senza qualche incoerenza: I, p. 24: o nel 251-256 o «plus probablement sous Gallien, après 260»; I, p. 225: verso il 258-260. Questa importante monografia studia il *Commento all'Apocalisse* nel c. III (I, pp. 149-219; note, II, pp. 79-106), ma non affronta direttamente la questione di cui ci occupiamo qui (neanche nel c. IV sulla teologia di Vittorino). Edizione critica del *Commento all'Apocalisse* e degli altri scritti di Vittorino: J. HAUSSLEITER, *Victorini episcopi Petavionensis opera* (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, 39), Vindobonae - Lipsiae 1916 (testo di Vittorino dell'Ottobonianus Latinus 3288 A e recensione «corretta» di Girolamo). Il testo di Vittorino (del quale solo mi occupo) è oggetto di una nuova edizione attualmente preparata da M. DULAËY per il *Corpus Christianorum*, il cui testo – senza apparato critico – è anticipato, con traduzione, introduzione e note, in M. DULAËY, *Victorin de Poetovio. Sur l'Apocalypse, suivi du Fragment chronologique et de La construction du monde* (Sources chrétiennes, 423), Paris 1997. Io cito da questa edizione, tenendo sempre presente quella di Haussleiter. Le traduzioni sono mie.

²⁹ Sulla profezia veterotestamentaria in Vittorino cfr. M. DULAËY, *Victorin de Poetovio*, cit., I, pp. 92-94.

In questa prospettiva, vi è spazio per una profezia nel tempo successivo a Gesù? Due punti mi sembrano pertinenti al riguardo.

1. I due testimoni di Ap 11 sono chiamati anche profeti: tale qualità, per Vittorino, non è però in rapporto con il contenuto del loro messaggio (sul quale egli non dice nulla), ma indica che si tratta di due profeti o autori veterotestamentari. Se devono tornare, significa che non sono morti; l'uno è senz'altro Elia, l'altro, per il nostro esegeta, è Geremia, la cui morte non è narrata nelle Scritture e che Dio ha promesso di rendere «profeta tra le genti» (Gr 1,5), promessa che non si è compiuta durante la sua vita passata e che quindi lo designa come l'altro dei due personaggi. Non è chiaro se Vittorino vede il loro ruolo profetico nell'annuncio del ritorno di Cristo; in ogni caso, essi non saranno costituiti profeti in quell'occasione, ma lo erano già prima di Cristo.

2. Giovanni, il veggente dell'Ap, è un profeta? Nell'Ap, egli non si definisce direttamente tale, ma chiama profezia il suo libro (Ap 1,3 etc.); questa denominazione non è ripresa tale e quale da Vittorino, il quale definisce però una volta l'Ap «scriptura prophetica» (*Comm Ap* 6,1). Ma importante è il commento ad Ap 10,4, dove una voce ordina a Giovanni di non scrivere quanto hanno detto i sette tuoni, cioè, secondo Vittorino, di non esporre quanto era stato preannunziato oscuramente nell'AT. «Poiché era apostolo, non era opportuno che la grazia del secondo grado fosse conferita a un uomo del primo» (*Comm Ap* 10,2). Vittorino si riferisce qui a 1 Co 12,28, secondo cui Dio ha posto nella Chiesa in primo luogo apostoli, in secondo luogo profeti, in terzo luogo maestri. Gli apostoli sono per lui i Dodici, tra cui appunto Giovanni. Quanto a questi profeti della Chiesa, il loro ruolo risulta da 1 Co 14,29 «due o tre profeti parlino, gli altri discernano». Qui l'apostolo «non de catholica prophetia dicit inaudita et incognita, sed iam praedicata; 'aestiment' autem utrumne interpretatio cum testimoniis congruat dictionis propheticae» (*Comm Ap* 10,2). Insomma, nella Chiesa (*catholica*) non vi è spazio per una profezia come discorso ispirato, che sarebbe un'entità inaudita e sconosciuta, una vera anomalia: la sola profezia in senso proprio è quella *iam praedicata*, cioè proclamata nel passato, prima di Cristo. Quelli che vengono definiti profeti nella chiesa sono gli esegeti delle Scritture profetiche³⁰. Vittorino distingue due fasi nei primi tempi del cristianesimo: dapprima gli apostoli vinsero l'incredulità con i loro prodigi; dopo di loro, alle chiese ormai

³⁰ Si veda inoltre *ibidem*, I, pp. 97-98; sul rapporto tra l'Ap e la profezia *ibidem*, pp. 103-105.

