

FIN DE LOS TIEMPOS, MILENIO Y EXEGESIS DEL APOCALIPSIS EN EL CRISTIANISMO TARDO-ANTIGUO Y BIZANTINO

Pablo Ubierna*

El carácter escatológico de la oposición existente en los textos bíblicos entre el Cristo y el poder anticristiano constituye una de los elementos más característicos de la primera exégesis cristiana.

La lectura por la cual muchos se dejaron seducir era el deseo de interpretar esas descripciones escatológicas de una manera concreta e histórica. De tal forma tomaron las cifras simbólicas del *Apocalipsis* por valores reales y los personajes cifrados se transformaron para ellos en personajes contemporáneos. Estas interpretaciones, por ejemplo, tuvieron un lugar preponderante en caracterizar una figura -la del Anticristo- que en el *Nuevo Testamento* es vaga y difusa¹.

Durante los primeros siglos de existencia de la Iglesia, y después de cada persecución, los escritores consolaban y animaban a los cristianos con la imagen de una parusía que les permitiría vivir en la paz y la felicidad durante los mil años que el cap. XX,4-5 del *Apocalipsis* anunciaba. Recuperan la promesa de una recompensa futura por la opresión y persecución actuales. Esta interpretación materialista y física constituye una fuerza irreductiblemente hostil a las normas políticas y religiosas. La oposición al pueblo de Dios no puede ser entendida mas que como el Anticristo y todo

* Universidad de Buenos Aires. Quiero que estas páginas sean un humilde homenaje al Dr. Héctor Herrera Cajas quien me brindó durante los pocos años en que lo traté innumerables muestras de su proverbial generosidad personal e intelectual.

¹ El libro más importante sobre las diferentes visiones históricas del Anticristo sigue siendo el de Bousset, W: *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neues Testaments und der Alten Kirche: Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Gotinga, 1895. Hay una deficiente traducción inglesa de esta obra a cargo de A.H. Keene: *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*, Londres, 1896. Reimpr. 1977. Recientemente ha aparecido un manual algo somero y que excede el marco del cristianismo primitivo: McGinn, B: *Antichrist. Two thousand years of the human fascination with evil*, Nueva York, Harper Collins, 1994.

Pablo Ubierna, Fin de los Tiempos, Milenio y...

aquello que no está signado al bien (como los que sufren y esperan) está, dentro de ese universo dualista, dedicado al mal. Para un régimen político establecido y poderoso las actividades milenaristas cuestionan algo no cuestionable como es la distribución del poder. En los comienzos del cristianismo, y bajo persecución, el milenarismo fue, sin duda, una de las fuerzas más importantes y extendidas. Ese milenarismo, generado y alimentado por los textos apocalípticos, acentuaba la inminencia de su llegada de acuerdo a los diferentes cómputos sobre la edad del mundo (*Annus Mundi* = AM) y el cumplimiento del tiempo (el arribo del fin).

El cómputo del tiempo

El cristianismo griego estableció su *era mundi* (AM) en los primeros siglos de nuestra era (ca. 100-250)², el cristianismo latino hizo dos revisiones mayores de su sistema de datación entre el 250 y el 850, antes de abandonar AM en favor del *Annus Domini*. Ha sido ampliamente señalada la obsesión por la datación que de esta época heredó el cristianismo medieval³.

En la *Epístola de Bernabé* aparecen ya mencionados los textos que serán la base de la cronografía cristiana: Dios terminó su obra en seis días, dice la escritura (Genesis 1) y para Dios un día es como mil años (salmo 89/90); eso quiere decir que en seis mil años el universo llegará a su fin.

² La obra clásica sobre la cronografía cristiana primitiva y bizantina es: Gelzer, Heinrich: *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, Leipzig, 1880 [21898]; reimpr. Nueva York, 1967. Como manuales hemos usado las ampliamente conocidas obras de Grumel, Victor: *La Chronologie* (Traité d'études byzantines I), Paris, PUF, 1958 y Adler, William: *Time Immemorial. Archaic history and its sources in christian chronography from Julius Africanus to George Syncellus*, (Dumbarton Oaks Studies 26), Washington, Dumbarton Oaks, 1989. Todos estos autores hacen comenzar la cronografía cristiana con los apologistas del siglo segundo o con Sextus Julius Africanus en el tercero. Richard Landes rescata la importancia de la epístola de Bernabé (ca. 120) en esos orígenes. Vd. Landes, R: "Lest the Millenium be fulfilled. Apocalyptic expectations and the pattern of Western Chronographie 100-800 CE", en Verbecke, W. et alii: *Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Lovaina, Leuven University Press, 1988; pp. 137-211. Vd. también Luneau, A: *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des Ages du monde*, Paris, Beauchesne, 1964. Como manual general (aunque sólo se ocupa de autores hasta el siglo VI) es importante B. Daley et alii: *Eschatologie in der Schrift und Patristik*, (Schmauss, M. et alii: *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band IV, Faszikel 7a), Friburgo, Herder, 1986.

³ "L'historiographie médiéval est d'abord marquée par l'obsession de la date", Guenée, Bernard: *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1981, pág. 147.

Porque al séptimo día descansó⁴. De esta manera, uno de los más peligrosos intentos, como era el de fijar fecha para la Parusía, era incluida en una obra para catecúmenos aceptada como canónica por la iglesia de Alejandría⁵. La prohibición de tal ejercicio fue uno de los mandamientos de la emergente Iglesia institucional en las primeras épocas⁶. A pesar de haber sido el milenarismo inicialmente aceptado y utilizado en el cristianismo, para la época del autor de la epístola, sus implicaciones sociales y políticas, sus tendencias antiinstitucionales y su rápida aceptación entre el *vulgus* pronto lo hicieron sospechoso. *Bernabé* introdujo dentro de la tradición textual de la Iglesia la idea de una semana de milenios como tiempo de duración de la

⁴ “Προσέχετε, τέκνα, τί λέγει “τὸ συντέλεσεν ἐν ἑξ ἡμέραις”. Τοῦτο λέγει, ὅτι ἐν ἑξακισχίλις ἔτεσιν συντελέσει κύριος τὰ σὺμπαντα· ἡ γὰρ ἡμέρα, παρ’ αὐτῆ σημαίνει χίλια τη. Αὐτὸς δὲ μοι μαρτυρεῖ λέγων Ἰδοὺ, ἡμέρα κυρίου ἔσται ὡς χίλια ἔτη. Οὐκοῦν, τέκνα, ἐν ἑξ ἡμέραις, ἐν τοῖς ἑξακισχίλις ἔτεσιν, συντελεσθήσεται τὰ σύμπαντα. Καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ” Epístola de Bernabé 15, 4a-5a., edición de P. Prigent y R. Kraft: *L'épître de Bernabé* (SC 172), Paris, Cerf, 1971; pág. 185. Esta semana cósmica de 6000 años también aparece en Ireneo, *Adv. haer.*, V. 28, 3; Hipólito, *In Dan.*, IV, 23, 1-6 como ya veremos. Es muy rara en el judaísmo rabínico, pero sí aparece entre los samaritanos [Volz, P: *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im Neutestamentlichen Zeitalter*, Tubinga, 1934, pág. 62; cit. por Prigent y Kraft pág. 185.]

⁵ Vd. *apud* Cap.II. 3. Con todo, hemos de notar que más allá de la exégesis que pudiera haberse dado en Alejandría, uno de los autores más reconocidos de nuestro siglo señala (en una interpretación todavía en discusión) que, en última instancia, lo que el autor de la epístola (impregnada de *docetismo* negando todo contenido "nuevo", la encarnación por ejemplo, en el texto del NT ya que todo se halla en los enigmas del Antiguo) trata de hacer es negar el milenarismo explícito en la discusión del sabbath posterior a los 6000 años. Sobre esta obra tan controvertida, ver Vd. Cullmann, O: *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona, 1968; tr. de Juan Estruch; pp. 113-119.

⁶ La prohibición figura en *Hechos* 1, 7: "A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad". No es gratuito que con tal mandato se inicie el libro de Lucas ya que la espera escatológica era, sin duda, en el momento de su redacción uno de los problemas más importantes para la Iglesia institucional. El montanismo, a principios del siglo II, demostró rápidamente el poder destructivo del orden institucional que tenía el milenarismo. Aún en una mención somera del montanismo como es esta no podemos dejar de mencionar la distancia que separaba el cristianismo urbano, más o menos dependiente de los obispos locales, y el rural en el que encontraban un espacio apostólico y refugio aquellos que eran declarados cismáticos o herejes por el poder institucional. El caso del montanismo es uno de los más claros: un cristianismo rural, muy diferente del urbano, basado en la profecía y cuya esperanza es escatológica. El énfasis está puesto en el martirio y no hay ningún tipo de compromiso con el sociedad secular. Vd. Friend, W.H.C: "Town and Countryside in Early Christianity" en Baker, D: *The Church in town and Countryside*, Ecclesiastical History Society, Oxford, 1979; pp. 25-42. Sobre el montanismo ver Lane Fox, R: *Pagans and Christians*, Penguin, Nueva York, 1988 [¹1986]; 375-418.

historia que inevitablemente traía consigo la interpretación milenarista del venidero *sabath* (el día de descanso).

