

LA CAÍDA DE ROMA: IMAGINACIÓN APOCALÍPTICA E IDEOLOGÍAS DE PODER EN LA TRADICIÓN CRISTIANA ANTIGUA (SIGLOS II AL V)

The Fall of Rome: Apocalyptic Imagination and power Ideologies in the Ancient Christian Tradition (2nd-5th centuries AD)

Pablo FUENTES HINOJO

Fecha de recepción: 10-10-2009

Fecha de aceptación definitiva: 18-10-2009

BIBLID [0213-2052(2009)27;73-102]

RESUMEN: En el presente artículo se abordan problemas relativos a las actitudes de las Iglesias cristianas hacia el poder romano, a través de las imágenes apocalípticas recogidas en textos literarios de los siglos II al V, y las ideologías alternativas de poder que reflejan.

Palabras clave: Imperio romano, reino de Dios, Apocalipsis, escatología, milenarismo, Anticristo, Iglesia, godos, vándalos.

ABSTRACT: This article studies the problems related to the attitudes of the Christians Churches towards the Roman power, through apocalyptic images gathered in literary texts from the second to fifth centuries, and the alternative ideologies of power that they reflect.

Key words: Roman Empire, God's Kingdom, Apocalypse, Eschatology, Millenarism, Antichrist, Church, Goths, Vandals.

Desde sus orígenes, el cristianismo desarrolló, en continuidad con la tradición hebrea, una escatología o conjunto de creencias sobre «el fin de los tiempos», centradas en torno a la parusía o segunda venida de Cristo a la tierra, cuyos primeros testimonios se encuentran en las epístolas de Pablo, los evangelios sinópticos y el *Apocalipsis de Juan*. Ante la carencia de una teoría política formal, los primeros cristianos extrajeron de estas creencias una orientación práctica para relacionarse con el Estado romano. La esperanza en el próximo advenimiento del reino de Dios permitió definir, desde época temprana, dos líneas diferentes de actuación. Por una parte, existía la posibilidad, como puso de manifiesto Pablo, de renunciar a toda valoración subversiva de los poderes mundanos y adoptar ante ellos una postura de respetuosa distancia, sustentada por la expectación mesiánica. Por otra, era viable, tomando como referencia el *Apocalipsis*, identificar a Roma con la bestia, criatura de Satán, que hace la guerra a los santos, o con la ramera de Babilonia, símbolo por excelencia de la ciudad idólatra, embriagada con la sangre de los mártires de Jesús y condenada a la aniquilación por designio divino. A través de estas imágenes simbólicas se expresa un juicio metafísico, que tendría peligrosos efectos en la vida cotidiana de las primeras hermandades cristianas. Ambas posturas, de respeto y acatamiento una, de hostilidad y resistencia la otra, se hallan justificadas escatológicamente y constituyen un buen ejemplo de la diversidad de ideologías de futuro, a que podía dar lugar la interpretación de los textos sagrados en las comunidades primitivas. Sobre estas bases se cimentará todo el pensamiento cristiano posterior relativo al lugar que ocupa Roma en el plan divino de la salvación y a las relaciones del hombre y la Iglesia con el Estado.

LA FORMACIÓN DE LA TRADICIÓN APOCALÍPTICA CRISTIANA. SIGLO I D. C.

Los orígenes de la escatología cristiana resultan difíciles de deslindar de las expectativas mesiánicas del judaísmo palestino del siglo I d. C. De ellas participaron plenamente los primeros seguidores de Jesús de Nazaret, quien predicó la inminente llegada del reino de Dios, revitalizando así la apocalíptica tradicional judía en su forma profética¹. Para Jesús, Israel se había apartado del camino de Dios y estaba a punto de incurrir en su ira. El único modo de salvarse consistía en cambiar la mente y el corazón, preparándose para el advenimiento del gobierno de Dios mediante la conversión a la Ley². No parece que el reino que anunciaba tuviese implicaciones militaristas. Más bien se trataba de una esperanza utópico-religiosa, dotada de relevancia política, ya que cuestionaba la legitimidad del orden instituido en Judea, sobre todo en lo que atañe al reparto desigual del poder y la riqueza. El hecho fundamental de la vida de Jesús fue su arresto y condena a muerte en Jerusalén alrededor del año 30. Los motivos no están del todo claros, debido a la distorsión de los sucesos que ofrecen los evangelios, nuestra principal fuente de información. En cualquier caso, se ha podido establecer más allá de toda duda razonable una serie de acontecimientos, como son su entrada triunfal en Jerusalén, la purificación del templo, y

1. Sobre la relación entre la apocalíptica judía y el reino de Dios anunciado por Jesús, cf. KLAUSNER, J.: *Jesús de Nazaret, su vida, su época, sus enseñanzas*. Barcelona, 1991 (prim. ed. inglesa, 1925); WEISS, J.: *Jesus' Proclamation of the Kingdom*. Londres, 1971; HIERS, H.: *The Historical Jesus and the Kingdom of God*. Gainesville, 1973; VERMES, G.: *The Religion of Jesus the Jew*. Minneapolis, 1993.

2. *Mt.* 10.23; *Mc.* 9.1; 13.30.

el protagonismo de las autoridades romanas, representadas por el prefecto Poncio Pilato, en su proceso y condena a muerte bajo el cargo de sedición. Estos datos sugieren que, en la última etapa de su vida, Jesús asumió una identidad mesiánica. Posiblemente, convencido de que, al dar cumplimiento en su persona a los oráculos de los profetas sobre el Ungido de Israel, Dios intervendría milagrosamente e instauraría su reinado³.

Poco después de la crucifixión de Jesús, algunos de sus discípulos creyeron que, como el profeta Elías, su maestro estaba aún vivo, que Dios lo había resucitado y que pronto volvería en majestad, para conducirlos a la victoria⁴. La mayoría de las ideas escatológicas de estos primeros seguidores de Jesús procedían de la Ley y los profetas, así como de apócrifos y pseudoepígrafos judíos, en especial del *Libro de Daniel* (siglo II a. C.)⁵, interpretados a la luz de un nuevo mesianismo, que colocaba en el centro de sus expectativas de futuro la parusía o manifestación gloriosa de Cristo en su segunda venida. Pablo de Tarso (ca. 10-64 d. C.), autor de los textos cristianos más antiguos que poseemos, tenía la certeza de que Jesús regresaría pronto, en el «día del Señor», como juez de vivos y muertos y que, tras someter toda potestad y poder terrenal, incluido el de la muerte, entregaría el reino al Padre, inaugurando un gobierno ultramundano y eterno⁶. Previamente, Israel reconocería a Jesús como el mesías anunciado por los profetas. Cuando, con el paso del tiempo, se hizo evidente que esto no iba a ocurrir, al menos de manera inmediata, Pablo tuvo que readaptar su mensaje. De acuerdo con el nuevo plan, primero debían afluir al redil de Cristo los conversos del paganismo, y al final los judíos, excitados por el deseo de emularlos, aceptarían a Jesús y se salvarían⁷. El reajuste pone de manifiesto la esperanza de Pablo en la restauración de Israel, a la vez que revela el marco escatológico en que se movía, de índole espiritual y antimaterialista, capaz de coexistir con la realidad política del Imperio romano. Pablo consideraba a los emperadores y magistrados como autoridades instituidas por Dios, que el cristiano tenía la obligación de acatar, rindiéndoles honores y cumpliendo puntualmente con el deber de pagar tributos y observar las leyes⁸. Al proclamar la proximidad de la parusía y, por extensión, la naturaleza transitoria del mundo actual, brindaba un respaldo pasivo al sistema político vigente. Las Iglesias que fundó en Grecia y Asia Menor, integradas principalmente por conversos procedentes del paganismo o del entorno

3. MACCOBY, H.: *Revolution in Judaea*. Nueva York, 1980, pp. 115-157. Para el proceso de Jesús y su condena, cf. BRANDON, S. G. F.: *Jesus and the Zealots*. Manchester, 1967; COHN, H.: *The Trial and Death of Jesus*. Londres, 1972; VERMES, G.: *The Passion*, Londres, 2006.

4. MACCOBY, H.: *Op. cit.* pp. 176-177.

5. Pseudoepígrafo judío del siglo II a. C. Consta de dos partes: una narrativa (capítulos 1-6), donde se recogen varios relatos haggádicos, escritos hacia 250-200 a. C. por distintos autores, que refieren vaticinios ya realizados; y otra profética (capítulos 7-12), redactada a finales de 164 a. C., durante la revuelta de Judas Macabeo, que contiene varias visiones de cumplimiento futuro. En la primera de ellas, el profeta contempla cuatro bestias surgidas del mar: un león, un oso, un leopardo y un monstruo con diez cuernos. Representan a los cuatro imperios (babilónico, medo, persa y greco-macedónico), que debían subyugar a Israel antes de la llegada del reino de Dios. Aparece aquí, por primera vez en la historia de la apocalíptica judía, el tema de la sucesión de los imperios, tomado de la historiografía griega y presente ya en Hesíodo, Heródoto y Polibio, cf. MOMIGLIANO, A.: «Daniel y la teoría griega de la sucesión de los imperios», *Páginas hebraicas*, Madrid, 1990, pp. 69-74.

6. *I Tes.* 4.13-5.11; *I Cor.* 15.20-28. A fines del siglo I, un discípulo de Pablo, autor de la *Epístola II a los Tesalonicenses*, intentó moderar la intensidad con que éstos esperaban la segunda venida de Jesús, recordándoles que antes debía producirse la apostasía y la revelación del Anticristo (*II Tes.* 2.1-12).

7. *Rom.* 8.28-11, 36.

8. *Rom.* 13.1-7.

de la sinagoga, se mantuvieron fieles a sus directrices, lo que permitió que este modelo práctico de relación con los poderes temporales se consolidase y perpetuase.

No todos estaban de acuerdo con las enseñanzas de Pablo. En Siria y Palestina, donde predominaban los cristianos que observaban las prescripciones de la Ley y vivían al amparo de la sinagoga, muchos le consideraban un peligroso innovador. Estas comunidades se sentían un grupo más dentro del judaísmo, con la peculiaridad de que aceptaban a Jesús de Nazaret como el mesías anunciado por los profetas y aguardaban su parusía. El levantamiento de Judea en el año 66 y el estallido de la guerra, que culminó con la toma de Jerusalén y la destrucción del templo en el 70, reactivó sus expectativas mesiánicas, pues interpretaron el acontecimiento como el inicio de la parusía. Dada la especial vinculación que les unía a la sinagoga, es posible que en algunas ciudades —exceptuando Jerusalén, de donde huyeron al principio de la contienda— sufriesen persecución tanto por parte de la población pagana como de los gobernadores provinciales, que no distinguían entre las diversas ramas del judaísmo⁹. Hasta aquel momento sólo algunas Iglesias de habla griega como la de Roma habían padecido violencia. Estos acontecimientos resultarían decisivos para el posterior desarrollo del cristianismo. Con el eclipse de la comunidad judeocristiana de Jerusalén, cuyo rastro se pierde definitivamente en Transjordania, y la represión romana se inicia un proceso de escisión entre la Iglesia y la sinagoga, que conducirá al ascenso de las comunidades de tradición helénica. Aunque los grupos judeocristianos conservaron cierta influencia en el Próximo Oriente hasta comienzos del siglo III, su posición a partir de este momento será cada vez menos relevante.

Tras la crisis de la guerra judía y la destrucción del templo, la mayor parte de las comunidades cristianas optaron por la prudencia en materia de testimonio público y manifestaciones colectivas. Esta actitud timorata provocó reacciones encendidas por parte de aquellos cristianos que, ante la catástrofe, se habían reafirmado en la esperanza de la parusía y creían que Cristo iba a liberarlos pronto de la opresión de Roma y el paganismo. De sus llamamientos a la unidad y a la esperanza surgieron las primeras obras de la literatura apocalíptica cristiana, ligada aún a la tradición judía, de la que tomarán la mayor parte de sus imágenes y símbolos. La redacción final del *Evangelio de Marcos*, publicada en Roma hacia el año 75, cuando la Iglesia local comenzaba a recobrar su actividad tras la persecución de Nerón, se estructura ya como un gran drama escatológico. El ministerio de Jesús, desde su bautismo hasta su muerte, se presenta como el cumplimiento de la profecía de Daniel sobre el «Hijo del Hombre»¹⁰. Incluye, además, un pequeño apocalipsis o discurso escatológico atribuido a Jesús¹¹, donde éste anuncia la

9. Ya en el otoño del 66, se produjeron graves disturbios en las principales ciudades de Oriente, acompañados de matanzas indiscriminadas de judíos, entre los que en ocasiones debió haber cristianos. Los habitantes de Cesarea asesinaron a más 20.000 judíos (JOSEPH: *Bell. Jud.* II.457, THACKERAY, H. St. J. (ed.): *Josephus*. II-III, *The Jewish War*. Londres-Cambridge/Massachusetts, 1927-1928). En Alejandría, el prefecto de Egipto acabó con los enfrentamientos callejeros, haciendo que el ejército pasara por las armas a 50.000 (II.487-498). Y en Damasco, 10.500 fueron reunidos en el gimnasio y masacrados (II.559-561).

10. PIÑERO, A.: *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid, 2006, pp. 332-333.

11. *Mc.* 13.1-37. El discurso contiene materiales diversos, ensamblados por el evangelista, que incorporó algunos añadidos propios. Para la estructura y contenido del evangelio de Marcos, cf. GNILKA, J.: *Evangelio según Marcos*, I-II. Salamanca, 1986-1987; MATEOS, J. y CAMACHO, F.: *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, I-III. Córdoba, 1993-2004.

ruina de Jerusalén y la profanación del templo por las tropas romanas de Tito –la «abominación de la desolación» predicha por el mismo profeta¹²–, como preludio de su segunda venida. Los evangelios posteriores de Mateo y Lucas también recogen esta pieza¹³, y aunque el último procura atemperar la proximidad del fin¹⁴, sus lectores debieron interpretar el texto en el sentido escatológico que les era familiar.