consolidate nella fede fu data la consolazione dell'interpretazione delle scritture profetiche. Ecco perché Giovanni non deve spiegare il contenuto dei libri dell'AT, essendo dotato di un carisma superiore (*Comm Ap* 10,2). Egli però ha profetato: *Ap* 10,11 «oportet iterum praedicare», è glossato da Vittorino «id est prophetare», e poi senz'altro ripreso con «prophetare» al posto di «praedicare» (*Comm Ap* 10,3). Giovanni è dunque insieme apostolo e profeta; non primo dei profeti ecclesiastici, ma ultimo dei profeti propriamente detti, certo perché la rivelazione da lui trasmessa è annunzio del futuro, e abbiamo visto che Vittorino considera questo come il carattere essenziale della profezia. L'Ap apre il senso delle Scritture, non però nella forma dell'esegesi, ma in quanto ne rappresenta una specie di somma e di ricapitolazione, come un filo che lega tutti i profeti precedenti (*Comm Ap* 4,1: «et nunc exinde recolit quae per legem in similitudinibus praenuntiata erant, et per hanc scripturam coniungit omnes priores prophetas et adaperit scripturas»). È apocalisse, cioè rivelazione, perché mostra che ora sono tolti i sigilli, i quali erano stati apposti al libro-testamento di Mosè fino alla venuta di Cristo, e che ora si comprendono le figure e le testimonianze contenute in quel testamento (*Comm Ap* 5,2).

A differenza di Ippolito, Vittorino tiene conto del fatto che gli scritti neo-testamentari menzionano profeti nella Chiesa, ma neutralizza di fatto questa profezia identificandola con l'esegesi: questa ha luogo con l'assistenza dello Spirito che manifesta ora ai credenti quanto fu solo predicato ai loro predecessori (*Comm Ap* 4,1), ma resta lavoro umano, fondato sul confronto dei testi profetici tra loro per ricavarne un quadro coerente (*Comm Ap* 5,2: «animadvertere oportet igitur hominem diligentem praedicationem universam in unum cohaerere»), un metodo che abbiamo visto delineato anche da Ippolito (cfr. anche *Comm Ap* 14,2 fine: le profezie di Ezechiele su Sor e quelle di Isaia e di Giovanni su Babilonia, confrontate tra loro, rivelano di riferirsi tutte alla stessa cosa). E criterio basilare per l'esegesi dell'Ap secondo Vittorino è, come è noto, quello della ricapitolazione: non si deve credere, ad esempio, che le sette trombe e le sette coppe indichino due serie successive di eventi: si tratta di una sola serie, e la ripetizione è un espediente letterario per segnalare la ferma decisione di Dio che essi abbiano luogo.

«Né si deve tener conto dell'ordine in cui le cose sono dette, perché lo Spirito santo settiforme, dopo aver passato in rassegna gli eventi sino all'estrema fine del tempo, ritorna indietro su quegli stessi tempi e completa quanto ha esposto più concisamente. Né si deve cercare l'ordine nell'Ap, ma l'intelligenza si deve cercare; altrimenti, è anche falsa profezia» (*Comm Ap* 8,2).

Ecco: nella Chiesa, la falsa profezia è identica all'interpretazione erronea delle profezie. Commentando la lettera alla Chiesa di Tiatira (Ap 2,18-29), in cui si attacca la profetessa Jezabel (che egli però non nomina), Vittorino vi scorge la critica di «persone troppo inclini ad accordare facili riconciliazioni e a porgere orecchio a nuove profezie» (*Comm Ap* 2,4). Per lui, semplicemente non vi è nuova profezia nella Chiesa, ma solo appropriazione e applicazione delle profezie già pronunziate, ivi compresa l'Ap.

Per cercare di cogliere le implicazioni 'politiche' della profezia, conviene partire dall'esegesi di Ap 12, la donna vestita di sole e il suo conflitto con il drago. Per Vittorino, il significato della donna si evolve: quando essa appare, e grida per le doglie, è «la chiesa antica dei padri, dei profeti e dei santi apostoli, perché ha conosciuto i gemiti e i tormenti del suo desiderio» in attesa che si realizzasse la promessa di vedere il Cristo nascere da lei (*Comm Ap* 12,1). Il v. 5 allude alla nascita del Cristo, ma anche alla sua vicenda terrena, sino all'ascensione. Ma la fuga della donna nel deserto, menzionata al v. 6 e poi più dettagliatamente a partire dal v. 13, mostra che la donna rappresenta ora «ecclesiam omnem catholicam», cioè la Chiesa del tempo successivo a Cristo, sino alla fine del mondo; ma più precisamente, la fuga nel deserto appartiene già ai tempi escatologici, perché le due ali date alla donna per fuggire sono i due testimoni-profeti degli ultimi tempi (*Comm Ap* 12,4). Allora però, come nota Vittorino, benché l'Ap presenti di seguito il parto della donna e la sua fuga nel deserto, gli eventi indicati da questi due simboli sono cronologicamente ben distanti tra loro:

«infatti, che Cristo è nato, sappiamo che del tempo è trascorso da allora; ma che quella fuga lontano dalla faccia del drago, (sappiamo) che ancora non è avvenuto» (*Comm Ap* 12,5).