Después de él, Ireneo de Lyon (ca. 185) dirá que ese séptimo día es el séptimo milenio, el reino de los justos, donde la creación será renovada y se volverá incorruptible⁷. En los ataques al milenarismo se intentarán borrar todas sus bases textuales bíblicas (como la historia de la aceptación del *Apocalipsis*) o teológicas⁸.

La idea del milenio del *sabath* dio origen, en el siglo posterior a su aparición y en el marco de un magisterio eclesiástico que intentaba explicitar sus implicaciones más alarmantes, a toda una época de especulación cronológica.

En este sentido destaca la obra exegética de Hipólito de Roma, quien en su comentario al libro de Daniel (principios del siglo III) comenta que la primera parusía del Señor tuvo lugar un miércoles, el 8 de la calendae de enero, en el año 42 (de la cronología que comienza con Augusto), 5500 años después de Adam. Hay que entender que habrá 6000 años antes del *Sabbath*, imagen y figura del reino futuro de los santos que reinarán con el Cristo

⁷ Esta exégesis fue la que dio basamento al pensamiento milenarista. El libro V del *Adversus haereses* de Ireneo se ha conservado en dos versiones, armenia y latina, y en escasos fragmentos griegos. Vd. Ireneo de Lyon; *Contre les Hérésies*, livre V; ed. crítica de A. Rousseau, L. Doutreleau y Ch. Mercier, 2 vols. (SC 152-153), Paris, Cerf, 1969. “Ὅσοις γὰρ ἡμέραις ἐγένετο ὁ κόσμος, ποσάυτοις χιλιοῦνταέτεσι συντελέεται”, pág. 359. La descripción del milenio sabático la hace *in extenso* Ireneo en el cap. V, 33, 3-4. Vd. también el texto clásico de Jean Daniélou: “La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif”, *Vigiliae Christianae*, 2 (1948), pp. 1-16. Para la tradición oriental, ver W. Witakowski: “The Idea of the *Septimana Mundi* and the Millenian typology of the Creation in the Syrian Tradition”, *Orientalia Christiana Analecta* 236 (V. Symposium syriacum 1988), 1990, p. 93-109.

⁸ En este sentido no sólo desaparecerán las obras montanistas sino que también, por ejemplo, la edición de Ireneo será expurgada de sus partes milenaristas. Sobre este recorte ver la introducción de Rousseau a su edición del *Adversus Haereses*, SC 152; pp. 28-31. Aún en el Renacimiento los eruditos católicos dudaban en incluir en sus nuevas ediciones ciertos pasajes recientemente descubiertos. La expurgación la anunciaba ya F. Feuardent en la edición que aparece en *PG*, VII, col. 1837. Vd. O'Rourke Boyle, Marjorie: “Ireneus Millennial Hope: A Polemical Weapon”, *Recherches de Théologie ancienne et médiéval*, t. 36, 1969; pp. 5-16, esp. pp. 6-7. Ireneo es uno de los autores más importantes para el estudio de un milenarismo que parece haber estado en el centro de su especulación teológica, como lo manifiesta O'Rourke Boyle en su artículo: “The fervent millennial hope of Ireneus, then, was no pious fantasy appended to his synthesis of Christian belief written *adversus haereses*. It was an integral support in his refutation of subversive doctrines regarding the integrity of matter, the unity of God in salvational history, and the knowledge of God as mediated in and through Christ” (pág. 16).

después de su descenso de los cielos, tal como lo dice Juan en el libro del *Apocalipsis*⁹. Hipólito sitúa de una manera clara el más peligroso de los pasajes del *Apocalipsis* en el centro de su escatología, fijando, incluso una fecha para el arribo del milenio. Este cálculo escatológico (tan prohibido originalmente) gracias a la obra de Julius Africanus¹⁰, Hipólito y la escuela alejandrina¹¹ que fijaba la *era mundi* de 5500 (AM I, i.e. Encarnación = 5500) se convirtió en el núcleo de la importante actividad científica de medir el tiempo. El agobio de las persecuciones hizo, sin duda, que esta "fiebre escatológica" se extendiera por doquier hacia el año 200¹².

⁹ XXIII. Hipólito de Roma: *In Daniele*, IV, 23, 2-5; ed. G. Bardy, (SC 12), Paris, Cerf, 1947; pág 306.

¹⁰ La *Chronographia* de Julius Africanus es un buen ejemplo de lo que hemos llamado cronografía milenarista. La obra, hoy perdida, nos llega por las citas fragmentarias que encontramos en la cronografías de Eusebio y Syncellos. Focio hace también un comentario de la obra a mediados del siglo IX [aunque no lo ubica entre los "cronógrafos" sino entre los "historiadores". Vd. Treadgold, Warren T: *The Nature of the Bibliotheca of Photius* (Dumbarton Oaks Studies 18), Washington, Dumbarton Oaks, 1980; p. 174]. Focio hace una descripción de la cronología milenarista de Julius Africanus (Vd. Focio: *Bibliotheca*, 8 vols., ed. R. Henry, Les Belles Lettres, Paris, 1959-1977; cód. 34.): comienza con la creación del cosmos, siguiendo la narrativa mosaica (lo que para Focio equivale a usar el *Génesis* como fuente), continúa con el nacimiento de Cristo y cierra con la mención de una serie de hechos sucedidos entre el nacimiento de Cristo y la época del emperador Macrino, abarcando un total de 5723 años en cinco libros. Syncellus (*Ἐκλογὴ χρονολογίας*, del siglo IX), tratando sobre una parte del libro concerniente a la Pasión, cita un intervalo de 5531 años desde la creación de Adán hasta la Resurrección y 192 años desde la Resurrección hasta el fin del libro en la 250 Olimpiada. Esto junto con el hecho de que tradicionalmente se tomaran 32/33 años para la vida de Cristo desde la Encarnación hacen suponer que Julius Africanus sincronizaba el nacimiento de Jesús con el años 5500. Este sistema cronográfico se construía sobre los siete días de la creación y la noción apocalíptica de las "setenta semanas de años" para entender que la duración de la historia estaría dentro de los siete milenios (*Daniel* 9, 24). Los cinco mil años iniciales discurrirían entre la creación de Adán y la cautividad en Babilonia, 500 años más de preparación para el Cristo y 500 más de historia humana, mientras que el séptimo milenio traería la paz del Reino (el milenio sabático). Vd. *Georgius Syncellus et Nicephorus CP*, ed. W. Dindorf, 2 vols, *CSHB*, Bonn, 1829; pp. 609-614. La edición de Dindorf de Syncellus ha sido superada por: Georgius Syncellus: *Ecloga Chronographica*, ed. A.A. Mosshammer, Leipzig, 1984, que no hemos podido consultar.

¹¹ Y también al hecho de encontrarse en muchos casos (la *epístola de Bernabé*, por ejemplo) dentro de obras catequéticas.

¹² Esa es la opinión de W.H.C. Frend: "[debemos a las persecuciones]...the extraordinary outbreak of apocalyptic exultation which broke out in Asia and Syria around the year 200", *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, [Erdmann's], Grand Rapids, 1981, pp. 320-1 [cit. por Landes, R: "Lest the Millennium...", cit. n. 36]. La peligrosidad de esa tendencia fue puesta en evidencia por Eusebio (*H.E.*, VI, 7) al hablar de un cierto Judas sobre el que

Pero sin duda uno de los hechos más importantes de la obra de Hipólito es que explícitamente decía que las enseñanzas escatológicas se originaban, no tanto en herejes carismáticos (como Montano) sino sobre todo en lo más alto de la jerarquía eclesiástica¹³. Hacia mediados del siglo II, bajo el doble impacto del milenarismo apocalíptico del montanismo y la persecución imperial, la jerarquía eclesiástica se encontró en una situación compleja al no poder -por falta de consenso- manejar teológicamente la amenaza milenarista. Es entonces cuando surgen los primeros intentos para repelerlo a partir de la supresión de la obra de Juan¹⁴. En el medio de esta fiebre apocalíptica Hipólito hablaba de un plan divino en el que desde el día del nacimiento de Cristo uno debe contar otros 500 años, y sólo entonces vendrá el fin¹⁵. La combinación del Milenio del *Sabbath* con AM I fue una solución que permitió unir las perspectivas del pueblo y de la élite ilustrada. Los textos que anunciaban el milenio sabático tuvieron una audiencia popular al confirmar la promesas del *Apocalipsis*, pero privó a los carismáticos y populares anunciadores del milenio argumentar que podían conocer el momento del advenimiento de tal milenio. Solamente los eclesiásticos que dominaran la ciencia cronográfica podrían saberlo. Pero con el transcurso de los siglos este intento tuvo un resultado inverso al originalmente deseado. La cronografía, como ciencia, se volcó de la negación de la inminencia apocalíptica a su justificación. Se volvió menos popular entre los eclesiásticos

también trae noticias Jerónimo a causa de esta obra en *De vir. illus.* 52, por lo cual debe haber sido lo suficientemente conocido. Aquí Eusebio lo compara con Clemente.