Coincidiendo con la redacción de los evangelios, apareció el *Libro de la Revelación Apocalipsis de Juan*, obra compuesta en gran parte con material palestino, que probablemente sistematiza las esperanzas de futuro de un grupo de refugiados judeocristianos, instalados en Asia Menor después del 70¹⁵. En su estructura final pueden distinguirse dos partes: las epístolas a las siete Iglesias de Asia (capítulos 1-3) y las visiones (capítulos 4-22). Estas últimas se inspiran directamente en textos de la profética y la apocalíptica judías. Al igual que Daniel, el vidente del *Apocalipsis* contempla una bestia surgida del mar, criatura del dragón o Satán, dotada de siete cabezas y diez cuernos. La bestia representa al Imperio romano, que tiene «autoridad sobre toda tribu, y pueblo, y lengua, y nación», y que persigue a los santos que se niegan a adorarla¹⁶. Su imagen diabólica se duplica, de acuerdo con las normas del género, en la ramera de Babilonia. Esta vez el prototipo se toma de los profetas Oseas, Isaías y Ezequiel, que habían identificado a ciudades ricas e idólatras, como Tiro, Babilonia y Nínive, con prostitutas¹⁷. Siguiendo su estela, los capítulos 17 y 18 del *Apocalipsis* refieren una visión en la que aparece una mujer «vestida de púrpura y grana, y adornada de oro y piedras preciosas», que cabalga sobre una bestia bermeja. La mujer sostiene en su mano una copa, llena de «las impurezas de su fornicación» y está embriagada con «la sangre de mártires de Jesús». Sobre su frente puede leerse un nombre: «Babilonia la grande, la madre de las rameras y de las abominaciones de la Tierra». Como en el *Libro IV de Esdras*¹⁸, un pseudoepígrafo judío contemporáneo del *Apocalipsis de Juan* muy difundido entre las comunidades cristianas, Babilonia simboliza a la ciudad idólatra de Roma, personificada en este caso por la ramera, que perece entre las fauces de la bestia en cumplimiento de la voluntad de Dios¹⁹.

A continuación, se introduce el primer combate escatológico, la batalla de Armagedón, en la que el mesías en su segunda venida como rey guerrero captura a la bestia de siete cabezas y diez cuernos y la lanza al lago de fuego²⁰. Con el anuncio del triunfo de Cristo sobre el poder temporal de Roma, el autor de la redacción final del *Apocalipsis* intenta devolver la esperanza a una comunidad angustiada por el temor a las persecuciones²¹. Añade a modo de colofón escatológico el relato del combate contra el dragón, al

12. *Dan.* 8.9-19.

13. *Mat.* 24.1-51; *Luc.* 21.5-33; cf. PIÑERO, A.: *Orígenes del cristianismo*. Madrid, 1991, pp. 207-210.

14. *Lc.* 21.8-9.

15. Sobre los orígenes e interpretaciones del *Apocalipsis de Juan*, cf. ROLOFF, J.: *The Revelation of John*. Minneapolis, 1993; PRÉVOST, J. P.: *Para leer el Apocalipsis*. Estella, 1994.

16. *Apoc.* 13.1-10. La bestia combina rasgos de las cuatro que aparecen de *Dan.* 7.3.

17. *Os.* 1, 2; *Is.* 23, 16; *Ez.* 16, 15-16; 23, 13.

18. *IV Esd.* 3.1-3.

19. *Apoc.* 17.1-18.24.

20. *Apoc.* 19.11-21.

21. MONSERRAT, J.: *La sinagoga cristiana*. Barcelona, 1989, p. 175, sugiere que la multitud de santos a los que alude el *Apocalipsis* son los del pueblo judío, en el que se integran los cristianos como una de sus sectas, sometidos a la opresión de Roma y el paganismo.

que finalmente un ángel encadena y arroja al abismo. A través de esta imagen se pone de manifiesto que el antagonismo entre la comunidad cristiana y el poder de Roma es un mero trasunto del conflicto invisible entre las fuerzas del bien y del mal, entre Cristo y Satán. En seguida, el mesías inaugura su reinado de mil años, en el que participan todos aquellos que no han adorado a la bestia, incluidos los mártires resucitados²². La concepción del milenio, enunciada aquí por primera vez en la historia de la literatura cristiana, está también presente en otras obras coetáneas de la apocalíptica judía, como el *Libro IV de Esdras*, donde la duración del reinado mesiánico es de cuatrocientos años²³. Tras este período de dicha, Satán es soltado de su prisión para conducir a las naciones, aún no totalmente vencidas, a la batalla final. Esta vez el diablo y sus secuaces son definitivamente aplastados y precipitados a los infiernos. Comienza así el Juicio Final. La tierra es destruida y se constituye una nueva tierra y un nuevo cielo. Todos los muertos resucitan, si bien sólo aquellos cuyos nombres están escritos en el libro de la vida podrán gozar del paraíso. El resto sufrirá la condenación eterna²⁴. Fiel al modelo apocalíptico judío, el autor sitúa el paraíso en la tierra, por lo que la obra culmina con el descenso de la nueva Jerusalén desde el cielo, para convertirse en morada eterna de los santos²⁵.

Este tipo de llamamientos a la acción y al despertar de la fe estimularon de manera notable la capacidad de resistencia de aquellas Iglesias, que ante las persecuciones habían optado por la prudencia y la resignación, infundiéndoles esperanza en una segura victoria sobre sus enemigos. La apocalíptica cristiana, como la judía, difundió una concepción determinista de la historia en la que el futuro de la humanidad dependía de un plan prefijado. El triunfo final de las fuerzas del bien estaba garantizado, al igual que la aniquilación de los poderes malignos. La naturaleza trascendente del propio discurso escatológico, que vaticinaba un mundo venidero, del que participarían los justos mediante la resurrección, establecía además un firme dualismo al distinguir entre el mundo presente, dominado por potencias maléficas, y el futuro, donde imperaría el bien. Esta actitud de hostilidad hacia los poderes temporales contrasta fuertemente con las directrices paulinas. Mientras para la apocalíptica el poder de Roma procede de Satán y es de naturaleza maligna, para Pablo ha sido instituido por Dios y debe ser honrado y respetado. En el primer caso se llama a la resistencia, en el segundo a la sumisión. Una disparidad de posturas que no sólo brotó de visiones de futuro diferentes, sino también de una experiencia de antagonismo entre el reino de Dios, tal y como lo concebían algunos cristianos, y un poder imperial de base pagana. Atendiendo a estos principios, la apocalíptica cristiana fundamentaría una práctica de oposición radical hacia los poderes temporales, que iba a dificultar la integración de los cristianos en la sociedad grecorromana.

MILLENARISMO, IGLESIA Y ESTADO PAGANO. SIGLOS II Y III D. C.

Muchos cristianos de finales del siglo I y comienzos del II interpretaron de manera literal los textos evangélicos y las visiones del *Apocalipsis de Juan*. La expectación mesiánica,

22. *Apoc.* 20.1-6.

23. *IV Esd.* 7.28.

24. *Apoc.* 20.7-15.

25. *Apoc.* 21.1-22.5.

asociada desde este momento al milenarismo colectivo o quiliasmo (del griego *chilias*, millar), era muy intensa. Comunidades enteras aguardaban la parusía como un acontecimiento próximo, que regeneraría el universo y transformaría radicalmente sus propias existencias. Tal es el caso de las hermandades judeocristianas de Siria y Palestina, como los ebionitas (del hebreo *ebion*, pobre), que si bien negaban la naturaleza divina de Jesús, creían en su resurrección e inminente retorno como glorioso mesías²⁶. La *Didaché*, un compendio de enseñanzas litúrgicas y morales, compuesto hacia el año 110, para el buen gobierno de una de estas comunidades judeocristianas sirias, concluye con una exhortación final a la perseverancia, en la que se refleja la actitud expectante del grupo ante la venida del Señor²⁷.

Aunque difundidas en casi todas las Iglesias, fue en las de Asia Menor, cuna del *Apocalipsis de Juan*, donde las creencias milenaristas adoptaron una mayor variedad de formas de expresión. A comienzos del siglo II, Cerinto, maestro y predicador cristiano próximo aún a la sinagoga, enseñaba a sus discípulos que, después de la resurrección, el reino de Cristo sería terrestre y que, durante mil años, los santos habitarían en la nueva Jerusalén y gozarían de toda suerte de bendiciones en una permanente fiesta nupcial²⁸. Esta concepción del milenio, materialista y rebosante de optimismo, no se circunscribía a grupos judeocristianos o a movimientos marginales; sino que era compartida por los más destacados representantes del cristianismo helenista desligados ya de la sinagoga. Papias (ca. 69-150), obispo de Hierápolis de Frigia (Asia Menor), estimado entre los cristianos cultos de la época por su exégesis de los *logia* de Jesús²⁹, afirmaba que, después de la resurrección de los muertos, habría un milenio, y que el reino de Cristo se establecería corporalmente sobre la tierra³⁰. Lo mismo creía Justino Mártir (ca. 114-163)³¹, filósofo de origen palestino, que se había convertido al cristianismo en Éfeso bajo el reinado de Adriano (117-138). En su *Diálogo con el judío Trifón*, compuesto hacia el año 155-160, llegó a tildar de herejes y blasfemos a los cristianos que rechazaban la idea del milenio y creían que, en el momento de morir, sus almas serían recibidas en el cielo³². El testimonio de Justino demuestra que en su época había comunidades donde coexistían diversas formas de representación escatológica. No todos los cristianos imaginaban el paraíso de la misma manera. Y eso afectaba a sus ideas sobre cómo organizarse en el presente y qué tipo de relaciones mantener con la sociedad y los poderes mundanos.

El propio Justino, como otros cristianos milenaristas de la primera mitad del siglo II, sentía cierta desconfianza hacia el poder de Roma. En su primera *Apología*, una carta abierta redactada hacia el año 150 y dirigida a los emperadores Antonino Pío, Marco Aurelio y

26. JUST.: *Dialog.* 47.1-3, RUIZ BUENO, D. (ed. y trad.): *Padres apologetas griegos del siglo II*. Madrid, 1979; IREN.: *Adv. Haer.*, I.26.2-3, ROUSSEAU A.; DOUTRELEAU, L.; HEMMERDINGER, B. y MERCIER, CH. (eds.): *Sources Chrétiennes*. París, 1965-1979; EUS.: *Hist. Eccl.* III.27.1-6, VELASCO DELGADO, A. (ed. y trad.). Madrid, 1997.

27. *Didaché*, XVI.1-8, RUIZ BUENO, D. (ed. y trad.): *Padres apostólicos*. Madrid, 1974.

28. IREN.: *Adv. Haer.*, I.26.1; HIPP. *Refut.*, VII.33.1-2, WENDLAND, P. (ed.), Leipzig, 1916; EUS.: *Hist. Eccl.*, III.28; VII.25.3; EPIPH.: *Pan.*, XXVIII. 6.1.6, MIGNE, J.-P. (ed.): *PG*, pp. 41-42. París, 1863.

29. HILL, C. E.: «Papias of Hierapolis», *The Expository Times*, 117, 8, 2006, pp. 309-315.

30. EUS.: *Hist. Eccl.*, III.39.12-13.

31. GIORDANO, O.: «Giustino e il milenarismo», *Asprenas*, 10, 1963, pp. 155-171; BARNARD, L. W.: «Justin Martyr's Eschatology», *Vigiliae Christianae*, 19, 1965, pp. 86-98.

32. JUST.: *Dialog.*, 80-81.

Lucio Vero, comienza dirigiéndose a ellos de manera respetuosa³³. Pero, al referirse a su trato hacia los cristianos, cambia de tono y cuestiona que merezcan los títulos de «piadosos y filósofos, guardianes de la justicia y amantes de la instrucción», con que los obsequiaba la propaganda oficial. Antes bien, considera que actúan con «violencia y tiranía» cuando, llevados por prejuicios o movidos por rumores malévolos, permiten que inocentes sean castigados como culpables de algún crimen³⁴. Incluso llega a aconsejar a los emperadores que se mantengan en guardia, no sea que «os engañen esos mismos démones que nosotros acabamos de denigrar y os aparten de leer absolutamente y de entender lo que decimos, pues ellos pugnan por teneros como sus esclavos y servidores»³⁵. Durante el siglo II, los cristianos padecieron hostigamiento de manera esporádica. Generalmente, por períodos breves y en ámbitos geográficos muy definidos. Solían dirigir la acción magistrados locales o gobernadores provinciales, a menudo atendiendo a las demandas de las masas, cuyos excesos intentaban controlar. Desde la perspectiva del Estado romano, los cristianos eran una minoría religiosa exótica y le dispensaban un trato parecido al que se daba a astrólogos y magos³⁶. Esta situación creó inseguridad y recelo por ambas partes. Había cristianos que, aún proclamándose súbditos leales de Roma, compartían las opiniones de Justino y creían, conforme a la tradición apocalíptica, que los emperadores eran tiranos, sometidos a poderes malignos en conflicto con el único Dios verdadero³⁷.

No obstante, su mensaje radical encontraba un auditorio cada vez menos receptivo en las grandes Iglesias urbanas, cuya unidad doctrinal y complejidad organizativa iban progresivamente en aumento. Durante el período apostólico, el sentido de inminencia del día del Señor había hecho superflua una organización estricta. La comunidad estaba gobernada por el Espíritu Santo, impartido liberalmente a profetas y maestros³⁸. Pero a medida que se prolongaba la espera escatológica se hizo necesario dotar a las comunidades de una estructura de gobierno temporal, que garantizase su supervivencia. En principio, predominó el modelo del episcopado o presbiterado múltiple, sustituido en todas partes, a lo largo del siglo II, por el monarquismo episcopal. Cada localidad tuvo entonces un solo obispo, al que estaba subordinado el colegio de los presbíteros y diáconos, y que presidía la Iglesia, como guardián de la fe y responsable de la disciplina eclesial³⁹. Este sistema religioso formalizado y jerarquizado aspirará con el tiempo a integrarse en las estructuras sociales e institucionales del Imperio romano. Para los cristianos que participaron en su construcción, no existía rivalidad entre cristianismo y Estado romano. Admitían el papel benéfico del Imperio en la historia del mundo y consideraban que su lucha como seguidores de Jesús no era contra los poderes terrenales, instituidos por Dios, sino contra las potencias demoníacas del paganismo⁴⁰.

33. ID.: *Apolog.*, I.1, RUIZ BUENO, D. (ed. y trad.): *Padres apologetas griegos del siglo II*. Madrid, 1979.

34. *Ibid.* I.2.2-3; 3.2.