In altre parole, tutto il tempo della Chiesa, nella profezia dell'Ap, non ha altro spazio che, appunto, il «non-spazio» tra i versetti 5 e 6 di Ap 12. Tanto più che la lotta tra Michele e il drago, conclusa con l'espulsione del secondo e dei suoi angeli dal cielo, situata in Ap 12,7-12 tra la prima e la seconda menzione della fuga della donna nel deserto, non ha nulla a che fare con il tempo della Chiesa (come sembra invece ben essere il caso nell'Ap), ma indica l'inizio del tempo dell'Anticristo, successivo al ministero dei due profeti (*Comm Ap* 12,6).

È inoltre significativo, soprattutto se lo confrontiamo con Ippolito, che Vittorino identifichi la prima bestia di Ap 13, quella che sale dal mare, con il regno dell'Anticristo (*Comm Ap* 13,1), mentre la seconda bestia, quella che sale dalla terra (Ap 13,11), è il falso profeta che la sosterrà (*Comm Ap* 13,4). In tal modo tutto il simbolismo delle bestie di Ap 13 è

proiettato nel futuro e non riguarda più l'impero presente. Vittorino recepisce il tema della multinazionalità, ma lo applica non all'impero romano attuale, come Ippolito, bensì al futuro regno dell'Anticristo: se la bestia somiglia a un leopardo (Ap 13,1-2), è perché quel regno è «cum varietate gentium et populorum commixtum» (*Comm Ap* 13,1). Resta, come simbolo di Roma, la prostituta di Ap 17; chiamata Babilonia «propter diffusionem populorum», con riferimento quindi piuttosto alla torre di Babele di Gn 11, e forse anche – ma in maniera divenuta assolutamente marginale – al carattere composito dell'impero. Essa cavalca la bestia rossa, figura del diavolo, come si addice alla sua responsabilità nell'uccisione dei santi (*Comm Ap* 14,2). Alle persecuzioni si riferisce infatti Ap 17,6, «ebbra del sangue dei santi e del sangue dei testimoni di Gesù Cristo»:

«infatti, tutti i martirii (*passiones*) dei santi sono stati sempre compiuti per decreto del senato di essa, ed è essa che tra tutte le nazioni ha promulgato ogni sorta di decreto contro la predicazione della fede, dopo che questa era stata tollerata (*iam lata indulgentia*)» (*Comm Ap* 14,1).

Tutto il negativo dell'impero si riduce dunque alla persecuzione dei cristiani; va ricordato che l'opera è composta non molto tempo dopo la persecuzione di Decio e di Valeriano; e tuttavia, interessante è che Vittorino attribuisca la responsabilità piuttosto al senato che agli imperatori. Abbiamo visto Ippolito valorizzare l'impero in quanto tale come antagonista della Chiesa, insistendo sul sincronismo dell'origine dei due; Vittorino, per riferirsi all'autorità suprema in Roma, menziona il senato, il che significa che non distingue l'impero da Roma nel suo insieme³¹.

Le dieci corna e le sette teste assicurano l'identità tra la bestia cavalcata dalla donna e la bestia che sale dal mare in Ap 13,1-2; ciò permette a Vittorino di determinare il rapporto tra l'Anticristo e Roma. I sette re simboleggiati dalle sette teste (Ap 17,9-10) devono essere contati, egli afferma (*Comm Ap* 13,2), a partire dalla data di composizione dell'Ap, tradizionalmente fissata sotto Domiziano³²; dunque, i cinque che hanno già regnato sono Galba, Ottone, Vitellio, Vespasiano e Tito; quello regnante è Domiziano; il settimo, che dovrà restare poco tempo, è Nerva.

³¹ Ciò vale, mi sembra, indipendentemente dai possibili agganci storici di questo riferimento a un decreto del senato per la persecuzione, su cui si veda M. DULAËY, *Victorin de Poetovio*, cit., I, p. 223 e II, p. 108 nota 28; ella stessa riconosce che il ruolo di questo decreto sembra essere stato piuttosto indiretto, ma ci si deve allora chiedere con quali intenzioni Vittorino vi ricorra.

³² IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, 5,30,3.

Ora la bestia, dichiara Ap 17,11, è ἐκ τῶν ἑπτὰ, nel latino di Vittorino «de septem», che l'esegeta interpreta però non come «uno dei sette», bensì «al di fuori dei sette», cioè come quello immediatamente anteriore alla lista dei sette, vale a dire Nerone (*Comm Ap* 13,2). Egli è anche l'ottavo, perché è morto, ma sarà resuscitato (la ferita della testa, poi guarita, secondo Ap 13,3), precisamente come Anticristo (*Comm Ap* 13,3). Vittorino recepisce quindi la saga del ritorno di Nerone³³; ma è significativo che questo sia l'unico legame tra l'impero e l'attività dell'Anticristo.