¹³ Algunos obispos a partir de "visiones" o cálculos habrían anunciado a sus comunidades cuándo ocurriría la parusía (en el año entrante). Al no cumplirse la tal predicción la fe de sus feligreses se vió puesta en juego, que es el tema que le interesa a Hipólito. Vd. *In Dan.*, IV, 18-19.

¹⁴ Sobresale en esta tarea Marción, quien se niega a aceptar el texto por su fuerte carácter judío (vd. Tertuliano: *Adv. Marc.*, III, 14 y IV, 5) y el grupo asiático de los *Alogi* nombre que Epifanio hace derivar de a-Logos por su oposición a la divinidad del Verbo. Es a partir de esto que intentan suprimir la obra de Juan (atribuyen el cuarto evangelio y el Apocalipsis al docetista Cerinto) en la que la tal divinidad es afirmada. En este sentido no habría que descartar su oposición a tales escritos a partir de criterios de autoridad. La acusación de herejía la heredamos de la obra de s. Epifanio, *Adv. Haer.*, LI, 3, (*P.G.*, t. XLI, col. 892 y ss.) pero muchos críticos modernos los entienden como un grupo ortodoxo y no ven en su actitud más que una de las fases de la controversia sobre el canon. Vd. Bareille, G: "Aloges", *DTC*, I, cols. 898-901.

¹⁵ *In Dan.*, IV, 24. Con respecto a esta solución dirá R. Landes: "So although he conceded to 'human curiosity' forbidden calculations and reaffirmed the canonicity of *Revelations*, he also thereby the first Christian writer to reject explicitly the hope of an imminent Parousia. In technical terms, he first articulates a non-apocalyptic millenarianism". Vd. Landes, R: "Lest the Millenium...", cit., pág. 147. Vd. Grumel, V: *La Chronologie*, cit., pp. 5-25.

que primeramente la habían gestado. Entre el pueblo la continua especulación sobre la fecha de la parusía (continuamente retrasada) no mermó sus expectativas apocalípticas sino que, por el contrario, las incrementó¹⁶. Incluso cuando se estuvieran cumpliendo los últimos años del sexto milenio, esos cálculos cronológicos servirán a los carismáticos (que deberán acudir a los cronógrafos para conocerlos) para hacer sus anuncios entre el pueblo.

Un siglo después de la obra de Hipólito, Eusebio de Cesarea (263-339) cuestionó el consenso del *Annus Mundi*. Escribió una *Crónica* en la que ubicaba en columnas paralelas datos cronológicos de las mayores culturas del mundo antiguo¹⁷. De acuerdo a sus cálculos el comienzo del ministerio de Cristo ocurrió en 5228 AM (cronología que será conocida como AM II)¹⁸. Faltaban para el año 6000, entonces, unos quinientos años, pero siendo un devoto discípulo de Orígenes era un férreo oponente al milenarismo y no menciona el milenio sabático¹⁹. Como teólogo imperial, Eusebio no podía concebir la caída de un imperio cuya misma existencia era la que retrasaba la llegada del Anticristo²⁰.

¹⁶ En el caso de profecías incumplidas, la más común respuesta entre los creyentes es la de volver a datar la profecía para mantener la esperanza apocalíptica.

¹⁷ Basada especialmente en las obras de un anónimo cronista olímpico (que pudo ser Cassius Longinus), Porfirio, Castor, Julius Africanus, Clemente, Taciano y Diodoro, su obra se conserva en una versión armenia (ed. J. Karst, *GCS*, vol. 20, Berlin, 1911) y en la traducción latina de Jerónimo (ed. R. Helm, *GCS*, vol. 47, Berlin, 1956). Escaligero publicó un comentario crítico de la *Chronographia* de G. Syncellos, como muestra de una tradición cronográfica que derivaba de la Eusebio pero independiente de la de Jerónimo (*Thesaurus Temporum*, Leyden, 1606). Desde su composición hasta la Reforma fue el texto de uso común para la cronología del mundo desde el nacimiento de Abraham (2016 a. C.) hasta los festejos del emperador Constantino en 325 A.D. Vd. Sirinelli, Jean: *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar, Publ. Univer., 1961, pp. 31-134.

¹⁸ Además de las obras ya citadas de Grumel y Adler ver: Mosshammer, Alden A: *The Chronicle of Eusebius and the Greek Chronographic Tradition*, Cranbury (NJ), Associated University Presses, 1979.

¹⁹ Pareciera que Eusebio dejó de lado todo pensamiento escatológico abandonando cualquier especulación posible sobre el fin del mundo. Vd. Guenée, B: *Histoire...*, cit; p. 150. Un contemporáneo de Eusebio, Lactancio, dará una gran importancia al mensaje apocalíptico del cristianismo, intentando señalar de qué manera ese mensaje había sido anunciado por profetas de diversas religiones (sus fuentes son Virgilio, los Oráculos Sibilinos, los oráculos de Apolo y de Hystaspes y el Asclepio del *Corpus Hermeticum*). Para nosotros es una muestra de la importancia del pensamiento apocalíptico en el cristianismo primitivo (*Divinae Institutiones*, VII, 14-25, ed. S. Brandt, *CSEL*, 19.1, Viena, 1890. Libro VII, pp.580-672). Vd. Thielman, F.S: "Another look at the Eschatology of Eusebius of Caesarea", *Vigiliae Christianae*, 1987, pp. 226-237.

²⁰ Vd. infra: Exégesis y teología política en Bizancio.

La obra de Eusebio tuvo gran importancia entre los teólogos latinos del siglo siguiente, de la mano de la traducción de Jerónimo. A través de esta traducción, el formato de la presentación cronográfica de Eusebio, sus datos y cálculos fundaron la versión ortodoxa de la cronografía occidental²¹. Eusebio también nos dejará una lista de escritos milenaristas que los fieles deberán dejar de lado y que un siglo más tarde las encontraremos en la famosa "*de libris non recipendis*" de las decretales gelasianas.

Pero, es ahora evidente para muchos investigadores²² que el cálculo apocalíptico no desapareció de la escena²³. Es por eso que hombres de la generación posterior como Agustín deberán atacarlo. El concepto escatológico de los 6000 años, omitido por los defensores de la cronología eusebiana del AM II, se transformó en un concepto muy divulgado a mediados del siglo IV y principios del V²⁴. Muchas esperas apocalípticas de la época pueden haber derivado del cálculo cronológico²⁵.

²¹ Es interesante señalar que posteriormente Jerónimo se volcaría hacia el TM para su traducción de la Biblia (aunque muchos consideran que su preferencia por la "veritas hebraica" aludía a la versión de Teodoción más que al TM), texto que difería de LXX en un punto vital para la cronología: la duración de las generaciones (disparidad ya notada por Eusebio quien prefirió LXX). Jerónimo, al volcar los datos del TM a la Vulgata, socavó todos los cálculos del AM II que quiso propagar en occidente. Nadie dio mucha importancia a este hecho durante casi cuatrocientos años.

²² Landes, R: "Lest the Millenium...", cit., pág. 152; McGinn, B: *Visions of the End. Apocalyptic expectations of the Middle Ages*, New York, Col. Univ. Press, 1979, pp. 51-52.

²³ Unos veinte años después de publicada la crónica de Jerónimo, Julius Quintus Hilarianus escribió el *De duratione mundi*, un descendiente directo de la cronología escatológica de Hipólito, Julius Africanus y Lactancio. Al término de una breve crónica basada en AM I, el autor calculaba que restaban 101 años del sexto milenio y describe entusiastamente el reino milenarista por venir (*PL XIII*, c. 1097 y ss).

²⁴ Ver por ejemplo su empleo aún en obras no milenaristas como la de Hilario de Poitiers (entendida como un reencuentro con el oriente cristiano). Cf. Luneau, A: *L'histoire du Salut*, cit., pág. 235 y ss. En el 414 Jerónimo señala (en una opinión que si bien no comparte es común) que: "Ego arbitror ex hoc loco (el salmo 89) et ex epistola...Petri, mille annos pro una die solitos appellari: ut scilicet quia mundus in sex diebus fabricatus est, sex millibus annorum tantum credatur subsistere et postea venire..", *Epistolae*, 140, 8 (*PL 22*, col. 1172).

²⁵ El cálculo milenarista derivaba, por lo general, de una serie de tradiciones escatológicas en las que los computistas sumaban 350, 365 ó 400 años al nacimiento o muerte de Cristo para descubrir la duración entre la primera venida y la parusía. Entre el 350 y el 400 una serie de fechas fueron propuestas para ésta. En el 398 (o sea 365 años después de la crucifixión). Y el cumplimiento de 365 años (desde el *Annus Incarnationis* o el *Annus Pasionis* siempre fue un "annus memorabilis" para los computistas) era el año en que los paganos habían predicho el final de la Iglesia y el pánico ganó las calles de Constantinopla. Ver el relato en Philostorgius: *Hist. Eccl.*, XI, 6-7; ed. J. Bidez, *GCS 21*, Leipzig, 1913, pp. 136-137 (2ª edición a cargo de F. Winkelman, Berlin, 1972).