35. *Ibid.* I.14

36. CLARKE, G.: «Third-Century Christianity», en BOWMAN, A.; CAMERON, A. y PETER GARNSEY, P. (eds.): *The Cambridge Ancient History*, XII: *The Crisis of Empire*. Nueva York-Cambridge, 2005, pp. 616; FRIEND, W. H. C.: «Persecutions: Genesis and Legacy», en MITCHELL, M. M. y YOUNG, F. M. (eds.): *The Cambridge History of Christianity*, I: *Origins to Constantine*. Nueva York-Cambridge, 2006, p. 510.

37. PAGELS, E.: *Adán, Eva y la serpiente*. Barcelona, 1990, pp. 79-84.

38. *1 Cor.* 12.4-21.

39. JEDIN, H. y BAUS, K.: *Manual de Historia de la Iglesia*, I. Barcelona, 1965, pp. 233-241.

40. INGLEBERT, H.: *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*. París, 1996, p. 53.

Las llamadas epístolas pastorales de Pablo, escritas hacia el año 100 por un discípulo del apóstol, responden a las necesidades de unas Iglesias, que sin renunciar a la espera escatológica⁴¹, habían comenzado a dotarse de una organización temporal, que incluía normas de comportamiento propias de una comunidad asentada. Encabezaba esta lista el deber de vivir «sumisos a los príncipes y a las autoridades»⁴² y orar por ellos, a fin de que permitiesen a los cristianos llevar una vida tranquila⁴³. El milenarismo, bastante extendido entre los cristianos de la época, no era necesariamente incompatible con la sumisión al emperador y el respeto a sus representantes. Ireneo de Lyon (130-202), discípulo de Policarpo de Esmirna y sin duda el teólogo más destacado del último tercio del siglo II, estaba convencido de que Cristo retornaría en la plenitud de los tiempos, para instaurar el reinado de mil años en la tierra⁴⁴. Ahora bien, su postura hacia los poderes temporales no era distinta a la de las comunidades a las que se dirigieron las epístolas pastorales. La bestia del *Apocalipsis*, para otros exegetas símbolo del poder maléfico de Roma, era para Ireneo «la recapitulación de toda la apostasía de seis mil años»⁴⁵.

Del rechazo a las nuevas formas de organización eclesiástica y a los avances de la cultura grecorromana en las grandes Iglesias del Imperio nacería el movimiento de la Nueva Profecía, el primero de origen rural. En una fecha difícil de precisar, alrededor del año 160, un neófito llamado Montano comenzó a profetizar en la aldea frigia de Ardabau la próxima instauración del reino mesiánico de los mil años, en el que participarían únicamente aquellos fieles que se purificasen mediante ayunos, continencia sexual y preparación al martirio. Poco después, anunció que era la encarnación del Paráclito o Espíritu Santo, prometido por Cristo en la última cena, y que había sido enviado, para prolongar la revelación contenida en el Evangelio y conducir a los elegidos a la salvación. No tardaron en unírsele otros visionarios, como las profetisas Maximila y Priscila, creando una hermandad de carácter rigorista y carismático, dedicada a proclamar la segunda venida de Cristo. Cuando Priscila vaticinó el descenso de la Jerusalén celestial en la llanura de Pepuza, cristianos de toda Asia se sumaron al grupo. Su actividad puso en marcha un amplio movimiento de restauración eclesial, estrechamente ligado a la larga tradición profética de las primeras generaciones cristianas. Allá donde iban, los misioneros montanistas fundaban hermandades dirigidas por patriarcas, sacerdotes y profetas de ambos sexos, mantenidos con las limosnas de los fieles. Gracias a esta eficaz organización, la Nueva Profecía se difundió rápidamente por las provincias del Imperio⁴⁶. En casi todas halló una buena acogida, pues respondía a la necesidad que sentían los cristianos más tradicionalistas de reafirmarse en los fundamentos de la fe ante los progresos de la cultura grecorromana y la tibieza espiritual de muchos de sus correligionarios. La mayoría de las

41. *II Tim.* 6.13-15.

42. *Tit.* 3.1.

43. *I Tim.* 2.1-2.

44. IREN.: *Adv. Haer.*, V.32.1-36.3, cf. DANIELOU, J.: «La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif», *Vigiliae Christianae*, 2, 1948, pp. 1-16.

45. IREN.: *Adv. Haer.*, V.29.2.

46. EUS.: *Hist. Eccl.*, V.16; 18. Puede encontrarse un detallado relato de los hechos en LABRIOLLE, P. DE: *Le crise du Montanisme*. París, 1913. Sobre los problemas relacionados con el papel de las mujeres carismáticas en el movimiento montanista, cf. TREVETT, CH.: *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge, 1996.

enseñanzas de Montano se ajustaban a la ortodoxia. Fueron sus insistentes llamadas a la renuncia sexual y al martirio voluntario, las que le granjearon la hostilidad de los obispos. A este conflicto subyace una lucha por el control comunitario entre los carismáticos, que habían desempeñado un importante papel en las Iglesias de los primeros tiempos, y el nuevo episcopado monárquico, que reclamaba para sí la exclusividad del poder ideológico y disciplinario.

A principios del siglo III, la Nueva Profecía se extendía ya por Asia Menor, Tracia, Siria, Mesopotamia, el norte de África, y las ciudades de Roma y Lyon. Tertuliano (155-230), presbítero de la Iglesia de Cartago y brillante profesor de retórica latina, se unió en 205 a las filas montanistas, cuyo rigorismo moral admiraba y compartía. Estaba convencido de que la *disciplina Dei*, el código de conducta cristiana, debía ser actualizado y fijado con precisión mediante nuevos mandamientos, transmitidos por profetas como Montano⁴⁷. Al igual que éste, creía que Cristo regresaría pronto a la tierra y reinaría mil años⁴⁸. Los cristianos debían estar preparados para entonces. En un intento de atraer la mayor cantidad posible de conversos a la Nueva Profecía, adaptó el ideario apocalíptico montanista a las tradiciones del cristianismo africano, fundando así su propia secta, la de los tertulianistas, que perduró doscientos años⁴⁹. Pero la Iglesia de la populosa ciudad de Cartago nada tenía que ver con las pequeñas hermandades cristianas de los valles y aldeas de Frigia. Sus miembros, procedentes de todos los estratos sociales, formaban una comunidad con necesidades complejas, que admitía y disfrutaba de la protección de hombres ricos, a menudo más atentos a su prestigio y fortuna que a las exigencias de su fe. Tertuliano, en cambio, convencido como estaba de la proximidad de la parusía, rechazaba todo compromiso con un mundo que creía abocado a su fin. A menudo, manifestó sus reservas a la participación de los cristianos en la política o en el ejército⁵⁰. Reservas que procedían, en buena medida, de la presencia aún general del paganismo en todas las facetas de la vida pública y militar, lo que a sus ojos hacía a los cristianos extranjeros en el mundo⁵¹. Aunque la sola idea de que algún día un emperador pudiese llegar a ser cristiano, se le antojaba inverosímil⁵², estaba profundamente convencido de que el Estado romano era una construcción querida por Dios. La paz del Imperio bajo Septimio Severo (193-211) autorizaba a creer que la Providencia divina favorecía a Roma y que su destino era perdurar hasta la llegada del Señor⁵³. Como muchos cristianos de su época, imaginaba que la caída de Roma señalaría el fin de los tiempos; pero también que su permanencia actuaba como freno a la catástrofe⁵⁴. Por eso, recomendaba orar «por los emperadores, por sus ministros y autoridades, por la situación del mundo, por la paz y por la demora del fin»⁵⁵.

47. BARNES, T. D.: *Tertullien*. Oxford, 1971, pp. 130-142.

48. TERT.: *Ad Scap.*, II.6, BULHART, V. (ed.), *CSEL*, 76. Viena, 1957; ID. *Adv. Marc.* III.24, KROYMANN, E. (ed.), *CSEL*, 47. Viena, 1906.

49. AUG.: *De Haer.*, 86, MIGNE, J.-P. (ed.), *PL*, 42. París, 1841.

50. TERT.: *De pallio*, V.4-5, BULHART V. (ed.), *CSEL*, 76. Viena, 1957.

51. ID.: *De idol.*, 17-19, REIFFERSCHIED, A. y WISSOWA G. (ed.), *CSEL*, 20. Viena, 1890; ID. *De cor.*, 13, KROYMANN, E. (ed.), *CSEL*, 70. Viena, 1942.

52. ID.: *Apol.*, XXI.24, HOPPE, H. (ed.), *CSEL*, 69. Viena, 1939.

53. ID.: *De pallio*, II.8-9, BULHART V. (ed.), *CSEL*, 76. Viena, 1957.

54. ID.: *Apol.*, XXXII.1-3.

55. *Ibid.*, XXXIX.2

Contemporáneo de Tertuliano fue Hipólito (ca. 170-235), presbítero de la Iglesia de Roma y uno de los escritores cristianos más prolíficos de su época. En su tratado *De Anticristo*, compuesto hacia el año 202 y dirigido a un tal Teofilo, intenta calmar las inquietudes apocalípticas de los fieles. Recientemente se habían producido episodios de violencia contra los cristianos en varias ciudades del Imperio y muchos creían próxima la revelación del Anticristo, el «hijo de la perdición», que de acuerdo con *II a los Tesalonicenses*⁵⁶ debía preceder a la parusía. Hipólito, sabiendo que algunos de sus contemporáneos consideraban a Roma como el Imperio del Anticristo, puntualiza que el Estado romano es sólo la cuarta bestia de la visión de Daniel y que la aparición del Anticristo vendrá después de su caída, acontecimiento aún lejano⁵⁷. Dos años después, en 204, publicó un *Comentarium in Daniele*, donde reiteraría la identificación de la cuarta bestia con Roma⁵⁸ y su rechazo a la idea de la inminencia del advenimiento de Cristo. Criticó además la actitud de algunos miembros de la jerarquía, envueltos en dudosas experiencias escatológicas. Entre ellos, destaca el de cierto obispo sirio que, a la cabeza de su Iglesia, salió al encuentro del Señor en el desierto. Durante semanas, la muchedumbre vagó por yermos desolados, ante la alarma del gobernador provincial, que a punto estuvo de mandarlos arrestar y ejecutar creyendo que se trataba de una banda de forajidos. Afortunadamente, el episodio no tuvo mayores consecuencias. La esposa del gobernador, que era cristiana, le convenció para que enviase unos cuantos hombres, que trajesen de vuelta al grupo⁵⁹.

Desde hacía algún tiempo, la jerarquía de las grandes Iglesias venía aplicando distintas estrategias, para desacreditar el milenarismo. La primera de ellas consistió en despojar de autoridad canónica a la literatura apocalíptica cristiana. En este sentido, se halla bien documentada la actuación del presbítero romano Gayo, que a fines del siglo II intentó privar a los montanistas de todo fundamento doctrinal, negando la autoría apostólica y la canonicidad del *Apocalipsis de Juan*⁶⁰. La lucha de la Iglesia contra las corrientes milenaristas explica que de toda la producción escatológica de los primeros doscientos años del cristianismo⁶¹ sólo hayan llegado hasta nosotros, si exceptuamos algunos textos gnósticos, tres obras: el *Apocalipsis de Juan*, admitido finalmente entre los libros sagrados, el *Apocalipsis de Pedro*⁶², y *El Pastor de Hermas*⁶³.

56. Véase n. 5.

57. HIPPO: *De Anticr.*, 25, ACHELLIS, H. (ed.), GCS, 1.2. Leipzig, 1897.

58. ID.: *In Dan.* IV.9, LEFÈVRE, M. (ed. y trad.), Sources Chrétiennes. París, 1947.

59. *Ibid.*, IV.18-19.

60. EUS.: *Hist. Ecl.*, III, 28; VII, 25, 1-4.

61. *Ibid.*, VI.20.3.

62. Se conserva un fragmento importante en griego, KLOSTERMANN, E. (ed.): *Apocrypha*, I. Bonn, 1910, pp. 8-12; y la obra completa en una traducción etiópica, GREBAUT, S. (ed. y trad. francesa): «Littérature éthiopienne pseudo-clementine», *Revue de L'Orient Chrétien*, 1907, pp. 139-151; 1910, pp. 198-214; 307-323; 425-439. Compuesto entre 125 y 150, el *Apocalipsis de Pedro* describe, a través de visiones, la bienaventuranza de los justos y las penas de los condenados. Según EUS.: *Hist. Ecl.* VI.14.1, Clemente de Alejandría lo consideraba un libro canónico (CLEM. ALEX.: *Stromm.*, I.11, MIGNÉ, J.-P. (ed.), PG, VIII-IX. París, 1857) y como tal figura en el *Fragmento Muratoriano*, la lista más antigua del canon del Nuevo Testamento. En el siglo V seguía siendo leído en las Iglesias de Palestina todos los Viernes Santos, cf. SOZ.: *Hist. Ecl.*, VII.19, MIGNÉ, J.-P. (ed.), PG, 67. París, 1864.

63. RUIZ BUENO, D. (ed. y trad.): *Padres apostólicos*. Madrid, 1985, pp. 937-1092.

Otro instrumento utilizado, a fin de controlar las expectativas milenaristas, fue la cronología. Durante el siglo II, había emergido una modalidad del género apocalíptico, orientada a dilucidar la fecha en que sobrevendría el fin de los tiempos mediante cómputos de naturaleza simbólica. Sus orígenes se remontan a la tradición de la semana cósmica hebrea, que atribuía a cada uno de los días creativos una duración de mil años, basándose en la expresión del salmo: «Señor, mil años ante tus ojos son como un día»⁶⁴. Los cristianos pensaban que, de la misma manera que Dios había trabajado seis días en la creación del mundo, tras la caída de Adán su religión debía trabajar en medio de los hombres otros seis días, es decir seis mil años, durante los cuales prevalecería la maldad. Al inicio del séptimo día o sábado cósmico, correspondiente al año 6000 de la creación de la humanidad, el mal sería erradicado de la tierra y reinaría la justicia por los siguientes mil años. Sobre estas bases, Justino identificó el futuro reino terrenal de Cristo con el séptimo milenio. Es más, atendiendo a la interpretación judía del *Libro de Daniel*, que anunciaba que el inicuo dominaría la tierra «tiempo, tiempos y mitad de tiempo»⁶⁵, llegó a la conclusión de que debían transcurrir 350 años (100 años por tiempo) desde la resurrección a la parusía⁶⁶, con lo que dotó al milenarismo de un nuevo argumento.