Da un lato, per così dire sul piano degli eventi storici, vi sarà anzi opposizione diretta tra il Nerone redivivo e Roma, perché i dieci re rappresentati dalle dieci corna (Ap 17,12) saranno inviati da Roma direttamente contro Nerone, quando questi giungerà dall'Oriente per attaccarla. Nerone ne ucciderà tre e sottometterà gli altri, che si rivolteranno contro Roma distruggendola. Qui Vittorino è più fedele di Ippolito alla leggenda tradizionale del ritorno di Nerone, che prevedeva il suo arrivo dall'Oriente, alla testa di un grande esercito (quello partico) per attaccare Roma; per Ippolito invece l'assalto dell'Anticristo avrà luogo dopo la disgregazione dell'impero, alla quale questo autore sembra attribuire notevole importanza. Vittorino, come abbiamo visto, ha completamente eliminato la grande prospettiva di Ippolito sulla fine dell'impero per ragioni interne, e dunque ogni obiezione di carattere politico all'impero attuale, che critica solo per le persecuzioni dei cristiani, pur affrettandosi ad aggiungere che esse rappresentano in qualche modo un'anomalia rispetto a una precedente prassi di tolleranza.

Dall'altro lato, l'attività dell'Anticristo va in direzione opposta a quella preconizzata da Ippolito; per quest'ultimo, essa si fonderà sulle leggi, le istituzioni e le pratiche di Roma imperiale; per Vittorino, il Nerone redivivo «poiché porterà un altro nome, intraprenderà anche un'altra vita, affinché lo prendano per il Cristo» (*Comm Ap* 13,3). Si atteggerà a difensore della Legge giudaica, per guadagnare a sé gli ebrei; quanto ai cristiani, se riuscirà a ingannarli, li obbligherà solo a farsi circoncidere (*Comm Ap* 13,3). Paradossalmente, la sua attività di persecutore e massacratore di cristiani – che faceva parte dell'immaginario cristiano dell'Anticristo dal tempo di Nerone e da quello di Bar Kochba – viene qui praticamente taciuta; l'Anticristo è qualcuno che seduce inducendo all'idolatria (in questo senso è interpretato l'abominio della desolazione, chiamato qui «aspernatio eversionis», di Mt 24,15 in 13,4). Al capitolo 7 Vittorino afferma che Elia verrà prima del tempo dell'Anticristo «ad restituendas ecclesias et

³³ Cf. anche M. DULAEY, *Victorin de Poetovio*, cit., I, pp. 200-202.

stabiliendas ab intolerabili persecutione»; non è affatto detto, a mio avviso, che ciò significhi «in vista della persecuzione che subiranno sotto l'Anticristo»; «ad restituendas» sembra piuttosto orientare verso un indebolimento dovuto alle persecuzioni precedenti; in ogni caso, anche se si trattasse di persecuzione da parte dell'Anticristo, si deve riconoscere che, per quanto «intollerabile», essa è menzionata in maniera assai marginale, e non è ripresa dove si tratta direttamente dell'attività dell'Anticristo, e dove questi sembra comportarsi in tutt'altro modo (precisamente rispetto a Nerone, persecutore e uccisore di cristiani). Tutte le nazioni sosterranno l'Anticristo nella sua battaglia finale (*Comm Ap* 12,3); esse soccomberanno, ma le più nobili di esse saranno mantenute in vita durante il regno millenario dei santi con il Cristo, per essere poi messe a morte alla fine di esso (*Comm Ap* 19). Quanto alla città santa, la Gerusalemme discesa dal cielo di Ap 21, essa non va pensata come una città in senso proprio, ma come «tutto quel territorio delle province orientali promesso al patriarca Abramo» (*Comm Ap* 21,2). Il millennio, come in Ireneo, serve dunque alla realizzazione letterale delle promesse fatte ai patriarchi, ma mentre in Ireneo esso ha luogo sulla terra in generale, ricondotta al suo primitivo stato paradisiaco, in Vittorino il compimento delle promesse è ancora più specifico, riguardando propriamente la Terra Santa, le regioni geografiche precise promesse ad Abramo, dal Nilo all'Eufrate, dal mar Rosso alla maggior parte della Siria, «appianate e purificate», circondate da una luce celeste superiore allo splendore del sole (*Comm Ap* 21,2). Il regno dei santi non s'identificherà con la creazione rinnovata, ma con un determinato territorio; al di fuori di esso, vi saranno i re delle regioni e delle nazioni, assoggettati dai santi. Sono loro che dovranno essere distrutti dopo il regno, quando il diavolo sarà liberato. Vittorino mantiene dunque, con l'Ap, l'attacco finale delle nazioni alla città dei santi; Ireneo lo ha invece eliminato, situando il regno millenario già al di là di ogni vicissitudine terrena, separato dalla beatitudine eterna solo dalla resurrezione e dal giudizio (*Contro le eresie* 5,35,2-36,3).