Este milenarismo, desarrollado por la cronografía cristiana, permitió una interpretación histórica de los textos apocalípticos. La opción por un cálculo de la edad del mundo más acorde a la tendencia antimilenarista de la nueva teología imperial (el AM II de Eusebio) no fue suficiente para detener los cálculos sobre el fin del mundo. Hacía falta una nueva exégesis del texto de Juan. En el 312 el contexto político de la iglesia cambió radicalmente. Como consecuencia de su victoria, suscitada por una visión, y de acuerdo a los usos del patronazgo tardo-antiguo, Constantino se transformó en el patrón imperial del cristianismo. Desde la perspectiva de Juan, la Bestia había entrado en la Iglesia²⁶. La respuesta exegetica que la nueva situación ameritaba vendrá, para el cristianismo latino, de Africa.

Evolución en la exégesis del *Apocalipsis*: Ticonio y Agustín.

El cristianismo africano fue conocido como la "iglesia de los mártires", y dió a la iglesia occidental las primeras actas de los mártires y un fervoroso culto de los santos. Las experiencias de esta iglesia en los días de las persecuciones romanas determinaron su autopercepción: eran la "iglesia de los santos", idea que llegó a su fin con la tolerancia de Constantino. Muchos habían dejado la iglesia bajo Diocleciano, quien por sus edictos del 303 y 305 d.C., presionó a eclesiásticos y laicos a participar de la *pax deorum*, una suerte de *entente cordiale* entre el poder civil y el eclesiástico en favor de un imperio en crisis²⁷. A los clérigos cristianos les fue ordenado entregar sus libros sagrados bajo pena de prisión o incluso muerte. Muchos lo hicieron. Quienes no lo hicieron dejaron de lado a los primeros e impugnaron sus ordenaciones insistiendo en que debían volver a ser bautizados para volver a ser aceptados por la iglesia. En el 313 el papa acusó de cismáticos a los que buscaban un nuevo bautismo para los *tridentes*. Estos rigoristas ya no aceptaron a un emperador recientemente envuelto en cuestiones religiosas y no se consideraron católicos: eran la Iglesia Donatista²⁸. El donatismo tuvo un

²⁶ Vd. Fredriksen, Paula: "Apocalypse and Redemption in Early Christianity", *Vigiliae Christianae* 45 (1991), pp. 151-183.

²⁷ Vd. Lane Fox, R: *Pagans and Christians*, cit., pp. 592-595; Barnes, T.D: *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981, pp. 3-14.

²⁸ La obra clásica sobre el donatismo es la de Friend, W.H.C: *The Donatist Church*, Oxford, 1952. Sobre el aspecto social o bien "regionalista" que pudieran haber tenido muchos de estos movimientos de oposición a una iglesia en unión con el poder político es importante ver Jones, A.H.M: "Were Ancient Heresies national or social movements in disguise?", *Journal*

importante apoyo local (mientras que el catolicismo sería entendido como "importado") y la espera escatológica fue muy importante en el cristianismo norafricano²⁹ (aún entre los católicos). Si los católicos esperaban el fin del mundo, mucho más lo hacían los donatistas. De esta comunidad surgió, en las décadas finales del siglo IV, una figura un tanto elusiva para nosotros: la del teólogo laico Ticonio. Lo que nos ha quedado de su obra es exiguo³⁰, pero ha sido él quien transformó la exégesis radical del *Apocalipsis*, en una exégesis menos virulenta y con un fuerte acento eclesiológico. Su reinterpretación del separatismo cultural y de las tradiciones milenaristas de su medio fueron el punto de partida para lo que para muchos es el aspecto más brillante y personal de la teología de Agustín³¹. Ticonio llevó adelante una lectura tipológica del Apocalipsis e insistiendo (contra la primera exégesis occidental de la obra y las tradiciones de su comunidad donatista) en que el momento del fin y la identidad de los salvados no puede ser conocida. A través de un método exegético complejo, Ticonio logra un acercamiento a los textos más evidentemente apocalípticos y milenaristas afirmando su significado histórico y minimizando su valor escatológico³². La lectura de Ticonio enfatiza la

of Theological Studies, X (1959), pp. 280-298. El donatismo ha sido estudiado por Carlos García Mac Gaw en el marco del regionalismo tardoantiguo: "Las revueltas de Firmo y Gildo. Emergencia de las culturas locales norafricanas", en Zurutuza, H. y Botalla, H: *Paganismo y cristianismo. Pervivencias y mutaciones culturales (siglos III - IX)*, Homo Sapiens Editores-UNR, Rosario, 1995, pp. 49-70.

²⁹ Julius Africanus, Lactancio y el obispo Hilario ya mencionados eran miembros de ese cristianismo norafricano.

³⁰ Se han perdido el *De bello intestino* (ca. 370), sobre la universalidad de la iglesia; una exposición posterior sobre el mismo tema (ca. 375), las *Expositiones diversarum causarum*; y el *Comm. in Apocalip.* (ca. 385). Sólo nos ha llegado el *Liber regularum* (ca. 382), sobre exégesis. La edición *standard* de esta obra sigue siendo la de Burkitt, F.C: *The Book of Rules of Tyconius*, Texts and Studies III, pt. 1, Cambridge, 1894. [Hay una tr. ingl.: Babcock, W.S: *The Book of Rules of Tyconius*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 1989.]

³¹ No sólo en la exégesis del Apocalipsis sino también en lo concerniente a la gracia y a la conversión. Vd. Markus, R: *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1970, pp. 115-26. La década del 390 fue fundamental en la formación del pensamiento teológico de Agustín y coincidió con la lectura de Ticonio. Sobre la transformación ticoniana de las tradiciones milenaristas de su comunidad, ver Fredriksen, P: "Tyconius and the End of the World", *Revue de Études Augustiniennes*, 28 (1982), 59-71.

³² Dirá, por ejemplo, que las tradicionales figuras apocalípticas del "Hijo del Hombre", el "misterio de la iniquidad", no sólo corresponden a la Iglesia y a la falta de justicia dentro de ella sino que se encuentran dentro de la historia y no en sus límites. En general lo mismo dice su hermenéutica sobre las persecuciones que sus coetáneos sufren a manos de Roma: si bien han sido anunciadas en *Daniel* y en el *Apocalipsis* sólo ocurren en Africa y deberían tener

realización histórica de la profecía y niega la transparencia social y temporal que permitía ciertas interpretaciones milenaristas.

Esta es la lectura que heredará Agustín -quien en un principio también había sido milenarista- del capítulo XX del *Apocalipsis*. Según los pasajes finales del *De ciuitate Dei*, el milenio no debe ser esperado al fin de los tiempos, por ejemplo al final de los 6000 años del *saeculum*³³, sino que representa el "tiempo de la Iglesia", el tiempo entre la primera y la segunda parusia³⁴. Es difícil imaginar la revolución exegética que representa esta nueva lectura: de una espera apocalíptica que ponía la mira en la paz perfecta de un reino terrestre de santos durante un milenio (al estilo de Lactancio, Ireneo, Hilario), se pasa a un reino casi invisible de santos, muy diferente que el que se espera al fin de los tiempos. La paz perfecta, la división de las dos ciudades, no se producirá sino al final del tiempo. Mientras tanto, el tiempo de la Iglesia, imperfecto pero necesario, es el que debe ser identificado con los mil años de los que habla Juan. No debemos interpretar, dice Agustín³⁵, los signos anticipatorios del fin del mundo tal como se nos aparecen en el cap. XX del *Apocalipsis* en sentido literal, es decir historizante (es la misma enseñanza de Ticonio). Gog y Magog no deben, entonces, ser identificados con las tribus salvajes que atacan el imperio. Una guerra particular no debe ser entendida como el Armageddon³⁶. Por otra parte,

lugar *per orbem*. La persecución por sí misma no indica que el fin esté cercano. Sobre el método exegético de Ticonio ver: Fredriksen, P: "Apocalypse and Redemption...", cit. pp. 157-158.

³³ La cronología de los AM I o II podrían variar la edad del mundo en algunos siglos, pero igualmente éste tendría una duración de seis mil años. Lo que Agustín negará es que fuera a haber un milenio sabático, el séptimo.

³⁴ "Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum. Regnant itaque cum illo etiam nunc sancti eius, aliter quidem, quam tunc regnabunt; nec tamen cum illo regnant zizania, quamuis in ecclesia cum tritico crescant. Regnant enim cum illo, qui faciunt quod ait apostolus: *Si resurrexistis cum Christo, quae sursum sunt sapite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt quae in caelis, Postremo regnant cum illo, qui eo modo sunt in regno eius, ut sint etiam ipsi regnum eius. Quo modo autem sunt regnum Christi, qui, ut alia taceam, quamuis ibi sint donec colligantur in fine saeculi de regno eius omnia scandala, tamen illic sua quaerunt, non quae Iesu Christi?*", *De Ciuitate Dei*, ed. B. Dombart y A. Kalb, CCSL 48, Turnhout, Brepols, 1955, pág. 716.

³⁵ En el mismo cap. XX del *De Ciu. Dei*.