Poco después, durante la década de 180, dos destacados eruditos cristianos, el obispo Teofilo de Antioquía⁶⁷ y Clemente, director de la escuela catequética de Alejandría⁶⁸, situaron la vida de Jesús a mediados del sexto milenio desde la Creación. Aunque el dato podía utilizarse para calcular el inicio del milenio, ninguno de ellos avanzó en esa línea. Sería Hipólito de Roma quien utilizase por primera vez la cronología con objeto de apaciguar los temores apocalípticos de los fieles. En su *Commentarium in Daniele*, al que ya nos hemos referido, incluyó un minucioso cómputo, destinado a probar al lector que el fin de los tiempos era, cuanto menos, un acontecimiento lejano y que, por lo tanto, no había lugar a desbordamientos de fervor escatológico. De acuerdo con sus cálculos, la primera parusía había tenido lugar en Belén el día 8 antes de las calendas de enero del año 42 del reinado de Augusto, correspondiente al 5500 de la Creación de Adán. Puesto que la segunda venida de Cristo debía coincidir con el inicio del sábado cósmico y este no empezaría hasta el año 6000, quedaban casi 300 años de espera⁶⁹. Con estas conclusiones, Hipólito se convirtió en el primer erudito cristiano que reafirmaba el valor canónico del *Apocalipsis de Juan*, de los textos escatológicos de los Evangelios y de las epístolas de Pablo y, al mismo tiempo, rechazaba de manera explícita la inminencia de la parusía, definiendo así un milenarismo no apocalíptico⁷⁰.

Algún tiempo después, hacia el 221, Sexto Julio Africano, antiguo oficial del ejército de Septimio Severo y más tarde bibliotecario del emperador Severo Alejandro, utilizó cómputos semejantes a los de Hipólito para la elaboración de su *Chronographia*. En ella se fija el nacimiento de Cristo en el 5500 de la Creación y su pasión 31 años más

64. Ps., 90.4.

65. Dan., 7.25. El texto original hace referencia a Antíoco IV Epifanes.

66. JUST.: *Dialog.*, 32.3.

67. THEOPH.: *Ad Autolyicum*, III.28, RUÍZ BUENO, D. (ed. y trad. española): *Padres apologetas griegos del siglo II*. Madrid, 1954.

68. CLEMENT. ALEX.: *Stromm.*, I.21.

69. HIPP.: *In Dan.*, IV, 16-24, LEFÈVRE, M. (ed. y trad.): *Sources Chrétiennes*. París, 1947.

70. DUNBAR, D.: «The Delay of the Parousia in Hippolytus», *Vigiliae Christianae*, 37, 1983, pp. 313-327.

tarde. Dado que el mundo había de durar hasta el 6000, el final de los tiempos distaba unos 277 años⁷¹. Con el detallado trabajo de Julio Africano y los cálculos de Hipólito, avalados por la prestigiosa escuela de Alejandría, el año 5500 de la Creación se convirtió en el fundamento de un sistema de cronología cristiana, que en Occidente prevalecería hasta el siglo v⁷². Este sistema permitió aglutinar los puntos de vista de los eruditos con las esperanzas escatológicas de los fieles, actuando como instrumento de control sobre los movimientos apocalípticos. Por un lado, los cronógrafos empleaban conceptos milenaristas, que resultaban atractivos para el común de los creyentes, mientras que por otro privaban a los «falsos profetas», cuyo ascendiente sobre los laicos preocupaba a la jerarquía, de toda pretensión de conocer el momento en que se produciría la llegada de Cristo. De este modo, la predicción del futuro se convirtió en asunto reservado a eruditos y eclesiásticos expertos en cronología.

Desde el punto de vista teológico, el descrédito intelectual del milenarismo corrió a cargo de la escuela de Alejandría, cuyas especulaciones, de inspiración neoplatónica, partían de una interpretación alegórica de las Escrituras. Orígenes (185-254), principal representante de esta escuela y, sin duda, el pensador cristiano más influyente del siglo III, llegó a considerar el reino de Dios como un suceso de carácter espiritual, que tenía lugar en el alma de cada creyente⁷³. Radicalmente opuesto a cualquier interpretación materialista, reemplazó la soteriología colectiva del milenarismo por la doctrina de la salvación individual de las almas. En conformidad con su idea del reino de Dios, Orígenes sostuvo el principio de lealtad para con el Estado. Los cristianos tenían el deber inexcusable de cumplir las leyes, mientras éstas no entrasen en conflicto con las demandas de su conciencia, como en el caso de la participación requerida por el Estado en el culto imperial⁷⁴. Además, otorgó una misión providencial a Roma, cuya paz y unidad habían favorecido la difusión del mensaje de Cristo. Al establecer esta relación de necesidad entre el hecho histórico del Imperio romano y el religioso del cristianismo, Orígenes resolvió la incompatibilidad entre Estado pagano e Iglesia. Aquél estaba al servicio de la misión evangelizadora encomendada a ésta. Por lo tanto, formaba parte del plan divino⁷⁵. Sobre estos argumentos se elevaría en el siglo IV la teología imperial.

APOCALIPTICISMO E INTEGRACIÓN SOCIAL

Aunque las enseñanzas de Orígenes fueron aceptadas por numerosos cristianos cultos y ejercieron una notable influencia en la vida de las grandes Iglesias de Oriente, apenas modificaron las expectativas escatológicas ni la percepción del poder imperial, que se tenía en muchas pequeñas comunidades rurales y urbanas. Allí la utopía quiliasta

71. JUL. AFR.: *Chronogr.*, 16-19, MIGNE, J.-P. (ed.), *PG*, 10. París, 1857.

72. Sobre los orígenes de la cronología occidental cristiana y su relación con la apocalíptica véase el excelente artículo de LANDES, R.: «Lest the Millennium be fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronology 100-800 CE», en VERBEKE, W.; VERHELST, D. y WELCKENHUYSEN, A. (eds.): *The Use and Abuse of the Eschatology in the Middle Ages*. Lovaina, 1988, pp. 137-211.

73. ORIG.: *De Princ.*, IV.3.8, KOETSCHAU, P. (ed.). Leipzig, 1913; ID.: *C. Celsum*, VII, 28-29, RUIZ BUENO, D. (ed. y trad. española). Madrid, 1967.

74. ID.: *In Rom.*, IX.26-29, MIGNE, J.-P. (ed.), *PG*, 14. París, 1862.

75. ID.: *Contr. Celsum*, II.30.

seguía ejerciendo una notable fascinación sobre los fieles, pues les brindaba una reconfortante esperanza de futuro frente a la marginación social y el hostigamiento de los poderes públicos. El cisma no tardaría en estallar. Las Iglesias milenaristas de Egipto, encabezadas por la de Arsinoé, cuyo obispo Nepote había escrito un tratado contra la exégesis alegórica de Orígenes, se apartaron de la comunión con Alejandría. En esta última, se habían impuesto ya las tesis espirituales de su influyente escuela. La ruptura se prolongó hasta comienzos de la década de 260, cuando, tras jornadas de intenso debate, el obispo Dionisio de Alejandría logró que los principales líderes milenaristas admitiesen la naturaleza espiritual y ultramundana del reino de Dios⁷⁶.

La oleada de inquietud escatológica no sólo se extendió a lo largo del valle del Nilo. Las guerras civiles, invasiones bárbaras, carestías y epidemias de la década de 250 afectaron a amplias regiones del Imperio, alimentando la angustia de sus habitantes. A estas dificultades de carácter general vino a sumarse, en el caso de los cristianos, el temor a la persecución. Desde principios del siglo III, los emperadores trataban de resolver el problema cristiano. Algunos de ellos, como Severo Alejandro (222-235) o Filipo (244-249), habían tomado iniciativas favorables a la naturalización romana del cristianismo, por más que éstas nunca llegasen a configurar una política capaz de regular los problemas que planteaba una religión poco asimilable. Ciertamente, se habían producido ya varios contactos de importancia. Orígenes, a requerimiento de Julia Mamaea, madre del emperador Severo Alejandro, había acudido a Antioquía para exponer su fe ante la Corte. La correspondencia del influyente teólogo con el emperador Filipo constituye otro testimonio más de los avances de la tolerancia, así como el acceso de numerosos cristianos a cargos palatinos⁷⁷. Pero la lentitud del proceso de integración, especialmente necesaria en momentos que demandaban una fuerte cohesión ideológica, determinó la puesta en marcha de medidas anticristianas. En diciembre de 249, el emperador Decio (249-251), firme defensor de las tradiciones romanas, promulgó un riguroso edicto, que exigía a todos los cristianos del Imperio participar en ceremonias públicas de culto al emperador y a los dioses tutelares de Roma⁷⁸. En vísperas de la llegada del edicto a la provincia de África, el obispo Cipriano de Cartago (ca. 210-258), posiblemente un milenarista convencido como su maestro Tertuliano, intentó confortar a los fieles, apelando a las tradicionales imágenes apocalípticas, que preludiaban la llegada del Anticristo y su derrota ante el mesías guerrero, que vengaría los padecimientos de los santos⁷⁹.

Aunque las medidas anticristianas estuvieron poco tiempo en vigor, provocaron numerosos mártires y aún muchas más apostasías, lo que alteró profundamente la vida de la Iglesia⁸⁰. La muerte de Decio en combate contra los godos cerca de *Forum Terebromii* (Razgrad, Bulgaria), señaló el fin de la persecución. No obstante, unos meses después,

76. HIER.: *Comm. in Isaiam*, 18, *prol.*, MIGNE, J.-P. (ed.), *PL*, 24. París, 1843-1845; EUS.: *Hist. Eccl.*, VII.24.1-9. Es en este contexto cismático donde cabría encuadrar la aparición del *Apocalipsis de Pablo*. Escrito en Egipto hacia 250, describe el ascenso del apóstol hasta el tercer cielo, el Juicio Final, los gozos del paraíso y las penas del infierno. Aunque no acusa rasgos milenaristas, se muestra crítico con la jerarquía eclesiástica, a cuyos representantes incluye entre los condenados, cf. TISCHENDORE, C. (ed.): *Apocalypses Apocryphae*. Leipzig, 1866, pp. 34-60.

77. EUS.: *Hist. Eccl.*, VI.21, 1-4; 36.3; VII.10.3.

78. Sobre el edicto de Decio, cf. GIORDANO, O.: *I cristiani nel III secolo, L'editto di Decio*. Mesina, 1964.

79. CYP.: *Ep.*, 58.7, HARTEL, W. (ed.), *CSEL*, 3. Viena, 1872.

80. FREND, W. H. C.: *Op. cit.*, p. 514.

en 252, una grave epidemia incitó al emperador Treboniano Galo (251-253) a ordenar la celebración de sacrificios en todo el Imperio, para aplacar la ira de los dioses. Como los cristianos se negasen a participar, la opinión pública se volvió contra ellos. En el anfiteatro de Cartago, la plebe airada pedía a gritos que Cipriano fuese arrojado a los leones⁸¹. A la peste vino a sumarse una sequía, que arruinó las cosechas africanas, causando carestías y hambrunas. Muchos gentiles, como el magistrado Demetriano, responsabilizaban de estos azotes a los cristianos por su infidelidad a los dioses de Roma. Cipriano respondió a sus acusaciones, señalando que las causas reales de los problemas del Imperio eran las injusticias de los poderosos, el acaparamiento de la producción agraria, que provocaba las carestías, la mala distribución de la riqueza y, en definitiva, la insolidaridad hacia los necesitados. Un lúcido análisis, que sirve a su autor para respaldar una visión de futuro apocalíptica. Cipriano contemplaba con abatida resignación lo que creía el desmoronamiento del orden romano. La guerra, la peste y el hambre eran, a sus ojos, signos inequívocos de la decrepitud del mundo y de la proximidad del juicio divino a causa de la idolatría e inmoralidad de los paganos, que desafiaban a Dios persiguiendo a sus siervos. Todos aquellos males constituían el preludio de la caída de Roma, del fin de los tiempos y de la segunda venida de Cristo⁸².

La nueva ola de persecución se extinguió tras la muerte de Galo. Sin embargo, el clima de angustia general continuó caldeándose. Las catástrofes se sucedían sin cesar. Antioquía fue capturada y saqueada por los persas en 256. Al año siguiente, los godos devastaron Asia Menor y, entre tanto, la peste seguía causando estragos. Todo hacía presagiar un fin inmediato del Imperio y el mundo; temor presente de distintas maneras, pero con igual intensidad, entre paganos y cristianos. Mientras los primeros se sentían aterrados por viejas profecías, como el *Oráculo de Hispastes*⁸³, que vaticinaban el triunfo de Oriente sobre Occidente; los segundos creían estar viviendo los últimos días. En este ambiente de pánico supersticioso llegó al trono el emperador Valeriano (253-260), un pagano tradicionalista procedente de una antigua familia senatorial de origen etrusco. En principio, se mostró tolerante con el cristianismo. Pero, a partir de agosto de 257, adoptó una serie de medidas anticristianas, dirigidas en principio contra el clero y los bienes de la Iglesia, más tarde contra los laicos de los órdenes superiores, senadores y caballeros, y finalmente contra todos los fieles⁸⁴. La persecución vino sugerida más por la alarma, ante las desastrosas circunstancias políticas, militares y financieras, que por la razón de Estado. También la infiltración del cristianismo entre las clases dirigentes parece

81. CYP.: *Ep.*, 59.6.1.

82. ID.: *Ad Demetr.* 2-5, MIGNE, J.-P. (ed.), *PL*, 4. París, 1844.

83. Se trata de un pseudoeπίγραφο, atribuido al legendario monarca medo Histaspes, protector de Zaratustra. Se compuso en Asia Menor hacia finales del siglo II a. C., posiblemente como instrumento de propaganda antirromana, durante la guerra de Mitrídates IV del Ponto (132-63 a. C.) contra Roma. Del texto original sólo se conservan citas en obras de escritores griegos y romanos. Profetiza que durante 6.000 años, el bien y el mal mantendrán una lucha sin cuartel. Al cabo de ese tiempo, el dios del Sol, Mitra, destruirá al espíritu del mal y reinará mil años. Cf. BIDEZ, J. y CUMONT, F.: *Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostansès et Hystaspes dans la tradition grecque*. París, 1938, pp. 217-222; 361-371; y WIDENGREN, G., «Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik», en HELLHOLM, D. (ed.): *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Tubinga, 1983, pp. 121-26.