Tratto interessante, tipico di Vittorino, è la partecipazione a questo regno di una parte degli ebrei, che saranno convertiti dalla predicazione di Elia: sono loro i 144.000 salvati delle tribù d'Israele (Ap 7,4-6; 14,1-5), origine che Vittorino prende quindi alla lettera³⁴. Anzi, solo di loro egli afferma espressamente che parteciperanno al millennio, anche se la partecipazione dei cristiani è evidente e si ricava dall'affermazione che quanti hanno

³⁴ Sull'interesse teologico di questo tema insiste G. KRETSCHMAR, *Die Offenbarung des Johannes*, cit., pp. 91-93.

sofferto per il Signore riceveranno là la loro ricompensa (*Comm Ap* 21,5). Questo getta luce sulla valutazione del giudaismo anche per il tempo attuale. Diversamente da Ippolito, Vittorino non concepisce l'esistenza del popolo ebreo come testimonianza della perenne resistenza a Dio, ma come parte integrante del progetto di salvezza di Dio. Come le sofferenze presenti dei giusti traggono senso positivo dalla promessa del rovesciamento escatologico di questa condizione, così la presenza attuale degli ebrei trae senso positivo dalla promessa della futura conversione e partecipazione al millennio di una parte di essi, e il compimento delle promesse di Dio non è completo senza quella conversione. Dopo aver spiegato il senso dei 144.000, Vittorino aggiunge: «per questo (*ideo*) ha ricordato sopra che i 24 anziani dicevano: Ti ringraziamo, Signore Dio, che hai preso possesso del tuo regno» (*Comm Ap* 20,1). Poiché gli anziani rappresentano l'AT, tale nesso significa che il rapporto tra il popolo ebreo e l'AT permane valido; è vero, come abbiamo visto, che Vittorino ha paragonato gli ebrei che hanno solo l'AT ad ali senza corpo, che non possono vivere, ma è anche vero che non ha negato loro la legittimità del possesso di quelle ali, e preconizza, almeno per una parte di loro, il recupero del corpo. Esso avverrà senza sacrificio né occultamento della loro identità di ebrei, anche quando saranno divenuti credenti in Cristo. Vittorino, certo, ha ripreso dalla tradizione il nesso tra l'Anticristo e gli ebrei: quello è inviato «come re degno di quanti ne sono degni, giudei e persecutori di Cristo, e (come) Cristo tale quale hanno meritato persecutori e giudei» (*Comm Ap* 13,3); si atteggerà, come abbiamo visto, a difensore della Legge; metterà la sua statua nel Tempio di Gerusalemme (*Comm Ap* 13,3-4). Ma questi motivi sono lontani dal comporsi in un quadro organico, e teologicamente significativo, del rapporto per così dire strutturale tra l'Anticristo e i giudei, diversamente da quanto avviene in Ippolito³⁵.

Come valutare, in conclusione, il rapporto tra profezia e politica in Vittorino? Anche per lui la profezia illumina il disegno della storia, rendendola leggibile come storia sacra. E anche per lui la profezia appartiene al passato: vi è una categoria di profeti riconosciuti, che si chiude con il visionario Giovanni. Insomma, è in rapporto con la collezione delle sacre Scritture: come quest'ultima è per definizione una raccolta di libri cui nulla si deve aggiungere o togliere, così la profezia è il carisma che ha

³⁵ E già in Ireneo: cfr. *Contro le eresie* 5,25,4, che riferisce all'Anticristo la parabola del giudice iniquo (Lc 18,1-8), «ad quem fugit vidua oblita Dei, hoc est terrena Hierusalem, ad ulciscendum de inimico». Cfr. al riguardo A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo I* (Bibliotheca de autores cristianos, 331), Madrid 1972, pp. 401-406 per Ireneo e per le risonanze della stessa interpretazione in Ippolito.

prodotto buona parte di quei libri – tutto l'AT, più l'Ap – e, come non si deve respingere alcuno dei profeti riconosciuti (è questo che fanno gli eretici: *Comm Ap* 4,5), così non se ne può aggiungere alcuno. L'unica attività che ha a che fare con la profezia, nella Chiesa posteriore agli apostoli, è precisamente quella che conviene applicare agli scritti canonici: l'esegesi, che parte dal presupposto della verità e della non contraddittorietà delle profezie per cercare di ricavarne il senso. Il profeta cristiano non può né deve far altro che ricomporre il mosaico a partire dai frammenti di esso contenuti nei libri della Bibbia, e proiettare l'immagine così ottenuta sugli eventi futuri, come una griglia di lettura. Ma mentre abbiamo constatato che per Ippolito il futuro escatologico e il presente di colui che recepisce la profezia, e l'Ap in particolare, s'illuminano a vicenda in un andare e venire tra la predizione contenuta nel testo sacro e lo sguardo critico portato sul modo di agire dell'impero nel presente, per Vittorino la pertinenza della profezia per il giudizio sui poteri presenti mi sembra profilarsi in tutt'altro modo.