³⁶ *De Ciu. Dei*, XX, 11. La exégesis de Agustín deviene de la de Jerónimo (*In Ez.*; *PL* 25.). Ni siquiera la caída de la capital del imperio será definitiva para Jerónimo. Para él el Salmo 89 (con una exégesis milenarista que estaba extendida como ya hemos dicho pero que él no comparte) afirma, frente a la eternidad, sólo la brevedad del tiempo. Vd. Luneau, A: *L'Histoire du Salut*, cit., pp. 263-270.

cualquier cifra que se encuentre en un libro profético no debe ser relacionada con los años reales. La urgencia de esta posición anti-historizante se acentúa con la caída de Roma, ciudad eterna para los paganos y símbolo (desde Constantino) del cuarto imperio cuya existencia retenía al Anticristo. Con este desastre de dimensiones mundiales, muchos cristianos se dejaron llevar por un pánico apocalíptico: Gog y Magog eran los Godos y los Vándalos. Es entonces que Agustín le encargó a Orosio una obra en la que buscara todos los ejemplos de guerras, plagas, hambrunas, terremotos, diluvios, fuego y crímenes que se hubieran producido en el pasado. No sólo para convencer a los paganos sino también para convencer a muchos cristianos de tendencia apocalíptica³⁷.

El *millenium* es privado, entonces, no sólo de su poder revolucionario sino que es dirigido y canalizado en una dirección institucional y conservadora. A partir de ese momento los mejores escritores de la iglesia latina fueron formados en una tradición hermenéutica en la que el milenarismo no tenía ningún lugar. No se hablará más de él en los textos teológicos y los comentarios al Apocalipsis que nos han llegado³⁸, remiten al de Ticonio.

Pero, ¿fue esa lectura unánime y homogénea? ¿Se pierde fácilmente la adhesión a una visión escatológica tan remarcable? Sin duda que no fue así y las oposiciones al antimilenarismo triunfante fueron muchas³⁹. La exégesis

³⁷ Vd. el excelente libro de Courcelle, P: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, (Études Augustiniennes), Paris, 1964, pp. 31-77. Sobre Orosio y su *Historiae adversus paganos* (416), vd. Lacroix, B: *Orose et ses idées*, Montréal, Publications de l'Institut d'études médiévales, 1976 y Mommsen, T: "Orosius and Augustine", en su *Medieval and Renaissance Studies* (ed. Eugène Rice), New York, 1969, pp. 325-348.

³⁸ Hasta el siglo X (límite de nuestro estudio en lo relativo a la apocalíptica bizantina y su influencia en occidente) son los de Primasius, Caesarius, Apringio y Casiodoro (siglo VI), Beda, Ambrosio Autperto y Beato de Liébana (siglo VIII), Alcuino, Haimo y el Anónimo franco (siglo IX). Vd. Ann Matter, E: "The Apocalypse in Early Medieval Exegesis", en Emmerson, Richard K. y McGinn, Bernard: *The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1992, pp. 38-50.

³⁹ Jerónimo, el aliado de Agustín en este aspecto, habla de la violencia que suscitó su antimilenarismo no sólo entre los apolinaristas sino también entre "muchos de nosotros": "Nec ignoro quanta inter homines sententiarum diversitas sit...de Resurrectione scilicet, et de animarum et humanae carnis statu, de Repromissionibus futurorum...Non solum suae (de Apolinario) sectas homines, sed et nostrorum in hac parte dumtaxat plurima sequitur multitudo, ut presaga mente jam cernam quantorum in me rabies concitanda sit", *Praef. in lib. 18 Is.*, PL XXIV, col. 627. En el 418 Hesiquio, obispo de Salona, en Dalmacia, escribe a Agustín haciendo una lectura apocalíptica de los sucesos contemporáneos (Agustín: *Epistolae*, 198, respuesta de Agustín: 199, cap.39). Más allá de su trascendencia posterior, ¿qué fuente representa mejor la situación de 418-419, Hesiquio o Agustín?

agustiniana, con ser más acertada, no reflejó necesariamente el pensamiento no sólo de sus contemporáneos sino tampoco de la posteridad. Una de las obras más decididamente apocalípticas sobre los hechos contemporáneos proviene, de hecho, de un discípulo de Agustín: Quodvulteus, obispo de Cartago⁴⁰ y durante toda la alta edad media la inminencia del fin es un *topos* de la catequesis cristiana con intención de conversión o arrepentimiento⁴¹.

En cuanto a Bizancio podemos adelantar que ocurrió un fenómeno semejante. Durante mucho tiempo se ha opinado que una vez dejado de lado el texto del Apocalipsis de Juan, tampoco se esperaba el cumplimiento del año 6000 como una catástrofe universal⁴². Pero podemos interpretar los sucesos en signo contrario tomando en cuenta la proliferación de diversos cómputos temporales⁴³, la descripción de sucesos extraordinarios ocurridos durante el cumplimiento del año 6.000⁴⁴ y la redacción de diversos textos apocalípticos en la misma época⁴⁵.

⁴⁰ Quodvulteus: *Liber de promissionibus*, ed. Braun, *CCSL* 60; ver esp. cap. XIII, 22; p. 207.

⁴¹ El tratamiento más exhaustivo sobre las crisis escatológicas de la alta edad media lo encontramos en la, por muchos, discutida tesis de Rouche, M: *L'Aquitaine des Wisigoths aux arabes (418-781) : naissance d'une nation* Paris, 1979. Las últimas obras de Richard Landes están dedicadas a estudiar la supervivencia del pensamiento apocalíptico durante la edad media, a pesar de la exégesis consagrada de Ticonio y Agustín y de la poco crítica posición de gran parte de la historiografía medieval contemporánea. Vd. sobre todo Landes, R: "*Millenarismus absconditus*. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Age jusqu'à l'an Mil", *Le Moyen Age*, n° 3-4, 1992, pp. 355-377 y n° 1, 1993, pp. 5-26 y *Relics, Apocalypse and the Deceits of History. Ademar of Chabannes, 989-1034*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1995. Para la península ibérica destaca un excelente trabajo de A. Rucquoi: "Mesianismo y milenarismo en la España medieval", *Medievalismo. Boletín de la Sociedad española de Estudios Medievales*, 6 (1996). Un estudio pormenorizado de esa supervivencia es lo que nos permitiría llenar las lagunas de manifestaciones apocalípticas y desenfrenos milenaristas entre la desaparición (con las reservas del caso) de donatistas y apolinaristas y la irrupción del joachinismo.

⁴² "Byzantine chroniclers and historians do not regard this year (6000) as connected with the expectation of universal catastrophe and do not emphasize it at all"; Vasiliev, A: "Medieval Ideas on the End of the World: East and West", *Byzantion*, 16, n° 2 (1942-43), pág. 469.

⁴³ La coexistencia de lo que se conoce como "era protobizantina" y la "era alejandrina" lo demuestran. Vd. Grumel, V: *La Chronologie*, cit., pp. 73-97.

⁴⁴ Como los que relata el cronista Malalas que sucedieron alrededor del 500 d.C., bajo Zenón y Atanasio (*Chronographia*, P.G. XCVII, cols. 579-80). Ver también Brandes, W: Anastasios O ΔΙΚΟΠΟΣ: Endzeiterwartung und Kaiserkritik", *Byzantinische Zeitschrift* (1997-1), p. 24-63. Dentro del amplio espectro de los cálculos cronológicos, sobresale el cálculo sobre la datación de la Pascua. El cumplimiento de los 6000 años de la historia del mundo, y el eventual milenio, no era un tema menor dentro de esa especulación. El cálculo de la Pascua es un ejemplo de la importancia de la cronología en la espera escatológica en el mundo tardo-antiguo y bizantino. En el caso bizantino, esta importancia será perdurable hasta el fin de los

Teología política y exégesis bíblica en Bizancio.

Hemos adelantado que la aceptación que tuvo el *Apocalipsis* de Juan (y el resto de la literatura apocalíptica del cristianismo primitivo) cesó en gran medida cuando la iglesia logró, con Constantino, el patronazgo imperial. A partir de entonces, el Imperio, otrora perseguidor y "typo" de la bestia del Apocalipsis fue el centro, ahora convertido en cristiano, de una nueva interpretación en la que muchos de los intelectuales eclesiásticos veían una manifestación del plan divino para la propagación del mensaje cristiano. El reino milenarista anunciado por Juan tenía como prerrequisito el fin de ese imperio. Y la nueva Roma cristiana, como la antigua, era eterna. Toda la literatura apocalíptica será entendida, a partir de entonces, como subversiva del orden establecido. Trataremos de señalar algunos aspectos de esa nueva ideología imperial que nos permitan comprender mejor la exégesis de los textos apocalípticos.

El problema de la relación entre el César y la Iglesia en el siglo IV ha sido discutido largamente por la historiografía contemporánea⁴⁶. Una de las

días del imperio ya que la cronología era una disciplina caracterizada (aún más que otras de la época), por la reproducción conservadora de las fuentes canonizadas (Eusebio, Panodoro, Anniano y posteriormente el propio Syncellos). Esa perduración se reflejará tanto en los ejercicios de cálculo que encontramos en el género de las *Cronografías* como también en el género narrativo de las *Crónicas* (dependientes de la fijación de fechas y que requiere el género anterior).

⁴⁵ Por ejemplo la *VII Visión de Daniel* (ca. 480) de la que conservamos una traducción armenia de un original griego hoy perdido [tr. fr. de Frédéric Macler en *Rev. Hist. Rel.*, XXXIII, nº 6 (1896), pp. 290-309]; el *De Cursu Temporum* de Hilariano del 397 y que esperaba el fin del mundo para el 498 (ed. Karl Frick, *Chronica Minora*, Leipzig, 1893) o el *Oráculo de Baalbek*, (ca. 502).