84. Para el desarrollo de la persecución de Valeriano, cf. HEALY, P. J.: *The Valerian Persecution. A Study of the Relations between Church and State in the Third Century A. D.* Londres, 1905.

haber avivado el temor a la ira divina⁸⁵. El que senadores y caballeros, guardianes de la tradición, se negasen a participar en las ceremonias de culto era un hecho particularmente grave, tanto desde el punto de vista político como religioso, ya que el Estado se identificaba cada vez más con los dioses tutelares de Roma.

Bajo el impacto de la nueva persecución, compuso Comodiano, poeta latino de origen africano, su *Carmen Apologeticum*⁸⁶, un alegato contra el paganismo, en el que se inserta una descripción del fin del mundo, inspirada en la profética hebrea, los *Oráculos Sibílicos* y el *Apocalipsis de Juan*. Violentemente antipagano, el autor intenta devolver la esperanza a una Iglesia atemorizada ante el acoso de las masas paganas y de las autoridades imperiales. Arranca el poeta con el anuncio de la séptima y última persecución. Acto seguido, presenta a los godos avanzando sobre Roma, con ánimo de aniquilarla. Pero, de pronto, aparece Nerón *redivivus*, el Anticristo de Oriente, que recupera la ciudad de manos de los enemigos, y junto con otros dos emperadores inicia la persecución. Al igual que Cipriano, el poeta asocia la llegada del Anticristo con la última ofensiva del paganismo contra los cristianos. Durante tres años y medio, los siervos de Dios padecen tribulación. Entonces, un segundo Anticristo, el varón de Persia, llegado de Oriente, aniquila a Nerón e incendia Roma. Tras destruir la ciudad, se establece en Judea y allí realiza toda suerte de portentos, atrayendo a multitudes, que le rinden adoración. Pero un ejército de santos avanza triunfante sobre Jerusalén. Llegado a este punto, Comodiano emplaza a su auditorio a tomar las armas contra el Anticristo como soldados del mesías. El término soldado opera aquí a modo de sinónimo de cristiano y las armas hacen referencia a la confesión de la fe, tal y como se desprende de una carta de Cipriano, donde refiriéndose al papa Lucio dice que «había inducido a los fieles a tomar las armas de la confesión y a sufrir el martirio» y que preparaba a los «soldados» para el combate con sus discursos y con el ejemplo de su fe⁸⁷. Como colofón al poema, Comodiano refiere la derrota del Anticristo, y la entrada del verdadero mesías y sus fieles en Jerusalén. Sólo entonces se produce la resurrección de los mártires, que junto con los supervivientes gozan de un milenio de placer y felicidad bajo el reinado de Cristo.

Es probable que la referencia del poeta a Persia, como lugar de procedencia del Anticristo, refleje el temor a las victorias sasánidas sobre los ejércitos romanos en la frontera oriental del Imperio. Precisamente la captura de Valeriano por los persas en 259 puso fin a la persecución. Su hijo y coemperador Galieno (253-269) derogó las medidas contra los cristianos y restituyó a los obispos las propiedades confiscadas, inaugurando así un período de paz de cuarenta años, durante el cual las Iglesias experimentaron un extraordinario desarrollo interno y externo⁸⁸. Quienes vivieron aquel período, lo recordarían más tarde como una época de libertad, en la que se construyeron edificios religiosos, se predicó el evangelio a griegos y bárbaros, y los cristianos ocuparon altos cargos en la Corte, la Administración y el Ejército⁸⁹. Las Iglesias, que desde comienzos del siglo III venían acumulando

85. EUS.: *Hist. Eccl.*, VII.10.3.

86. COMM.: *Carmen Apolog.*, 791-1060, DOMBART, D. (ed.), CSEL, 15. Viena, 1887; cf. GAGÉ, J.: «Commodien et le moment millénariste du III^e Siècle (258-262 ap. J.-C.)», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 41, 1961, pp. 335-378.

87. CYP.: *Ep.*, 61.2.3.

88. EUS.: *Hist. Eccl.*, VII.13; cf. FRENCH, W. H. C.: *Op. cit.*, pp. 516-517.

89. *Ibid.*, VIII.1.1-6.

cierto patrimonio, disponían de nuevo, gracias a la devolución de sus bienes, de rentas considerables, que los obispos empleaban para sufragar el culto y mantener al clero y a los pobres⁹⁰. La necesidad de conservar estos bienes, en una situación legal que a pesar de la tolerancia seguía siendo precaria, obligó a las Iglesias a mantener buenas relaciones con las autoridades. Una circunstancia que favorecería la aproximación mutua. Sólo los jerarcas más destacados percibieron este hecho. La masa de los fieles, reforzada en sus expectativas escatológicas por la terrible experiencia de las persecuciones, continuó soñando con el momento en que el Imperio daría paso al reino de Cristo, mientras avanzaba rápidamente por la senda de la integración en la sociedad grecorromana⁹¹. Hacia el año 300 una tupida red de Iglesias, sólidamente organizadas y con un alto grado de cohesión, se extendía a través del Mediterráneo frente a un Estado que, tras superar la crisis, comenzaba a reforzar sus bases. El encuentro se hacía inevitable.

EL IMPERIO ROMANO CRISTIANO COMO IMAGEN DEL REINO DE LOS CIELOS

Con la llegada al trono de Diocleciano (284-305), un oficial conservador, fiel a los cultos tradicionales, se inició una profunda reforma de las estructuras del Imperio romano. El nuevo régimen político por él instaurado, la Tetrarquía, se basaba en el gobierno conjunto de cuatro emperadores, dos Augustos y sus correspondientes Césares o herederos. Para legitimar el poder autocrático de los tetrarcas, se desarrolló una teología política inspirada en los valores de la religión tradicional romana⁹². Este sistema topó desde un principio con el rechazo de las Iglesias cristianas, cuyos miembros estaban ahora presentes en todas las ámbitos de la vida pública. La oposición de los cristianos se percibió como un peligro para el régimen imperial. Por esa razón, a partir de 303, los tetrarcas adoptaron una serie de medidas anticristianas, que fueron ampliando progresivamente su espectro hasta abarcar a toda la Iglesia⁹³. No tardó mucho en hacerse evidente su fracaso. Los emperadores habían subestimado el arraigo del cristianismo y su capacidad de resistencia. Tras la abdicación de Diocleciano en 305, la intensidad de la persecución se vio sujeta a los avatares de las guerras civiles entre sus sucesores. Una circunstancia que se prolongaría hasta el año 311, en que Galerio (293-311) promulgó el edicto de Sérdica, derogando las leyes represivas⁹⁴. Bajo la protección del emperador Constantino (306-337), el cristianismo gozó de una amplia tolerancia y del reconocimiento legal del Estado⁹⁵. A partir de

90. En tiempos del papa Cornelio (251-253), la Iglesia de Roma alimentaba a «cuarenta y seis presbíteros, siete diáconos, siete subdiáconos, cuarenta y dos acólitos, cincuenta y dos entre exorcistas, lectores y ostiarios, así como más de mil quinientas viudas y menesterosos» (EUS.: *Hist. Eccl.*, VI.43.11).

91. TROCME, E.: «El cristianismo desde los orígenes hasta el concilio de Nicea», en PUECH, H. CH. (ed.): *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo*, I: *Formación de las religiones universales de salvación*, Madrid, 1978, pp. 394.395.

92. Sobre la restauración de Diocleciano, cf. WILLIAMS, ST.: *Diocletian and the Roman Recovery*, Londres, 1985, pp. 161-162. Véase también, SESTON, W.: *Diocletian and the Tetrarchy*. París, 1946.

93. FRENED, W. H. C. «Prelude to the Great Persecution: The Propaganda War», *Journal of Ecclesiastical History*, 38, 1987, pp. 1-18; DAVIES, P. S.: «The Origine et Purpose of the Persecution of AD 303», *Journal of Theological Studies*, 40, 1989, pp. 66-94.

94. LACT.: *De mort. pers.*, 34, MIGNE, J.-P. (ed.), *PL*, 7, París, 1844; EUS. *Hist. Eccl.* IX.10-7-11.

95. LACT.: *De mort. pers.*, 48.

este momento, la Iglesia, dotada de un estatuto privilegiado y colmada de bienes por la munificencia imperial, pasaría a ostentar una posición institucional de poder y riqueza, que no se avenía bien con la esperanza milenarista de un paraíso terrenal.

Ya en los primeros tiempos del reinado de Constantino, algunos teólogos y eruditos cristianos, que no deseaban renunciar a la tradición milenarista, optaron por espiritualizarla, siguiendo los pasos del obispo Metodio de Olimpo (m. ca. 311)⁹⁶, quien con anterioridad a la persecución de los tetrarcas había desarrollado una sugestiva teoría de la historia de la salvación. De acuerdo con sus ideas, los cinco primeros días de la semana cósmica o «época de las tinieblas» se correspondían con los tiempos del Antiguo Testamento. El sexto día o «época de la imagen» era el período del Nuevo Testamento y de la Iglesia. Y el séptimo, que se abriría con la segunda venida de Cristo, correspondía al milenio, que Metodio entendió como una etapa de descanso y paz espirituales y no de disfrute sensual en la tierra. El reinado milenarista de Cristo señalaba el comienzo de la «época de la realidad», que se consumaría en la eternidad del cielo el octavo día⁹⁷.

Mayor éxito tuvo, como instrumento de desactivación del milenarismo apocalíptico, el sistema interpretativo del africano Lactancio (ca. 340-320), profesor de retórica latina en Nicomedia. Entre sus primeras obras se encuentran las *Divinae Institutiones*, que empezó a escribir en 304, al comienzo de la gran persecución, y que terminaría hacia 313. Dirigida al público pagano, su intención apologética resulta evidente, ya que presenta el cristianismo como un conocimiento superior, por su naturaleza revelada, a cualquier filosofía o sabiduría profana. En el séptimo libro, dedicado al emperador Constantino y escrito posiblemente tras su victoria sobre Majencio (306-312), expone las tradiciones escatológicas referentes a la parusía y al reinado milenarista de Cristo. Ateniéndose a la interpretación del septenario bíblico, señala que tras la caída de Adán el mundo ha de permanecer seis mil años bajo el dominio del mal⁹⁸. Al aproximarse el fin del sexto milenio, que siguiendo el sistema cronológico de Hipólito fecha en el 500 d. C.⁹⁹, la situación de la humanidad empeorará, tanto en el plano moral («en los hombres no habrá fidelidad, ni paz, ni sentimiento humanitario, ni pudor, ni verdad») como en el social y político («habrá tumultos por toda la tierra, bramarán guerras por todas partes»). Este deterioro sólo puede ser resultado de la caída de Roma¹⁰⁰. Lactancio, siguiendo la versión cristiana del *Oráculo de Hístaspes*¹⁰¹, contempla la posibilidad de que el Imperio entre en decadencia, debilitado por la división del poder y las guerras civiles —una referencia a la descomposición del sistema de la Tetrarquía—, y acabe siendo conquistado por los persas, acontecimiento tras el cual sobrevendrá inevitablemente el fin del mundo¹⁰². Sin embargo, aún queda una esperanza:

La propia situación actual declara que la caída y final del mundo ocurrirán en breve tiempo, salvo que Roma se mantenga, en cuyo caso no parece que haya que temer nada de

96. HIER.: *De Vir. Illustr.*, 83, MIGNE, J.-P. (ed.), *PL*, 23. 1845, París; SOC.: *Hist. Eccl.*, VI.13, MIGNE, J.-P. (ed.), *PG*, 67. París, 1864.

97. MET. OLYMP.: *Sympos.*, IX.1-5, MIGNE, J.-P. (ed.), *PG*. París, 1857; cf. VIZMANOS, F. B. (trad. española): *Las vírgenes cristianas en la Iglesia primitiva*. Madrid, 1949, pp. 989-1088.

98. LACT.: *Div. Inst.*, VII.14.7-14, BRANDT, S. (ed.), *CSEL*, 19. Viena, 1890.

99. *Ibid.*, VII. 25.5.

100. *Ibid.*, VII.15.7-11.

101. *Ibid.*, VII.15.19.

102. LACT.: *Div. Inst.*, VII.15.11-19.

esto. Pero cuando caiga esta capital del mundo y empiece a llegar su decadencia, de la cual hablan las Sibilas, ¿quién puede dudar de que ha llegado el final de la humanidad y del mundo? Ella es la ciudad que todavía lo mantiene todo, y debemos rogar y suplicar al Dios del cielo que, si es posible aplazar las previsiones y decisiones, no venga tan pronto como nosotros pensamos ese abominable tirano que trama tan gran desastre y que destruirá esa luz, con cuya desaparición caerá el propio mundo¹⁰³.

Lactancio vincula el fin del mundo a la caída de Roma. Y ésta le parece cercana. Su crítica al régimen colegiado de la Tetrarquía, en el que ve el germen de la decadencia, denota sus simpatías por la causa de Constantino, en cuya política dinástica debió vislumbrar el único instrumento capaz de garantizar la perduración del Imperio. Como cristiano Lactancio se mantuvo apegado a la escatología milenarista tradicional, muy extendida aún en su época; pero como ciudadano romano no pudo por menos que asignar al Imperio, siguiendo las huellas de Tertuliano, un papel providencial en el plan divino para la salvación. A Roma correspondía el cometido de frenar la llegada del Anticristo y, por consiguiente, de aplazar *sine die* el fin de los tiempos.