La continuità tra l'impero romano e il regno dell'Anticristo pare ridursi per lui al fatto che l'Anticristo sarà la reincarnazione di un imperatore romano; ma questo elemento tradizionale è praticamente svuotato del suo contenuto dal fatto che l'Anticristo cambierà completamente vita rispetto a Nerone. Si possono intravedere elementi di continuità tra l'impero e l'Anticristo: i persecutori avranno ben meritato di avere come re la reincarnazione del persecutore Nerone; l'idolatria sarà imposta dall'Anticristo così come ha dominato sotto Roma; ma questa continuità non è affatto esplicitata nel testo. Forse un dato che Vittorino ha voluto indicare come presente nelle due fasi è quello delle nazioni: il senato ha promulgato decreti di persecuzione «in universis gentibus» (*Comm Ap* 14,2), il regno dell'Anticristo sarà misto di varie genti e popoli (*Comm Ap* 13,1), le quattro *gentes* dei quattro angoli della terra verranno alla fine con l'Anticristo (*Comm Ap* 6,6), e le *gentes* si riuniranno contro i santi e il Signore per essere distrutte (*Comm Ap* 14,3; 19). Ma queste nazioni restano un dato generico e statico, sono prive della potenzialità dirompente prodotta dalle circostanze politiche concrete e posta inconsapevolmente al servizio del piano di Dio, potenzialità che esse hanno in Ippolito e che proprio la profezia gli permette di cogliere. Diversamente da Ippolito, non sembra che per Vittorino la profezia costruisca il futuro escatologico come proiezione estrema delle valenze negative di un potere presente, e quindi in sostanza come una maniera di mettere in luce il senso profondo di questo potere. È vero che la profezia dell'Ap, per lui, si occupa direttamente del tempo anteriore agli eventi escatologici: i messaggi alle sette chiese – cioè alla Chiesa universale, *Comm Ap* 1,7 – sono destinati a consolare e a

correggere i credenti del tempo presente. Ma le situazioni cui, secondo Vittorino, essi si riferiscono sono tutte interne alla vita delle chiese e piuttosto atemporali. Alcune, tuttavia, possono avere una valenza latamente politica, in particolare l'insistita critica al lassismo penitenziale (*Comm Ap* 1,8; 2,1; 2,3.4), che lascia intravedere la polemica sulle condizioni per la riammissione dei *lapsi*, attualissima dopo la persecuzione di Decio; in 3,3, la raccomandazione, fatta «quia tempus est paenitentiae», di «pro nomine Domini aliquid pati» potrebbe riferirsi alla necessità di rendere testimonianza nella persecuzione e dunque costituire una stoccata ai *lapsi* effettivi o potenziali. Ma resta il fatto che, nel presente, la persecuzione interessa sostanzialmente per il suo rapporto con l'etica e con la disciplina ecclesiastica, e non per il suo nesso con i persecutori.

Insomma, mi pare che la mappa della storia sacra disegnata da una corretta interpretazione della profezia secondo Vittorino abbia la funzione di situare la Chiesa dell'epoca tra Cristo e l'Anticristo in un modo che potremmo definire con un asse spaziale e uno temporale. In una dimensione per così dire spaziale, essa occupa uno spazio delimitato dalle «nazioni» e dagli ebrei (di questi una parte passerà poi al suo interno, ma solo negli ultimi tempi); lo spazio delle nazioni è certo anche lo spazio di Roma, ed esse stanno con il senato romano in un rapporto di collaborazione contro la Chiesa, mentre l'impero in quanto tale è vistosamente assente. In una dimensione temporale, la chiesa occupa un tempo che viene delimitato alle due estremità proprio dal rapporto con la profezia. Le profezie, infatti, hanno predetto due segmenti di storia (intesa come successione di eventi orientata e unica nella sua specificità): la storia di Gesù e degli apostoli, e quella degli ultimi tempi, mentre per il tempo della Chiesa, compreso tra quei due segmenti, esse (cioè in pratica i messaggi dell'Ap) hanno fatto riferimento solo, o quasi, a situazioni tipiche e ripetibili a volontà. Inoltre, la storia dell'impero romano appare e ha rilevanza solo in quei due segmenti: nel periodo precedente (gli imperatori fino al tempo di Giovanni: questo periodo comprende anche Nerva perché Giovanni è sopravvissuto a Domiziano, *Comm Ap* 10,3), e nel periodo successivo, che si aprirà con il ministero dei due profeti, l'avvento dell'Anticristo, Nerone redivivo, la campagna dei dieci re e la sconfitta di Roma.

Ci si potrebbe chiedere se questa assenza dell'attività presente dell'impero dall'esegesi che Vittorino fa dell'Ap non sia meglio comprensibile mediante un confronto con i frammenti dell'*Apologia* di Melitone di Sardi trasmessi da Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 4,26,4-11. Nel protestare con Marco Aurelio per editti recenti che avevano scatenato la persecuzione in Asia minore, Melitone fa osservare che tra gli imperatori