⁴⁶ Sin duda el primer intento para comprender las dimensiones intelectuales, religiosas y políticas de la teología política bizantina se la debemos a la obra de Peterson, Eric: *Der Monotheismus als politisches Problem: Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, 1935 (Munich ²1951); posteriormente lo continuaron las valiosas obras de Setton, K.M.: *Christian Attitude towards the Empire in the Fourth Century*, Columbia University Press, Nueva York, 1941; Berkhoff, H.: *Kirche und Kaiser: Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zollikon-Zurich, 1947 (¹1939); Dvornik, F.: *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, 2 vols. Dumbarton Oaks, Washington, 1966, la obra de Ahrweiler, H.: *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975 y la brillante síntesis de Gilbert Dagron: *Empereur et prêtre*, Paris, Gallimard, 1996. Es éste un tema muy discutido actualmente. Para autores como Michel Kaplan y I.S. Cicurov, la

conclusiones más importantes de toda esta serie de estudios es que la *renovatio* constantineana perpetuó el concepto helenístico de realeza en su unión entre monarquía y monoteísmo⁴⁷. La tarea de volcar este concepto helenístico en términos cristianos fue obra de hombres como Eusebio de Cesárea⁴⁸. Eusebio emplea el concepto de Reino para definir la naturaleza y el destino del hombre: un animal regio por naturaleza (característica adquirida después de que el Logos situó la imagen y semejanza con Dios en el alma del hombre y cuyo destino es el Reino de los cielos, el que alcanzará cuando el Logos-Cristo aparezca en su segunda y regia teofanía⁴⁹. Todo reino deriva en última instancia de Dios. El reino divino es, de alguna manera, el original, el arquetipo; todos los otros reinos deben ser asociados a ese reino divino como imagen, símbolo o simple sombra. Todo reino humano es, entonces, en algún sentido, el reflejo del reino divino, que es el original. Sucede que en diferentes épocas de la historia ese reflejo se manifestó de manera diferente.

separación de los dos poderes sigue viva a mediados del siglo IX (reflejado en el poder episcopal, por ejemplo) y con ellos coincidimos. En todo caso, la posible unión de ambos, la planteamos como un "desideratum" de la teología imperial y dentro de ese plano nos movemos en esta exposición.

⁴⁷ La relación de esta idea con la obra de Eusebio se la debemos a N.H. Baynes: "Eusebius and the Christian Empire", *Mélanges Bidez*, Bruselas, 1934, pp. 215-225 [reimpr. en *Byzantine Studies and other Essays*, Athlone Press, Londres, 1960, pp. 168-172].

⁴⁸ En H. Berkhof: *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam, 1939. Sobre el accionar personal de Eusebio como teólogo imperial se puede ver el excelente libro de Barnes, Timothy D: *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1981 (⁴1993), esp. pp. 224-275. Esta posición, la de la adopción de los ideales de la reyecía helenística por parte de los padres griegos tras la obra de Eusebio, ha sido largamente criticada en las últimas décadas. Vd. Azkoul, Michael: "Sacerdotium et Imperium: The Constantinian Renovatio according to the Greek Fathers", *Theological Studies*, 32, n° 3 (1971), pp. 431-464. En la opinión de Azkoul "In truth, the Greek Fathers developed no political philosophy but merely converted the Hebrew theocracy to Christian use" (pág. 432). Para Azkoul la clave para entender la cristocracia bizantina (sic) es la doctrina de la encarnación del concilio de Calcedonia (451), lo que sitúa el problema unos cien años después de los conflictos que a este respecto generó Nicea.

⁴⁹ Sobre el concepto de "reino" en los primeros Padres griegos sigue siendo de gran utilidad el artículo de G.W.H. Lampe: "Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, Βασιλεία Χριστοῦ in the Greek Fathers", *Journal of Theological Studies*, XLIX (1948), pp. 58-73 [Las fuentes patristicas de este artículo pasaron al *Patristic Greek Lexicon*, s.v. "βασιλεία"]. Para estudiar el concepto de "Imperio cristiano" como "Reino de Dios" sigue siendo fundamental uno de los libros clásicos de la historiografía medieval: Ladner, G.B: *The Idea of Reform*, Cambridge, 1959, pp. 107-132. Las opiniones de Eusebio aparecen sobre todo en la *Oratio de Laudibus Constantini*, III-V, ed. I.A. Heikel *Eusebius: Werke I*, GCS VII, Leipzig, 1902; pp. 195-259 y en *De Theophania*, I, ed. H. Gressmann, *Eusebius Werke 3.2*, GCS XI.2), Leipzig, 1904.

Pablo Ubierna, Fin de los Tiempos, Milenio y...

El hombre, en su estado original era, como hemos dicho, un animal "regio" concebido a imagen de Dios. Fue creado de tal manera que debía alabar a Dios y a su reino de tal manera que aun en la tierra hubiera una imagen de la Jerusalén celeste. Si el hombre hubiera conocido su propia grandeza y hubiera, también, aceptado los mandatos de Dios, hubiera pasado, según Eusebio, de la infantil imagen del Reino terrestre a la adulta del celeste. Pero los hombres desaprovecharon esta posibilidad, negaron a Dios y crecieron no de acuerdo al modelo de Dios sino de acuerdo con los falsos ídolos del politeísmo. Como resultado el reino terrestre de los hombres degeneró en desorden y belicosidad constante, teniendo como consecuencias no sólo la poliarquía sino también la anarquía. La civilización desapareció y los hombres vivieron como animales⁵⁰. Pero el Logos-Cristo restauró, en varias etapas, la verdadera naturaleza del hombre. En una primera etapa el hombre volvió a tener una idea de la monarquía. Los judíos abandonaron a sus dioses y reconocieron sólo a Jehová, pero estaban aún tan cerca del politeísmo de sus padres que no podían recibir enseñanzas sobre el Hijo y su Reino de los cielos. Comenzó entonces un lento proceso de restauración de la civilización. Finalmente el Imperio Romano triunfó sobre el desorden de la poliarquía y desde entonces una monarquía terrestre acercaba al hombre a la imagen de la monarquía celeste. Pero la aceptación de la monarquía por parte de judíos y romanos sólo era restauración parcial del hombre y éste no era, todavía, específicamente cristiano. La venida de Cristo inaugura la segunda y última etapa de la historia humana, ya que él enseñó a los hombres no sólo sobre la monarquía divina sino también sobre el Hijo y sobre su Reino de los cielos. El Reino de Dios, que la razón natural sólo puede conocer en parte y que los judíos sólo conocieron a partir de oscuras profecías, se había revelado. Imágenes del reino celeste aparecieron, entonces, en la tierra: el Imperio Cristiano de Constantino⁵¹ y la Iglesia. Eusebio hace uso de ideas de escritores anteriores que también hablaron de la necesidad de un imperio que permitiera la salvación de la humanidad⁵². Orígenes mismo opinará que un imperio unificado era necesario para permitir la expansión misionera del

⁵⁰ Vd. *De Theophania*, I, 37 (GCS XI, 2, pág. 55); I, 40 (ed. cit, p.40); I, 66-79 (ed. cit.; pág. 70-80).

⁵¹ En la *Tricennalia* (caps. I-X de la *Oratio de Laudibus Constantini*), discurso dado con motivo de 30º aniversario del ascenso de Constantino al poder, analiza el problema del Imperio con más detalle y la figura de Constantino como emperador ideal, enfatizando su posición destacada en la historia por ser el primer emperador cristiano.

⁵² Vd. Peterson, E: *Der Monotheismus*, cit., pp. 59 y ss.

cristianismo⁵³. Pero Eusebio irá más allá que todo, incluso que Orígenes, al establecer un paralelismo esencial entre el "Imperio" y el "Cristianismo". La multiplicidad de reinos y la guerra correspondieron al politeísmo, la monarquía unificada y la paz consecuente corresponden al cristianismo. "Imperio" e "Iglesia" deben estar estrechamente ligados. Ambos son imágenes del "reino de los cielos" y se manifiestan como unidad en la asamblea de Constantino (quien dirige) y los obispos (quienes enseñan)⁵⁴.

Se ha discutido mucho sobre la posibilidad de basar una "teología política", del tipo expuesto por Eusebio, dentro del marco de un cristianismo que aceptara la doctrina cristiana de la Trinidad. Si aceptamos la existencia de un Dios trino, esta idea no admitiría la posibilidad de una monarquía teológica y políticamente unificada en la tierra, con el Dios uno en el cielo correspondiéndose con el único César en la tierra⁵⁵. Se han aceptado estas opiniones de Peterson considerando que la razón por la cual el emperador abrazó la causa arriana fue porque la doctrina de la Trinidad era entendida como una amenaza para la idea de una monarquía divina que era la base del Imperio Romano⁵⁶. Esta sugestiva opinión de Peterson no puede sin duda

⁵³ Vd. Orígenes: *Contra Celsum*, II, 30 (GCS II, pág. 188.)