Esta aguda síntesis entre milenarismo y providencialismo romano debió resultar bastante atractiva para los cristianos más conservadores. En cambio, no pudo satisfacer a aquellos que rechazaban la utopía quiliasta, como el obispo Eusebio de Cesarea (263-339), teólogo de la Corte del emperador Constantino. Ya en su *Chronica* o *Historia Universal* (*Pantodapes istorias*), publicada en 303 y prolongada más tarde hasta 325, denota la intención de desprestigiar las especulaciones milenaristas. Aunque la obra tuvo escaso éxito en Oriente, su traducción latina a cargo de Jerónimo correría mejor suerte, alcanzando gran difusión en las provincias occidentales a partir del año 380¹⁰⁴. Consta de dos partes: una *Chronographia*, donde se exponen los sucesos de forma analítica según las diversas naciones (caldeos, asirios, hebreos, egipcios, griegos y romanos); y una serie de cuadros sincrónicos (*Chronikoi kanones*) dispuestos en columnas paralelas. Para esta última parte, tomó como modelo a Julio Africano, si bien corrigió sus cálculos, con objeto de probar que el sistema que éste había desarrollado era erróneo y carecía de valor. Al desautorizarle esperaba, sin duda, erradicar toda huella de milenarismo de la cronología cristiana y, de paso, privar de un argumento básico a aquellos que utilizaban este tipo de cálculos, para reforzar sus proclamas apocalípticas.

Como obispo y consejero del primer emperador cristiano, Eusebio fundamentó un modelo de pensamiento político antiapocalíptico, basado en una ontología platónica monista, que liga los destinos de la Iglesia a los de Roma¹⁰⁵. Al igual que Orígenes, cuyos argumentos desarrolla ampliamente, Eusebio está convencido de que el reino de Dios es una construcción de naturaleza espiritual¹⁰⁶. La soberanía divina, única e indivisible, reside en el Padre, quien ha otorgado el gobierno del universo al Logos-Cristo.

103. *Ibid.*, VII.25.6-8.

104. MIGNE J.-P. (ed.), *PG*, 19. París, 1857. Prueba de su escasa repercusión es que el texto griego completo se ha perdido. No obstante, ha podido reconstruirse a partir de los epítomes realizados por cronólogos bizantinos, como Jorge Sincelo. Las tablas cronológicas de la segunda parte se han conservado por completo en la traducción latina de Jerónimo. Y ambas partes perviven además en una traducción armenia.

105. Sobre la figura de Eusebio, cf. BARNES, T. D.: *Constantinus and Eusebius*. Cambridge/Massachusetts-Londres, 1981, pp. 81-190.

106. Eus.: *Hist. Ecl.*, III, 39, 11-13.

Éste, a su vez, ha creado al emperador y al Imperio romano a imagen y semejanza de la *basileia* celestial, concediéndoles un papel de primer orden en la historia de la salvación. Su finalidad es la de servir como instrumento de la Providencia, para purificar a la humanidad del politeísmo y la poliarquía¹⁰⁷. El régimen monárquico, propio del Imperio romano, corresponde al monoteísmo, de la misma manera que el politeísmo refleja la escisión política del mundo. El Imperio, único y universal¹⁰⁸, está llamado a perdurar tanto como el cristianismo¹⁰⁹. Ambos han coexistido desde sus orígenes. La monarquía universal de Augusto surge en la época del nacimiento de Cristo y la *pax romana* facilita la expansión del cristianismo. A medida que la Iglesia se va universalizando y el Imperio cristianizando, las dos instituciones tienden a converger en una sola: el *Imperium romanum christianum*¹¹⁰.

Eusebio considera que el plan divino sobre la historia se realiza precisamente con Constantino en el Imperio cristiano. A partir de este momento, el mundo tiene un solo Dios y un solo emperador. En él culminan todas las expectativas escatológicas y se verifica la salvación¹¹¹. No en vano, desempeña el papel mesiánico de mediador entre Dios y los hombres, reforzado por el ejercicio de las funciones de juez y legislador supremo, «obispo universal» o hierofante, y defensor y propagador de la fe, lo que le permite arbitrar en cuestiones eclesiásticas. Así lo hará Constantino, promoviendo el consenso a través de concilios, como el celebrado en Nicea el año 325, con objeto de resolver la controversia arriana¹¹². El emperador cristiano está, además, coronado de las virtudes inherentes a Dios (razón, prudencia, sabiduría y bondad), como imagen que es del Padre, así como de las virtudes adquiridas por imitación de Cristo¹¹³. Es amigo predilecto de Dios, quien está siempre a su lado y le concede la victoria sobre sus enemigos en el campo de batalla, iluminándole en el desempeño de sus funciones, mediante visiones en las que le revela el futuro¹¹⁴. Esta teología política, que justifica metafísicamente la existencia del Imperio romano, se convirtió para amplios sectores de la Iglesia en la base de su posición frente al Estado, sobre todo en las provincias orientales, donde se perpetuaría a través de Bizancio.

El pensamiento político de Eusebio contribuyó en buena medida a sacralizar la figura del emperador y a cristianizar su culto. También la literatura apocalíptica del siglo IV incorporó a su imaginario la figura del emperador romano, investido de funciones mesiánicas. El éxito de esta novedad fue tal que, durante la Edad Media, la figura del Cristo guerrero del *Apocalipsis de Juan* se vio reemplazada por la del emperador de los últimos días. Su primera aparición la encontramos en los famosos *Oráculos Sibilinos*, una modalidad del género apocalíptico muy difundida en el judaísmo de época helenística. Aunque estos textos se presentan como vaticinios de profetisas paganas, en realidad, se trata de

107. EUS.: *De Laud. Const.*, I-X, MIGNE, J.-P. (ed.), PG, 20. París, 1857; ID.: *Vit. Const.*, I.5, MIGNE, J.-P. (ed.), PG, 20. París, 1857; cf. GURRUCHAGA, M. (trad. española): *Vida de Constantino*. Madrid, 1994.

108. EUS.: *Vit. Const.*, I.8.4; II.19.1-2.

109. EUS.: *De Laud. Const.*, IX.8.

110. FARINA, R.: *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*. Zurich, 1966, pp. 27-31.

111. EUS.: *Vit. Const.*, I.41.1-2.

112. BARNES, T. D.: *Constantinus and Eusebius*. Cambridge/Massachusetts-Londres, 1981, pp. 208-223.

113. EUS.: *De Laud. Const.*, II.4-5; V.8; VII.12; XI.1; *Vit. Const.*, I.44.

114. FARINA, R.: *Op. cit.*, pp. 187-235.

auténticos instrumentos de propaganda monoteísta, dirigidos a la conversión de los gentiles al judaísmo. Los cristianos adoptaron el género en el siglo II con la misma finalidad. En principio, la función libertadora recayó sobre el Cristo guerrero. Pero a partir del reinado de Constantino pasó a ser ejercida por la figura del emperador. Así se observa en la llamada profecía *Tiburtina*, compuesta hacia mediados del siglo IV. Reinaban entonces los hijos de Constantino: Constancio II (337-361) en Oriente y Constante (337-350) en Occidente. La controversia arriana se hallaba en su punto álgido y mientras Constancio buscaba una fórmula de compromiso, que cerrase la brecha entre las facciones religiosas enfrentadas, su hermano Constante se inclinaba a favor del credo de Nicea y protegía a sus partidarios. La *Tiburtina* fue redactada precisamente en círculos nicenos occidentales, como reacción al asesinato de su defensor, el emperador Constante¹¹⁵. La sibila del oráculo vaticina un tiempo de persecución, durante el cual los tiranos oprimirán al pueblo de Dios. Pero un emperador llamado Constante, procedente de Grecia, acabará con ellos y unirá ambas partes del Imperio, para a continuación inaugurar un reinado de 120 años de paz y prosperidad. Su principal labor, durante ese período, consistirá en convertir a toda la humanidad al cristianismo, incluyendo a los judíos. Al producirse este hecho, las fuerzas del mal se alzarán contra él. Conjurada la amenaza, Constante marchará hacia Jerusalén, a fin de ceñirse la púrpura en el Gólgota y reinar sobre el entero orbe cristiano. Entonces, aparecerá el Anticristo, pero Dios mediante el arcángel Miguel acabará con él, dando paso a la parusía.

Este tipo de oráculos responde, en buena medida, a las nuevas necesidades creadas por la competencia entre las distintas confesiones cristianas, que a lo largo del siglo IV se disputaron el favor del emperador y la protección del Estado romano. El género apocalíptico brindaba ahora a los grupos cristianos no privilegiados o excluidos una esperanza de futuro alternativa, basada en la promesa divina de una victoria próxima y segura sobre sus rivales religiosos. Cuando Magnencio hizo asesinar en enero de 350 a Constante, su hermano Constancio se dirigió con su ejército hacia Iliria, donde derrotaría al usurpador en la batalla de Mursa el 28 de septiembre de 351, siendo proclamado a continuación soberano de todo el Imperio. Ahora bien, Constancio no despertaba muchas simpatías entre los cristianos nicenos de Occidente, que le consideraban un hereje por promover la búsqueda de una fórmula de consenso. En tales circunstancias, la *Tiburtina* vino a expresar los temores y anhelos de una Iglesia que acaba de perder su antigua posición de privilegio, al tiempo que sirvió de vehículo para contrarrestar la propaganda favorable a Constancio. El 7 de mayo de 351, mientras el emperador se hallaba en Sirmium ocupado con los preparativos de la campaña contra Magnencio, una cruz luminosa había aparecido en el cielo de Jerusalén, extendiéndose desde el Gólgota hasta el monte de los Olivos. El fenómeno pudo observarse durante varias horas. Su impacto popular fue tal que diez fuentes patrísticas diferentes nos han transmitido la noticia, entre ellas una carta enviada al emperador por el obispo Cirilo de Jerusalén¹¹⁶. Según su relato, hombres, mujeres y niños, naturales de la ciudad y extranjeros, cristianos y paganos, se dirigieron a los santos lugares para orar a favor de Constancio. La aparición de la cruz

115. Para el texto latino véase, SACKUR, E. (ed.): *Sibyllische Texte und Forschungen: Pseudometbodius, Adso und die tiburtinische Sibylle*. La Haya, 1898, pp. 177-187.

116. CYR. JER.: *Ep. ad Constantium*, MIGNE, J.-P. (ed.), PG, 33. París, 1886; cf. DRIJVERS, J. W.: *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*. Boston-Leiden, 2004, pp. 159-161.

luminosa sobre Jerusalén llegó en el momento oportuno, pues las masas populares podían interpretarlo fácilmente como un signo de victoria para el soberano, semejante al que había recibido su padre Constantino antes de la batalla del puente Milvio. En una época en que el éxito en los campos de batalla se consideraba una muestra del favor divino, el triunfo sobre Magnencio brindó a Constancio un excelente argumento a favor de su política religiosa. Dada la naturaleza de la propaganda oficial, los nicenos sólo podían responder en términos escatológicos.

Cuando en 380, el emperador Teodosio I (379-395) otorgó en exclusiva la protección del Estado a la Iglesia nicena, haciendo de su credo la religión oficial del Imperio, ésta asumió en solitario la responsabilidad de controlar las expectativas escatológicas de los fieles. Para ello desarrolló dos estrategias. La primera respetaba las concepciones tradicionales, adecuándose al modelo interpretativo de Lactancio, para quien la llegada del Anticristo podía verse aplazada *sine die* por la acción de un Imperio romano renovado. La segunda, inspirada en el pensamiento de Eusebio, rechazaba de plano la idea del milenio en favor de un paraíso de índole estrictamente espiritual y presentaba al Imperio romano cristiano como imagen de ese reino celestial. Numerosos eclesiásticos y eruditos cristianos mantenían esta última postura. Entre ellos se encontraba Jerónimo de Estridón (347-420), reconocido exegeta y escriturario, que calificó las creencias milenaristas de «fabulas judaicas»¹¹⁷. En 379, durante su estancia en Antioquía, comenzó a traducir al latín la *Chronica*, que Eusebio de Cesarea había escrito medio siglo antes, y la prolongó desde el año 325, punto en que éste la había dejado, hasta el 378¹¹⁸. La traducción tuvo un gran éxito, contribuyendo a difundir en Occidente el enfoque histórico de Eusebio y su conciencia de la dimensión universal cristiana de Roma. En pocas décadas, teólogos y eclesiásticos modificaron sus perspectivas, para situar la historia del Imperio romano en el centro de los debates sobre la historia divina¹¹⁹. Además, pudieron aproximarse a los cálculos cronológicos de Eusebio, que con el tiempo se convertirían en la base de la historiografía occidental cristiana¹²⁰. Jerónimo los utilizó ya para fechar el nacimiento de Cristo en el año 5199 de la Creación de Adán, socavando así la autoridad de Hipólito y Julio Africano. Puesto que desde la Creación hasta el decimocuarto año del reinado de Valente (378 d. C.), en que concluye su *Chronicon*, habían transcurrido 5579 años, el fin del sexto milenio quedaba aplazado a los remotos albores del 800 d. C.

Pese a la gran difusión que tuvo la obra de Jerónimo, hizo falta más de medio siglo, para que sus cálculos se impusieran en Occidente. Unos veinte años después de la publicación del *Chronicon*, Quinto Julio Hilariano escribió un *Libellus de mundi duratione*, que tomaba como referente cronológico los cálculos de Hipólito, Julio Africano y Lactancio. Al igual que éstos, dató el nacimiento de Cristo en el 5500 de la Creación y calculó que desde su muerte, acaecida treinta años después, hasta el momento presente habían transcurrido 369 años, por lo que quedaban aún 101 para la parusía y el inicio del milenio¹²¹. La reticencia de un autor antiapocalíptico, como era Hilariano, a adoptar el sistema cronológico de Eusebio demuestra que, a finales del siglo IV, los cálculos de

117. HIER.: *In Ezech.*, XI. Cap. XXXVI.1, MIGNE, J. P. (ed.), *PL*, 25, París, 1845.

118. MIGNE, J. P. (ed.): *PL*, 27, París, 1846.

119. INGLEBERT, H.: *Op. cit.*, p. 202.

120. LANDES, R.: *Op. cit.*, p. 151.

121. JUL. HIL.: *Chronol.*, XVII, MIGNE, J. P. (ed.), *PL*, 13, París, 1845.

Hipólito gozaban aún del reconocimiento y apoyo de la mayor parte de las Iglesias de Occidente. También se mantuvieron fieles al viejo sistema la *Chronica* de Sulpicio Severo (360-425)¹²², compuesta en 403, los populares *Acta Pilati*, cuya versión definitiva data del 424, y el *Liber Genealogus*¹²³, completado a mediados del siglo v¹²⁴. El apego de estas obras a los cómputos de Hipólito puede considerarse como una concesión a las exigencias de un público, que creía estar viviendo en los últimos tiempos.