passati solo Nerone e Domiziano, persuasi da calunnie, hanno perseguitato i cristiani, ma che già i loro successori avevano sconfessato questa innovazione. Melitone sfrutta anche il sincronismo tra la nascita dell'impero e quella del cristianesimo a fini apologetici, per dimostrare come la diffusione del secondo abbia contribuito al benessere del primo. Abbiamo visto come Ippolito segnali lo stesso sincronismo, per rovesciarne però il segno e denunciare il carattere diabolico dell'impero; invece, l'allusione di Vittorino al fatto che, prima dei decreti del senato, il cristianesimo era stato visto con benevolenza (*Comm Ap* 14,2) induce a domandarsi se egli non condividesse la tendenza di Melitone a dissociare le persecuzioni dei cristiani dall'istituzione imperiale, il che non significa necessariamente che ricorresse anche all'argomento apologetico del sincronismo. Sappiamo che Melitone aveva commentato l'Ap, ma nulla ci resta di questo suo scritto; alla luce del frammento ora ricordato, è comunque difficile credere che avesse descritto l'impero come strumento diabolico e persecutore dei cristiani. La rimozione dell'attività presente dell'impero nell'opera di Vittorino potrebbe forse dare un'idea dell'atteggiamento di un Melitone nell'esegesi dell'Ap, come inversamente i frammenti di quest'ultimo potrebbero aiutare a capire quella scelta di Vittorino. Naturalmente si tratta solo di un'ipotesi. Vittorino costituisce comunque un'interessante conferma del fatto che una posizione millenarista non era affatto necessariamente espressione di un sentimento antiromano.

Quel che si può dire per concludere, è che per Vittorino la profezia interpretata costruisce un «tempo delle origini» cristiane, comprensivo dell'età apostolica (è probabilmente in questo modo che bisogna spiegare perché in 12,1 la «Chiesa antica» comprende anche gli apostoli, separati dunque dalla Chiesa successiva), e un «tempo della fine»; entrambi speciali e molto diversi dal tempo presente della realtà quotidiana, in certo modo «mitici» e tuttavia, paradossalmente, più «storici», più concreti del «reale» quotidiano e più direttamente interessati dalla dimensione politica. L'evidente volontà di Vittorino di tener lontano dall'interpretazione dell'Ap ogni atteggiamento ostile all'impero lo ha portato insomma a operare un singolare e significativo rovesciamento. Quello che dovrebbe essere il luogo in cui si fa la storia propriamente detta, cioè la realtà del presente e il suo diretto prolungamento nel passato e nel futuro, perde la dimensione storica per ridursi a un quotidiano tipico e ripetitivo. Quelli che potrebbero a noi apparire come tempi mitici, cioè il tempo delle origini e quello della fine, divengono il luogo della storia vera e propria, in cui accadono gli eventi che determinano le svolte della vicenda umana e cosmica. Il tema politico dell'impero romano acquista rilevanza essenzialmente in questi due periodi.

4. Conclusione

Si misura qui la distanza che separa le concezioni dei due autori esaminati; ed è interessante constatare come essa emerga da opere che non solo costituiscono commenti allo stesso libro, ma s'inseriscono nella stessa tradizione esegetica (del resto Vittorino ha letto Ippolito). Ciò conferma, se ve ne fosse bisogno, come con un materiale tradizionale in gran parte simile si possano costruire sistemi profondamente diversi. Ippolito e Vittorino hanno peraltro in comune anche l'attribuzione alla profezia della funzione di strutturare il tempo della fine; la profezia permette di tenere sotto controllo la prospettiva della transizione dall'ordine presente a un ordine radicalmente diverso. Anche se questo secondo è incomparabilmente preferibile, esso può essere guadagnato solo attraverso la crisi dell'entità politica che attualmente organizza individui e popoli e attribuisce loro la loro identità; che questa crisi sia sperata o temuta, essa implica sempre il rischio del caos. La profezia offre un filo cui tenersi per attraversare questo caos e uscire indenni dalla fine di quell'ordine politico: essa permette infatti di conoscere in parte il progetto divino e d'individuare il valore e il non-valore nelle esperienze drammatiche da attraversare. Come abbiamo constatato, Vittorino limita questa funzione della profezia a un futuro ancora indeterminato, mentre per Ippolito la profezia – benché riferita a un futuro tenuto accuratamente distante per mezzo di calcoli cronologici – permette di orientarsi già nel presente, di collegare il giudizio politico attuale alla storia sacra.

Entrambi concordano tuttavia nell'escludere dal presente la profezia in atto. La profezia di cui vi è bisogno per orientarsi nella storia è già data: la sua formulazione più recente e più completa è nell'Ap, intorno alla quale vengono a catalizzarsi le profezie veterotestamentarie, in primo luogo Daniele. Ma perché essa svolga la sua funzione, è necessaria la mediazione dell'esegesi, attività non profetica, ma che ha bisogno di essere divinamente guidata per evitare false interpretazioni. Ippolito e Vittorino sono persuasi che l'esegesi, pur non essendo propriamente profezia, deve entrare in gioco ogniqualvolta, nel tempo della Chiesa, vi è bisogno di profezia. Vittorino identifica, come abbiamo visto, i profeti ecclesiastici con gli esegeti (*Comm Ap* 4,1) e definisce falsa profezia l'esegesi erronea (*Comm Ap* 8,2). Ippolito, nel biasimare i due capi di chiese in Siria e nel Ponto che si erano lasciati trascinare dall'entusiasmo escatologico, rimprovera all'uno di non essersi applicato con impegno alle divine Scritture (*Comm Dn* 4,18,2), all'altro di non essersi tenuto solidamente attaccato alle Scritture, ma di aver creduto piuttosto alle proprie visioni e ai propri sogni (*Comm Dn* 19,1-2); e li bolla come falsi profeti attraverso la citazione di