⁵⁴ En una primera etapa ambas funciones, dirigir y enseñar son todavía distinguibles pero Eusebio espera que con el paso del tiempo el Imperio y la Iglesia se acerquen más y más hasta llegar a una unidad final. Muchas veces, incluso, habla como si ya se hubiera llegado a esa unidad. En tanto que la Iglesia continúe creciendo se fusionará, finalmente, con la "ecumenidad" romana. Las dos figuras del reino divino, el Imperio y la Iglesia se identificarán de la misma manera en que lo hacen el Reino de los Cielos y la Jerusalén celeste. Cfr. *De Ecclesiastica Theologia*, II [ed. E. Klostermann: *Eusebius Werke* 4 (GCS XIV), Leipzig, 1904. ed. rev. por G.C. Hansen, GCS XIV, Berlín, 1972].

⁵⁵ "Doch die Lehre von der göttlichen Monarchie musste an der christlichen Eschatologie scheitern. Damit ist nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder 'politischen Theologie' vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation missbraucht. Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine 'politische Theologie' geben. Doch die christliche Verkündigung von dem drei-einigen Gotte steht jenseits von Judentum und Heidentum, gibt es doch das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber aber nicht in der Kreatur", Peterson, E: *Monotheismus*, cit., pp. 104-105. Esta antigua opinión de Peterson es la que reaparece en Michel Azkoul, cuyas opiniones hemos consignado más arriba.

⁵⁶ La opinión de Peterson la retoma Treitinger, Otto: *Die oströmische Kaiser und Reichsidee*, Herman Gentner, Darmstadt, 1956 (Jena, ¹1938); pp. 45 y ss. No deja de ser interesante señalar que importantes obras modernas sobre la relación entre Imperio-Iglesia, con un énfasis en los aspectos "heréticos", i.e. "arrianos" de la sumisión eclesial, hayan sido escritos en momentos críticos para la libertad religiosa (y también para toda libertad civil). Las obras de

Pablo Ubierna, Fin de los Tiempos, Milenio y...

explicar hechos posteriores como el poder unificado del papado. En ese caso, la doctrina trinitaria, no logró socavar las bases de una monarquía tan unificada como la imperial⁵⁷.

Es evidente que el arrianismo tuvo el apoyo imperial (sobre todo bajo Constancio), como resultado, sobre todo, de la independencia eclesial que reclamaban los teólogos de Nicea, pero no es esta la forma de plantear el problema: el césaropapismo no sólo fue sostenido por el campo arriano sino

Peterson y de Treitinger fueron publicadas en los días aciagos de la política religiosa de Hitler. La obra de Peterson, con su hincapié en el concepto de "teología política" es, de hecho, una respuesta a la obra de Carl Schmitt. Incluso una obra como la de Henry Newman (*The Arians of the Fourth Century*, Oxford, 1833) fue escrita y estuvo condicionada por la posición del autor hacia la actitud de la Iglesia de Inglaterra. De una manera inversa la escuela filológica alemana gustaba de entender la expansión del arrianismo en occidente como coletazo de la expansión de los pueblos germánicos, en tiempos de las gigantescas *Völkerwanderungen* de los años 407-440. Esta tesis entendía (desde su primera formulación hacia 1840 hasta su aceptación bajo el nazismo) el arrianismo de los germanos del siglo V como manifestación del genio racial, una cruzada nacional de germanos cristianos contra el paganismo de una sociedad romana que llevaba a la disolución del imperio. En este sentido la unión entre el trono y el altar era no sólo representativa del pensamiento arriano sino también deseable. Vd. el desarrollo de esta tesis, dentro de un amplio marco cronológico, desde la obra de G. Waitz: *Ueber das Leben und die Lehre des Ulfilas*, Hannover, 1840 hasta las de H.E. Giesecke: *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Berlin, 1939 y K.D. Schmidt: *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*, tomo I: *Der Ostgermanische Arianismus*, Gotinga. 1939.

⁵⁷ Vd. Beskow, Per: *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*, Almquist & Wiksell, Estocolmo-Uppsala, 1962, pág 315. Una continuación de las opiniones de Peterson la encontramos en la obra de G.H. Williams: "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century", *Church History*, 20 (1951), n° 3, pp. 3-33 y n° 4, pp. 3-26. Williams expresa una teoría francamente radical y que excede el tratamiento que le dio Peterson: para Williams el arrianismo no puede dejar de tomar una posición favorable al emperador dada la visión que tenía del lugar ocupado, como intermediario en un sentido cosmológico, por el Logos-Hijo. La ortodoxia del credo niceno, por otra parte, con su teoría de la Encarnación (que entiende al Hijo como un mediador soteriológico), obligaría a sus seguidores, también de una manera inevitable, hacia la independencia del poder político. Tal vez la mayor debilidad del excelente trabajo de Williams sea que considera a sus dos fuentes inmediatas, Eusebio (también lo hace Azkoul) y Temistio como arrianos. De Temistio ni siquiera podemos probar su cristianismo y el arrianismo de Eusebio, más allá de sustentar un origenismo extremado, nunca fue total. No queremos detenernos mucho en consideraciones sobre un fenómeno tan complejo y tan poco conocido (sus textos han desaparecido) como el arrianismo (los relatos de Atanasio en su *Historia Arianorum* debemos tomarlos con mucho cuidado). Una útil síntesis del problema encontramos en Gregg, Robert C. (ed.& intr.): *Arianism: Historical & theological Reassessments*, North American Patristic Soc., 1985.

también en el niceno, una vez que pudieron gozar del apoyo imperial⁵⁸. A partir de Constantino el césaropapismo fue aceptado por todas las facciones, salvo los donatistas, que mantuvieron, solitarios, firmes y heroicos su postura de completa separación entre la iglesia y el estado.

Más allá de la relación que la metafísica política de Eusebio pudiera tener con la teología del Logos tal como la expuso Orígenes, es importante resaltar la que tiene con la especulación política del helenismo, concretamente con Filón⁵⁹. Para Eusebio, y dentro de este marco helenístico, Constantino es imagen del poder monárquico de Dios en el cielo, es el epitome del hombre sabio y la encarnación de la ley⁶⁰. Eusebio equipara el Logos de los filósofos con Cristo, cuya Reyecía relaciona (como los alejandrinos) con la naturaleza divina. Pero, a diferencia de Filón y los alejandrinos, Eusebio tiene una clara perspectiva histórica: la unificación del Imperio romano bajo un único emperador (esto es, a partir del 324) y el inesperado ascenso al poder de la iglesia cristiana como la manifestación escatológica de la obra del Logos. El reino de paz, del que habla el AT, había arribado⁶¹. Una doctrina incarnationista no muy fuerte, como la origenista, es la que le permite interpretar la victoria de Constantino en términos soteriológicos. De la misma manera en que, tres siglos antes, el Cristo viviente fue un instrumento del Logos, éste se había servido, en sus días, de Constantino para cumplir sus propósitos de salvación.

⁵⁸ Es evidente que toda la historia de la iglesia de Constantinopla, fuertemente nicena, es un ejemplo de ese césaropapismo aceptado. Un comentarista de Daniel, Basilio de Neopatria (s. X) dirá que "...ή νέα Ῥώμη πάντας ὑπερέξει... ή από θεοῦ γενομένη βασιλεία μετά τῶν ἀποίχησιν καί τῶν νεκρωβασιλέων ή ἐν Χριστῷ ἐστὶν ἰσχυρωτάτη καὶ κραταιοτάτη Ῥωμαίων", [Coment. a Dan 2, 43-45; cód. Vat. gr. 1687, 247v, ed. por G. Podskalsky: *Byzantinische Reicheschatologie*, Wilhelm Fink, Munich, 1972, pp. 38-39.

⁵⁹ Vd. las obras citadas de Baynes y Beskow. La relación de la teoría política de Eusebio con su trasfondo helenístico es lo que intentará negar el artículo mencionado de M. Azkoul, acentuando la relación con la idea monárquica de Israel. Relacionará este autor la teoría política bizantina no con la obra de un hombre como Eusebio, siempre cerca de la herejía y no aceptado como maestro por los padres posteriores, sino con la teoría cristológica tal como la expone el concilio de Calcedonia.

⁶⁰ El imperio de Constantino es "... τὸ μίμημα τῆς μοναρχικῆς ἐξουσίας" (Eusebio, *Oratio de Laudibus*, V(GCS 7, pág. 204) y el emperador es entendido como "...ὁ δ' ἐξ ἐνός εἰς βασιλεύς, εἰκὼν ἐνὸς τοῦ παμβασιλέως" (*ib.*, pág. 215).

⁶¹ Vd. Peterson, E: *Monotheismus*, cit., pp 86 y ss y Beskow, P: *Rex Gloriam*, cit., pp. 318 y ss. Esto es claro y ha sido aceptado por la mayoría de quienes han estudiado el problema. No tan segura es la posición que dice que estos postulados fueran "arrianos". La falta de textos arrianos y la posterior y universal aceptación de esta teoría, como ya hemos dicho, en el ámbito oficial bizantino (i.e. "niceno") nos obligan a ser precavidos.