De hecho, a partir de la década de 390, las fuentes constatan un resurgimiento escatológico sólo comparable al que había vivido el cristianismo a mediados del siglo III. La diversidad de sus manifestaciones expresa una amplia expectación popular. En la Galia, el principal movimiento apocalíptico que conocemos aparece ligado al círculo ascético de Martín de Tours (316-397), cuyos seguidores creían que el Anticristo ya estaba operando en el mundo¹²⁵. Por la misma época hubo en Hispania un joven que, tras obrar múltiples portentos, se proclamó Elías¹²⁶. Arropado por masas enfervorizadas, acabó asumiendo una identidad mesiánica y fue adorado como Cristo en su parusía, incluso por un obispo¹²⁷. En Oriente se dieron casos parecidos. Según cierta profecía pagana, que circulaba a finales del siglo IV, la Iglesia perecería 365 años después de la muerte de Cristo, es decir, el 398 d. C.¹²⁸. Al llegar esa fecha se produjo una auténtica conmoción en Constantinopla. Un soldado anunció, a través del patriarca, que la ciudad iba a ser destruida por una lluvia de fuego. Extraños fenómenos atmosféricos acaecidos el día predicho, sembraron el pánico entre la población, que buscó refugio en las iglesias, creyendo que había llegado el día del Juicio¹²⁹. La enorme variedad de imágenes apocalípticas, ideologías de futuro y sistemas cronológicos, que circulaban en la época, constituyen un testimonio a favor de la pervivencia de la utopía milenarista tanto entre el clero como entre los laicos. El asentamiento de los pueblos germánicos en Occidente iba a incidir sobre una sociedad predispuesta a interpretar cualquier acontecimiento excepcional como signo premonitorio de la caída de Roma y del fin de los tiempos.

EL SAQUEO DE ROMA Y LA CRISIS DEL SISTEMA IMPERIAL EN OCCIDENTE (SIGLO V)

Los conflictos del Imperio con los bárbaros, desde la batalla de Adrianópolis en 378 al saqueo de Roma en 410, conmovieron profundamente al mundo romano. El optimismo

122. Sulp. Sev.: *Chron.*, I.2.1; II.27.1, MIGNE, J..P. (ed.), *PL*, 20. París, 1840-1845.

123. El *Liber Genealogus*, redactado entre 405 y 428, tuvo dos continuaciones una hasta 455 y otra hasta 463, cf. MOMMSEN TH. (ed.): *MGH, AA*, IX. Berlín, 1892, pp. 154-196.

124. *Acta Pilati* XIX, SANTOS OTERO, A. DE (ed. y trad. española): *Los evangelios apócrifos*. Madrid, 1988, pp. 396-465.

125. Sulp. Sev.: *Dialog.*, II.14, MIGNE, J. P. (ed.), *PL*, 20. París, 1840-1845; cf. PRETE, S.: «Sulpicio Severo e il Millenarismo», *Convivium*, 26, 1958, pp. 394-404.

126. Sin duda, se inspiró en las palabras de *Mal.* 4.5-6, que anuncian la llegada del profeta Elías como heraldo del día de Señor

127. Sulp. Sev.: *Vit. Mart.*, 24.1. FONTAINE, J. (ed. y trad. francesa): *Sources Chrétiennes*. París, 1964; CODONER, C. (trad. española), Madrid, 1987.

128. AUG.: *Civ. Dei.*, XVIII.53.2, SANTAMARCA DEL RÍO, S. y FUERTES LANERO, M. (ed. y trad. española), Madrid, 1988;

129. Id.: *De Urbis excidio*, VI.7, MIGNE, J..P. (ed.), *PL*, 40. París, 1845.

de Eusebio de Cesarea, que había otorgado al Imperio un papel providencial, quedó arrumbado en Occidente. Teólogos y eclesiásticos retomaron el viejo tema historiográfico de la decadencia y lo reinterpretaron en clave apocalíptica cristiana. Incluso un adversario del milenarismo como Jerónimo pronosticó la inminente caída del Imperio, tras conocer los efectos devastadores de la invasión de las Galias por vándalos, suevos, alanos y burgundios la última noche del año 406. En su *Liber comentariorum in Daniellem*, publicado pocos meses después, identifica a Roma con el cuarto reino de la imagen metálica del sueño de Nabucodonosor, representado por las piernas de hierro y los pies de hierro mezclado con barro¹³⁰. De acuerdo con la interpretación de Jerónimo, el Imperio romano había sido en sus orígenes tan fuerte como el hierro; pero ahora que se aproximaba a su fin era débil como el barro. Una debilidad que el exegeta atribuye al reclutamiento masivo de federados bárbaros llevado a cabo por Estilicón, el *magister utriusque militiae* del Imperio de Occidente. Su crítica, que no pasó desapercibida en la Corte del emperador Honorio (395-423), culminaba con el anuncio de la caída y desmembración del Imperio¹³¹. Cuando se publicó el comentario de Jerónimo, la paz de Italia se hallaba amenazada por las tropas de dos caudillos godos, Alarico y Radagaiso, y varias profecías, tanto paganas como cristianas, instrumentos de propaganda contra la política de Estilicón, anunciaban la caída de Roma. Los mecanismos de censura del sistema funcionaron con puntualidad. Los *Oráculos Sibilinos* ardieron en la hoguera y Jerónimo recibió instrucciones de modificar su interpretación de las visiones de Daniel¹³². Cosa que no hizo. Algún tiempo después, hacia 409, en una carta dirigida a la noble viuda romana Geruquía, con objeto de prevenirla contra un segundo matrimonio, recordaría que los males que padecía Roma en aquellos momentos eran fruto de la política de Estilicón, «un traidor semibárbaro, que con nuestras riquezas ha armado a los enemigos contra nosotros»¹³³.

Para entonces, podía expresar libremente su opinión. En agosto de 408, un golpe de palacio había precipitado la caída de Estilicón. Los nuevos consejeros de Honorio habían decidido abandonar su política, ignorando las demandas de los godos. Como resultado, aquel otoño, Alarico, que carecía de recursos con los que mantener a sus hombres, marchó sobre Roma y la puso sitio, a fin de forzar un acuerdo. No lo logró, pero el Senado hubo de pagarle 5.000 libras de oro, 30.000 de plata, y gran cantidad de especias, sedas y pieles para que levantase el cerco. La propaganda oficial hizo recaer la responsabilidad sobre Estilicón, cuya esposa e hijo, acusados de conspirar a favor de Alarico, habían sido ejecutados antes de que éste llegase a la ciudad¹³⁴. Tras una nueva marcha sobre Roma, que concluyó con la efímera promoción al trono del emperador títere Átalo, el monarca godo intentó negociar con Honorio. Pero todos sus esfuerzos fueron en vano.

130. *Dan.*, 2.1-44.

131. HIER.: *In Dan.*, II.7; VII.7-8, 11, MIGNE, J. P. (ed.), *PL*, 25. París, 1845.

132. RUT. NAM.: *De redivit suo*, II.51-52; 55, VESSEREAU, J. y PRÉCHAC, F. (ed. y trad. francesa). París, Les Belles Letres, 1961; cf. DEMOUGEOT, E.: «Saint Jérôme, les oracles sibyllins et Stilichon», *Revue des Études Anciennes*, 54, 1952, pp. 83-92.

133. HIER.: *Ep.*, 123.16-17, VALERO, J. B. (ed. y trad. española). Madrid, 1995.

134. Puede encontrarse una detallada descripción de acontecimientos que se sucedieron entre 407 y 410 en DEMOUGEOT, E.: *De l'unité à la division de l'empire romain. Essai sur le gouvernement impérial (395-410)*. París, 1951, pp. 376-494.

Incapaz de alcanzar los objetivos que se había propuesto, sometió a Roma a un tercer asedio y el 24 de agosto de 410 entró en la ciudad, permitiendo que sus hombres la saqueasen durante tres días. Se trataba del último y desesperado recurso de un jefe militar cuya política había fracasado. Pero las clases dirigentes romanas no lo entendieron así. Para ellas supuso un golpe desmoralizador. Tanto paganos como cristianos se sentían confundidos. Unos porque creían que la eternidad de Roma estaba garantizada por los dioses¹³⁵; y los otros porque estaban convencidos de que, purificada de la adoración a los ídolos y protegida por los sufragios de los mártires, perviviría hasta el fin de los tiempos¹³⁶.

Muchos cristianos empezaban a pensar que había llegado ese momento. Jerónimo, aunque sumido en el pesimismo por lo que creía «un golpe mortal» contra el Imperio¹³⁷, combatió con energía esta nueva ola de milenarismo, que había levantado el saqueo de Roma. Al parecer, no fue el único que adoptó esta actitud. En su *Liber commentariorum in Ezechielem*, hace referencia a ciertos cristianos que aseguraban que debían pasar 430 años desde el bautismo de Cristo hasta la parusía¹³⁸. Seguramente eran clérigos que intentaban calmar los temores apocalípticos de los fieles, divulgando cómputos que demoraban en el tiempo la segunda venida de Cristo, como ya lo habían hecho en su momento Hipólito y Julio Africano. De hecho, mientras, en el siglo IV, los cálculos escatológicos sumaban 350 ó 365 años a la encarnación o pasión de Cristo para calcular la fecha de la parusía; en el siglo V, se impuso la tendencia, adoptada ya por Hilariano, de añadir 430 o 470 años¹³⁹. De este modo, el fin de los tiempos quedaba aplazado 50 años. Pero hacía falta algo más que una demora, aunque fuese de 400 años, como apuntaba la cronología del propio Jerónimo, para aplacar el fervor escatológico de las masas.

Sería Agustín de Hipona (364-430) quien elaborase la doctrina que demandaban las nuevas circunstancias. Hasta el año 400 había defendido la creencia en un milenarismo espiritual¹⁴⁰. Pero nuevas consideraciones exegéticas, expuestas en *De Civitate Dei*, le indujeron a cambiar de opinión e interpretar el *Apocalipsis* de Juan como una alegoría, en la que el milenio representa el tiempo transcurrido entre la primera venida de Cristo y su manifestación gloriosa al fin de los tiempos¹⁴¹. Para Agustín, la realización de la esperanza escatológica alcanza su plenitud en el seno de la Iglesia, identificada con el reino de los cielos. No es, por lo tanto, necesario aguardar al fin de la sexta edad para que Cristo inaugure su reinado, porque de hecho ya reina junto a los santos. El poder de pronunciar sentencia, otorgado a éstos en el *Apocalipsis*, tampoco se posterga hasta el día del Juicio Final, sino que cobra dimensión actual a través de la potestad que ejercen los obispos como jueces en el gobierno de sus respectivas Iglesias¹⁴². Con esta interpretación,

135. AUG.: *Sermo*, 296.6.7 MIGNE, J.-P. (ed.), *PL*, 38. París, 1845..

136. *Ibid.*, 296.5.6,

137. HIER.: *In Ez.*, I, *praef.*, MIGNE, J.-P. (ed.), *PL*, 25. París, 1845.

138. ID.: *In Ez.*, IV.4

139. AUG.: *Ep.*, 199.20; cf. LANDES, R.: *Op. cit.*, p. 159.

140. ID.: *Serm.* 259.2.

141. *Ibid.*, XXII.30.4-5; DANIELOU, J.: «La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif», *Vigiliae Christianae*, 1948, pp. 1-16; ID.: «La tipología de la semaine au IV^e siècle», *Recherches de Science Religieuse*, 35, 1948, 382-411.

142. AUG.: *Civ. Dei*, XX.9.1-2.

Agustín salva el tiempo milenarior. El presente es el milenio de los mártires y los santos, el tiempo cristiano, en el que se produce la primera resurrección. Llegado a su conclusión, dará paso al séptimo día, un período de plenitud y reposo sabático, en el que se producirá la segunda resurrección y la humanidad redimida gozará de la santificación de Dios. Entre el séptimo y el octavo día no hay ruptura, sino continuidad en el descanso. Los temores apocalípticos quedan así disipados ante la esperanza del octavo día en la eternidad del paraíso celestial.

A diferencia de otros teólogos de la época, como Ambrosio de Milán o Jerónimo, que unían los destinos de la Iglesia y el Imperio, Agustín los disocia por completo, oponiendo el carácter eterno de la primera a la naturaleza temporal y transitoria del segundo. En *De civitate Dei* manifiesta expresamente su rechazo a la doctrina política de Eusebio de Cesarea, quien había presentado el surgimiento del Imperio romano en tiempos de Augusto como un hecho providencial en la historia de la humanidad. Agustín, en cambio, identifica a Roma con Babilonia y otras potencias de la Antigüedad, en tanto que todas ellas se ajustan al prototipo del Imperio universal y, por consiguiente, son una forma de expresión de la *civitas terrena*, categoría moral en la que incluye a cuantos, en el pasado y presente, se han apartado del amor de Dios y se han mostrado rebeldes a su autoridad¹⁴³. Refuerza esta idea con una serie de acerados juicios sobre la historia de Roma, a la que considera un Estado fundado mediante la expansión militar y el establecimiento de un dominio político injusto sobre otros pueblos¹⁴⁴. Para Agustín, todas las formas de Estado, incluido el Imperio cristiano, son consecuencia y expresión del pecado; necesarias para contener y enmendar la conducta desarreglada de los hombres y, por consiguiente, manifestación de un orden disciplinario, que al corregir a los pecadores procura su salvación¹⁴⁵. En este sentido, el Estado es un don de Dios y como tal considera al Imperio cristiano, pero en modo alguno admite que sea una forma de orden político establecido por la Providencia¹⁴⁶.

La distancia entre estas ideas y la teología imperial resulta evidente. La doctrina política de Eusebio, fundamentada en el pensamiento neoplatónico, que no reconoce la existencia de ningún poder esencialmente malo, establecía una analogía entre el orden metafísico de la *basileia* celestial y la terrena, asimilando la historia del Imperio romano a la historia de la salvación¹⁴⁷. A un sistema que excluye la acción del pecado original, Agustín opone una ontología que lo ubica en su mismo centro, permitiéndole definir el mundo, de acuerdo con una concepción dualista, como la *civitas diaboli*. De ahí, su desconfianza hacia todas las instituciones humanas, que conceptúa manchadas por el pecado. Sin embargo, existe un punto en común entre la teología imperial y el modelo agustiniano. Ambos consideran los poderes temporales existentes como ordenados por Dios y se muestran dispuestos a colaborar en su mantenimiento.