Mt 24,14 (*Comm Dn* 18,3). Che d'altra parte non si tratti solo di contrapporre l'esegesi a fenomeni direttamente profetici (in senso largo) quali visioni e sogni, ma anche una esegesi corretta a una sbagliata, è quanto sembra risultare dalle parole che Ippolito fa rivolgere dall'ecclesiastico del Ponto ai suoi fedeli: «Se non avviene come ho detto, non credete più nemmeno alle Scritture, ma ciascuno di voi faccia quel che vuole», e la precisazione di Ippolito che il fallimento dell'impresa manifestò che le Scritture dicevano il vero (*Comm Dn* 19,6-7). Ippolito sembra cioè condannare non solo sogni e visioni, ma un'interpretazione delle Scritture fondata su quei fenomeni carismatici, per lui irresponsabile e arbitraria in opposizione a un'esegesi metodicamente controllata, come quella che teorizza in *Comm Dn* 3,12,1 o in *Ant* 2,3 e che intende praticare da un capo all'altro dei suoi scritti. Come la profezia è legittimata dalla realizzazione degli eventi predetti (*Ant* 30-33), la buona esegesi è legittimata dal realizzarsi degli eventi che essa ha cercato di chiarire fondandosi sulle profezie. Presupposto e criterio fondamentale della retta esegesi è la rivelazione portata da Cristo, perché il Logos manifestatosi come uomo guida l'esegeta a rendere chiare le profezie che il Logos medesimo dettò un tempo ai profeti (*Ant* 3,1). Tutto questo complesso tematico appare chiaro nella conclusione del *Comm Dn* (4,60).

Benché al tempo di Ippolito e ancora a quello di Vittorino non si possa parlare di avvenuta chiusura del canone biblico, essi appartengono visibilmente a un'epoca e ad ambienti ecclesiali che non ammettono più il sorgere di nuova profezia nella Chiesa. Ciò non significa che essi escludano che la profezia parli nel presente e ne valuti gli eventi e le forze in gioco; ma parla solo la profezia già accettata come Scrittura, e ciò che la fa parlare è l'esegesi. L'esegesi dell'Ap però non attualizza la profezia contenuta nella Scrittura nel senso che ne ricava di volta in volta una lettura profetica della situazione storica specifica vissuta dall'interprete. Essa trae dall'Ap un quadro unico e fisso, valido una volta per tutte, degli eventi della storia sacra e in particolare dell'ultima parte di essa, ancora nascosta in un futuro più o meno lontano. L'operazione esegetica crea dunque per il credente l'accesso alla profezia, ma quest'ultima non apre né il singolo credente né la comunità nel suo insieme a un comportamento passibile d'influire sulla storia. Illumina anche il presente, ma l'unica possibilità che apre in esso è quella di schierarsi dalla parte giusta nell'ambito di un processo che è già determinato. In Is 43,19 YHWH proclamava: «Ecco, faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete?», attirando l'attenzione sulla svolta impressa al presente, che richiedeva una reazione attiva da parte del destinatario della profezia. In 2 Co

5,17, dove risuona probabilmente l'eco di quel testo, Paolo mantiene il carattere presente della novità che irrompe nella vita del credente e lo schiude alla possibilità di agire. Ma la chiara eco di Isaia in Ap 21,5 «Ecco, faccio nuove tutte le cose» colloca già questa cesura decisiva, questa creazione di novità da parte di Dio, al momento dell'uscita dalla storia presente e dell'ingresso nei nuovi cieli e nella nuova terra. Si manifesta qui in effetti una delle caratteristiche correntemente considerate come distintive delle apocalissi nei confronti della profezia: l'accento posto sul piano fissato da Dio per il mondo e sul suo intervento futuro, nonché la correlativa irrilevanza dell'azione umana nella storia. Questa tendenza si prolunga nei due episodi di ricezione dell'Ap che abbiamo esaminato, nei quali la profezia resa disponibile dall'esegesi rinvia ogni decisiva novità al futuro e la separa da ogni attività umana che abbia una portata 'politica' in senso lato. Non che la storia tra resurrezione e parusia del Cristo sia immobile e vuota; per Ippolito è storia di persecuzione e di resistenza della Chiesa, per Vittorino è storia di missione universale e di martirio. Ma non è previsto che queste vicende imprimano una svolta alla storia del mondo. Resta però vero che in ciascuno dei due autori, come abbiamo cercato di mostrare, il ricorso alla profezia ebraica e cristiana conserva una valenza politica, diversa certo nei due casi, ma in entrambi atta a illuminare di riflesso il giudizio portato dall'uno e dall'altro sul potere terreno cui erano sottomessi.