143. *Ibid.*, XVIII.22; XIX.24.

144. *Ibid.*, IV.3; 15; XVIII.22; XIX.21.2; 24.

145. DYSON, R. W.: *St. Augustine of Hippo: the Christian Transformación of Political Philosophy*. Northfolk, 2005, pp. 48-88

146. AUG.: *Civ. Dei*, IV.23; V.24-26.

147. Sobre el influjo de la teología de Eusebio en la concepción del Imperio romano cristiano y sus relaciones con la Iglesia, cf. GREENSLADE, S. L.: *Church and State from Constantine to Theodosius*. Londres, 1954.

A pesar a los esfuerzos de Agustín en desligar los destinos de la Iglesia y el Imperio, para las élites cristianas del siglo V no había duda de que el Estado romano era una construcción política querida por Dios y que perduraría hasta el fin de los tiempos. Por eso, el saqueo de Roma y las invasiones bárbaras desataron todo tipo de expectativas apocalípticas, especialmente en África, donde el asentamiento de los vándalos, a partir de 429, se haría a costa de la expropiación de los provinciales más acomodados. El propio Agustín hubo de asistir, en los últimos meses de su vida, al desplome del sistema imperial. Tras los muros de Hipona, asediada por las milicias bárbaras de Genserico, se hacía una desordenada multitud de refugiados, vestigio de la antaño próspera sociedad romana. Las distinciones de riqueza y estatus se habían desvanecido. Hombres y mujeres, que unos meses antes vivían rodeados de lujo, se entremezclaban ahora con pobres y mendigos en el interior de las basílicas. El orden social parecía haberse desplomado¹⁴⁸. Ante el rápido deterioro de la situación, el clero católico hizo un llamamiento a la unidad de los fieles frente al invasor, enfatizando la oposición entre los *barbari arriani*, salvajes heréticos que asolaban África, y los *romani catholici*, fieles y devotos súbditos del emperador e hijos amados de la Iglesia¹⁴⁹. En una época de inestabilidad política, en que la maquinaria militar del Imperio se mostraba incapaz de garantizar la seguridad de los provinciales, cualquier afirmación de unidad debía descansar sobre elementos culturales, particularmente de naturaleza étnica y religiosa.

El establecimiento de la dominación vándala sobre el norte África fue acompañado del desarrollo de una rica literatura polémica, a la que contribuyeron con sus obras los obispos Quodvultdeus de Cartago, Víctor de Cartena, Voconio de Castellum, Fulgencio de Ruspe y Vigilio de Tapso¹⁵⁰. Las primeras manifestaciones del género estuvieron asociadas a la predicación. Es el caso de los dos sermones *De Tempore Barbarico* de Quodvultdeus de Cartago (ca. 395-453)¹⁵¹. Pronunciados tras la ocupación de Cartago por las tropas de Genserico en el otoño de 439, reflejan el estado de inquietud de los provinciales, despojados de sus fuentes de riqueza y poder, al tiempo que ofrecen una explicación de la catástrofe y una esperanza de futuro¹⁵². A ojos de Quodvultdeus, los males que azotaban África eran una manifestación de la cólera divina. Dios estaba indignado con los habitantes de Cartago a causa de sus pecados¹⁵³. Incluso en los momentos más dramáticos, «cuando la entera provincia afrontaba el fin de su existencia», muchos habían continuado frecuentando los teatros y el circo¹⁵⁴. Ni siquiera el clero podía considerarse libre de culpa. Por eso, la Providencia había elegido a los vándalos como instrumento de castigo. Ahora, era necesario que todos los fieles hiciesen penitencia¹⁵⁵. Dios no olvidaría a los

148. AUG.: *Sermo*, 345.2-4.

149. COSTANZA, S.: «Vandali-Arriani» e «Romani-Catholici» nella *Historia persecutionis Africae provinciae* di Vittore di Vita. Una controversia per l'uso del latino nel concilio Cartaginense del 484», *Oikoumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*. Catania, 1964, pp. 223-241.

150. COURTOIS, CH.: *Les vandales et l'Afrique*. París, 1955, p. 223, n. 6.

151. BRAUN, R. (ed.): *CCL*, 60. Turnhout, 1976.

152. Sobre el pensamiento apocalíptico de Quodvultdeus, véase FREND, W. H. C.: *Quodvultdeus of Carthage. The Apocalyptic Theology of a Roman African in Exile*. Strathfield, 2003.

153. QUODVULTD.: *De Temp. Barbar.*, I.1-2, II.2-3.

154. *Ibid.*, I.

155. *Ibid.*, I.1, II.11.

arrepentidos y pronto aniquilaría a sus opresores. La violencia que África sufría a manos del invasor constituía una señal inequívoca de la proximidad del fin de los tiempos: «Sed fuertes —decía a su auditorio Quodvultdeus utilizando palabras de san Pablo—¹⁵⁶, que la tribulación del mundo no os quebrante; el Señor está cerca, no os inquietéis»¹⁵⁷.

La visión apocalíptica de Quodvultdeus dista mucho de las enseñanzas de su maestro Agustín, quien durante veinte años había intentado en vano erradicar toda inquietud escatológica y milenarista. Pero las circunstancias habían cambiado radicalmente. La Iglesia católica había perdido la protección estatal, de que gozaba bajo la administración imperial, a favor de los arrianos. Al afirmar la esperanza en una liberación providencial, el obispo de Cartago estaban alentando a los fieles a rechazar el arrianismo y a oponerse al sistema político que lo sustentaba. El clero arriano, con escaso conocimiento de la lengua latina, se hallaba en desventaja frente a los eclesiásticos católicos, que entorpecían la divulgación de su credo. En consecuencia, Genserico aplicó medidas de censura contra la predicación¹⁵⁸. Esto no hizo más que agravar las tensiones, de modo que finalmente decidió despojar a la Iglesia católica de su patrimonio y embarcar a Quodvultdeus para el exilio junto con su clero¹⁵⁹. Instalado en Nápoles, el prelado dedicó el resto de sus días a la propaganda contra los vándalos. Hacia 450 escribió el *Liber promissionum et praedictorum Dei*, donde enumera sistemáticamente todas las señales del fin de los tiempos e indica cuáles se han cumplido y cuáles están aún por llegar. Convencido posiblemente de que la parusía se produciría 430 ó 470 años después del bautismo de Jesús, sitúa el presente en plena época del Anticristo, al que identifica con el clero arriano. Sobre él recae la ignominia de haber promovido la gran apostasía, que de acuerdo con la *Epístola II a los Tesalonicenses* debía preceder al advenimiento de Cristo¹⁶⁰. Considera además que vándalos y godos, en tanto que protectores de la Iglesia arriana, son Gog y Magog, los temibles ejércitos del mal aliados del «hombre de la iniquidad»¹⁶¹. A todos ellos les aplica las palabras del *Apocalipsis*: «Pelearán contra el Cordero, y el Cordero los vencerá»¹⁶².

Digno representante de las élites que gobernaron el Imperio romano cristiano, Quodvultdeus había logrado armonizar su identidad de ciudadano de Roma con el ejercicio de un alto cargo eclesiástico y creía que los destinos temporales de la Iglesia estaban indisolublemente ligados a los del Imperio. Tras la caída de Cartago, pensó que éste no se recuperaría jamás del golpe e, incapaz de imaginar un mundo sin él, llegó a la conclusión de que el fin de los tiempos era inminente¹⁶³. Si en tales circunstancias un aventajado discípulo de Agustín no podía sostener las enseñanzas de su maestro, mucho menos otros eclesiásticos con una formación más modesta. La expectación escatológica entre los exiliados africanos era muy intensa y las incursiones vándalas contra las costas

156. *Philipp.*, IV.5-6.

157. QUODVULTD.: *De Temp. Barbar.*, I.3-4.

158. VIT. VIT.: *Hist. Persec.*, I.22, HALM, C. (ed.), *MGH, AA*, III.1, Berlín, 1879. Sobre el uso de los sermones como instrumento de propaganda contra los vándalos por parte del clero africano, cf. COURCELLE, P.: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*. París, 1964, pp. 136-139.

159. VIT. VIT.: *Hist. Persec.*, I.15.

160. *II Tes.* 2.1-4.

161. QUODVULTD.: *Liber Promiss.*, IV.9.22, BRAUN, R. (ed.): *CCL*, 60. Turnhout, 1976.

162. *Apoc.*, 17.14.

163. INGLEBERT, H.: *Op. cit.*, pp. 611-622.

del sur de Italia, que culminaron con el saqueo de Roma en 455, contribuyeron a mantenerla viva. Fue, sin duda, en estos círculos donde se identificó por primera vez a Genserico con el Anticristo¹⁶⁴, al constatar que la suma de los valores numéricos de las letras que formaban su nombre en griego daba la cifra 666, inscrita sobre la bestia del *Apocalipsis*¹⁶⁵. Algún tiempo más tarde, un clérigo anónimo, probablemente también un exiliado africano, calculó de acuerdo con el sistema de Hipólito y Julio Africano que el año vigésimo cuarto del reinado de Genserico, el 463 d.C., correspondía con el 5984 de la Creación, lo que significaba que tan sólo faltaban 16 años, para que se completase la sexta edad del mundo y se produjese la *parusia*¹⁶⁶.

Antes de que se cumpliera ese plazo, Odoacro, jefe de las milicias bárbaras que defendían la región del Po, destronó al joven Rómulo Augústulo (475-476), último soberano del Imperio romano de Occidente, y envió las insignias imperiales a Constantinopla. Ninguna voz se alzó entonces para proclamar la caída de Roma. Años después, entre 493 y 496, unas tablas pascuales procedentes de Italia registran la actividad de ciertos movimientos apocalípticos de carácter popular, que predicaban la llegada del Anticristo¹⁶⁷. Después se hace el silencio en las fuentes, lo que no debe interpretarse como una actitud de indiferencia hacia los temas escatológicos. A finales del siglo V, la concepción espiritual del milenio acuñada por Agustín se había convertido en la doctrina oficial de las Iglesias occidentales, que adoptaron junto con ella el sistema cronológico de Jerónimo, abandonando definitivamente los cómputos de Hipólito y Julio Africano. La alta jerarquía eclesiástica parecía decidida a erradicar la especulación escatológica. Entre las decretales del papa Gelasio (492-496) se conserva un documento sobre los *libri recipiendi et non recipiendi*, publicado en la década de 490, que condena casi todas las obras milenaristas conocidas en Occidente y pasajes de textos patrísticos que aún no habían sido convenientemente expurgados¹⁶⁸. Ante el rechazo institucional, el discurso milenarista hubo de discurrir por otras vías. El hecho de que los mismos escritores del siglo VI, que adoptan la posición autorizada de Agustín, continúen realizando cómputos, para establecer la llegada del año 6000, denota que el temor al fin de los tiempos no se había disipado.

En cambio, la ansiedad ante la caída de Roma parecía haber quedado muy atrás. Durante la década de 530, el emperador Justiniano (527-565), creyendo que el sistema de reinos bárbaros instaurado en las antiguas provincias de Occidente carecía de estabilidad, desencadenó una ofensiva militar destinada a restablecer la autoridad imperial sobre la región. Los contemporáneos, tanto en Oriente como en Occidente, quedaron impresionados con los resultados. Entre 533 y 555, las tropas imperiales recobraron el control del Mediterráneo occidental, lo que incluía el norte de África, las islas de Córcega, Cerdeña, Baleares y Sicilia, toda Italia, Dalmacia, y la costa sudeste de Hispania. La propaganda oficial, fundamentada en la teología política de Eusebio que unía los destinos de la Iglesia cristiana a los del Imperio, se encargó rápidamente de proclamar la eternidad de la Nueva Roma como imagen perfecta de la *basileia* celestial. En el Imperio

164. *Lib. Genealog.*, 618.

165. *Apoc.*, 13.17-18.

166. Para el cómputo de 463, véase MOMMSEN, TH. (ed.): *MGH, AA, IX*. Berlín, 1892, p. 157.

167. *Pasch. Camp.* a. 493; 496, MOMMSEN, TH. (ed.): *MGH, AA, IX*. Berlín, 1892.

168. GELAS.: *De recipiendis libris*, MIGNE, J.-P. (ed.): *PL*, 59. París, 1847, cols. 163-183.

cristiano, el pueblo de Roma y el pueblo de Dios se habían fundido en una sola y única comunidad. Los sermones de los eclesiásticos, los panegíricos de los poetas áulicos, las monedas y el ceremonial cortesano pregonaban el origen divino de la autoridad imperial. Coripo, autor de un panegírico latino, compuesto con motivo de la coronación de Justino II en 565, se refiere al Imperio como el «honor divino» con que «a ti te adornó el padre Todopoderoso»¹⁶⁹. Ni los estragos de la peste, que azotó de manera recurrente a la población desde 542, ni la desintegración del sistema político justiniano, a partir de 570, lograrían acallar las voces que cantaban la gloria eterna de la Roma cristiana. La creencia de la continuidad del Imperio hasta el fin de los tiempos se estaba consolidando. Cuando a finales del siglo VI resurjan los temores apocalípticos, el tema de la caída de Roma no figurará ya entre los tópicos del género. Para hombres como Gregorio Magno¹⁷⁰, Gregorio de Tours o Juan de Éfeso, convencidos de la inminencia del día del Juicio¹⁷¹, lo importante era saber cómo afrontaría la Iglesia sus últimos días. Si desgarrada como estaba por querellas intestinas y por toda suerte de herejías, sería capaz de congregarse a todos los pueblos de la tierra ante el trono del Cordero.

169. CORIPP.: *Paneg.*, I.49, PARTSCH, J. (ed.); *MGH*, AA, III.2. Berlín, 1879

170. MARKUS, R. A.: *Gregory the Great and his World*. Nueva York, 1998, pp. 51-59.

171. HILLGARTH, J. N.: «Eschatological and political concepts in the 7th century», en FONTAINE, J. y HILLGARTH, J. (eds.): *The 7th Century: Change and Continuity*. Londres, 1992, pp. 212-235.