Para nuestros propósitos es importante señalar que en la parte griega del imperio, a partir del siglo IV la teología política se caracterizó por su origenismo. En el Oeste, donde fue mayoritariamente aceptada, por ejemplo, la obra de Atanasio y sin reservas iniciales el credo niceno, la posición frente al imperio fue menos problemática: la aceptación del texto del Apocalipsis lo prueba. En occidente el problema, a partir de entonces, no fue considerar al imperio como la "nueva babilonia" escatológica sino no permitir una lectura apocalíptica que impidiera que la Iglesia ocupara, en la espera escatológica, el lugar de un imperio decadente o inexistente, y se autoconcibiera como "el reino de Dios" (es este el sentido de la exégesis eclesiológica del Apocalipsis de Agustín, como hemos visto).

En Oriente, los teólogos nicenos, relacionaron el tema de la realeza del Cristo, no con su manifestación histórica⁶² sino con el culto litúrgico. Cuando la figura real de Cristo es considerada como realizada sobre todo en el culto, las áreas de conflicto con el poder político disminuyen.

A partir de esta pequeña exposición sobre la teoría política bizantina, señalaremos algunos aspectos de la exégesis de textos apocalípticos.

Hemos visto que el Apocalipsis tuvo una aceptación controvertida, por lo cual su circulación fue restringida y tuvo pocos comentaristas⁶³. La

⁶² Lo que para los teólogos oficiales significará mayormente la "iglesia" (en el sentido de una iglesia organizada y concreta, no sólo espiritual) pero que puede ser interpretado, como lo fue, en muchos casos, a lo largo de toda la edad Media, en términos de "pueblo". Creemos que a partir de esto se pueden entender mejor los postulados que motivan la obra de R. Landes, por ejemplo: hay una "espera" escatológica desde la cual se "lee" la manifestación histórica de la realeza de Cristo sobre las naciones (y el cumplimiento de sus promesas al pueblo de Dios). Esa lectura puede ser conservadora y desmovilizadora (como lo fue la exégesis agustiniana de los textos más comprometidos, el cap. XX del Ap. por ejemplo) o puede ser socialmente movilizadora y desestructurante del poder (eclesiástico o civil) establecido (la pervivencia de movimientos milenaristas). Lo importante es que esa "realeza de Cristo" se manifieste en la historia. De acuerdo a las circunstancias podrá reclamarla la "Iglesia establecida" o la "comunidad de fieles". Si esa manifestación, por el contrario, sólo da en el culto (quedando en el poder imperial la obligación apostólica, como en Bizancio), disminuyen las condiciones que permitan una movilización social.

⁶³ Como ya hemos dicho el texto era usualmente copiado junto a otros apócrifos. En comparación con occidente el número de comentarios es muy breve. Conservamos los grandes comentarios de Eucumenio, a principios del IV (H.C. Hoskier: *The complete Commentary of Eucumenius on the Apocalypse*, Univ. of Michigan, Ann Arbor, 1928. Hay una nueva edición a cargo de M. de Groote: *Oecumenii Comentarium in Apocalypsim* (Traditio Exegetica Graeca), Lovaina, Peeters, 1999); el de Andrés de Cesárea, a fines del siglo VI [Schmid, J: *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse Textes*, 2 vols., Munich, 1955 (1935), ed. en vol. 1]; el de Aretas, en el siglo X (ed. Schmid, cit., vol. II) y un comentario pequeño y poco erudito de Neófito el recluso, tras la caída de Constantinopla en

exégesis "imperial" de textos apocalípticos se centró, entonces, en la tradición del texto de Daniel. El libro de Daniel ofrece un cuadro histórico, el de los "cuatro imperios" en el que el último será seguido, antes del Juicio, por el reino eterno de Dios. La "escatología imperial"⁶⁴ bizantina se encontraba ligada a un esquema cuya validez era acentuada por el paso de los siglos (la supervivencia del imperio); y el reemplazo de Roma-Bizancio por otro imperio no era una posibilidad que fuera tenida en cuenta. La escatología imperial bizantina es heredera de una ideología real (la helenística, pero también la judía) que evalúa la gloria de su Dios en medida de la gloria de su nación. Los hechos que en el libro de Daniel se oponían a esta visión sufrieron el consecuente cambio exegético: en el capítulo 7 la crueldad del cuarto imperio se trastocó en poder benéfico y duradero⁶⁵. La existencia del imperio

1204. (ed. V. Englezakes: "Ανέκδοτον ὑπόμνημα τοῦ ὁσίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν", Ἐπετ. Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν Κύπρου, 8, 1975-77, pp. 73-112). Sobre la aceptación del texto del Apocalipsis en el oriente cristiano ver B. Metzger: *The Canon of the New Testament*, Oxford, Clarendon, 1987, esp. pp. 209-228.

⁶⁴ La consagración de la expresión se la debemos a la tesis de Gerhard Podskalsky: *Byzantinische Reicheschatologie*, Wilhelm Fink, Munich, 1972. La obra de Podskalsky sigue siendo la mayor y más abarcativa monografía sobre el tema.

⁶⁵ El "be" ajarit hayyamim" de Dan. X, 14 no tiene, entonces, el sentido coyuntural (remitiendo a una "escatología" próxima, tal como la hemos entendido nosotros) que le dió el redactor de Daniel sino que pasa a servir a la ideología imperial remitiendo a un final lejano, cuya llegada se aletarga en la supervivencia del imperio. En esta exégesis imperial confluyen dos ideas: aquella que hace el elogio de Roma-Bizancio en tanto que reino ecuménico de paz y la que entiende que ese imperio se identifica, incluso, con el reino de Dios. A pesar de esta interpretación consagrada quisiéramos señalar que dentro de un género apocalíptico determinado, las *Visiones de Daniel*, encontramos una interpretación divergente en un texto surgido en plena discusión iconoclasta y, tal vez, con influencias carolingias. El reino de los griegos (el tercer imperio) se identifica con la monarquía bizantina que será seguida, en la última etapa, por el reino de los romanos: "Τῷ γὰρ καιρῷ ἐκείνῳ ἀρθήσεται ἡ Βασιλεία ἐκ τοῦ Βυζαντίου καὶ δοθήσεται ἐν τῇ Ῥώμῃ", *Die Griechische Daniel-Diegesis*, ed. Klaus Berger, E.J. Brill, Leyden, 1976, pág. 15. La obra ha sobrevivido en tres manuscritos y no podemos afirmar los alcances de su circulación en Bizancio. Esta interpretación será de importancia para aclarar, posteriormente, uno de los puntos oscuros del texto de Liutprando de Cremona (vd. cap. V). Podemos ver en este texto una fuente de la tradición hermeneútica que cita Liutprando en la propia Constantinopla y que tantos problemas causó a los historiadores. Ver P. Ubierna: "La hegemonía sajona en Italia y la apocalíptica bizantina: notas sobre Liutprando de Cremona", *Temas Medievales* 6 (1996), p. 321-343. Sobre los aspectos escatológicos del creciente poder carolingio ver: H. Möhring: "Karl der Grosse und die Endkaiserweissagung der sieger über den Islam kommt aus dem Westen", en B. Kedar, J. Riley-Smith y R. Hiestand: *Montjoie: Studies in Crusade History in honour of Hans Eberhard Mayer*, Aldershot, Variorum, 1997 y también W. Brandes: "Tempora periculosa sunt. Escatologisches in Verfeld der Kaiserkrönung Karl der Grosse. Das Frankfurten Konzil von 794", en R.

romano-bizantino era la que demoraba el advenimiento del Anticristo (II Tes. 2, 6).

Pero más allá de la supervivencia del último de los imperios profetizado por Daniel, había otro tema que retrasaba la inminencia del fin: la extensión del evangelio hasta los límites del mundo. Este hecho era ya inminente para los historiadores y exégetas bizantinos de los siglos V y VI⁶⁶. Si la historia del mundo hubiera terminado en esos años el esquema bizantino hubiera estado completamente justificado. La expansión del cristianismo fue seguida por una serie de sucesos fatídicos y cataclismos (las invasiones, etc.) que recordaban las palabras del evangelio. Pero el mundo no terminó y el dominio del cristianismo sobre las naciones retrocedió a causa de las invasiones persas y árabes⁶⁷.

Las invasiones persas y árabes fueron entendidas, por muchos, a la luz de una tradición apocalíptica que no había desaparecido. Todos los esfuerzos intelectuales que se habían realizado para encauzar la espera escatológica⁶⁸ y para transformar al imperio (que podía ser entendido como la "bestia de siete cabezas" del Apocalipsis 13 y 17) en agente de salvación (Eusebio y la "teología imperial") podrían verse desbordados por los inesperados sucesos de las guerras persas y árabes. Al calor de las invasiones y persecuciones se generaron textos apocalípticos, pero ya fueron diferentes: mantuvieron muchas de las características del género (pseudonimia, profecía *ex eventu*, etc) pero dentro del marco escatológico tradicional (persecución del pueblo de Dios, reino del Anticristo, manifestación salvífica del mesías -primera o segunda, según se trate de la tradición judía o cristiana-), se insertará como una cuña la leyenda bizantina del "Último Emperador". Esta leyenda dirá que hay invasiones extranjeras, es cierto, pero el Imperio todavía existe y los pueblos invasores no serán sometidos por el Cristo en su parusía (su batalla

Berndt: *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, 1997, pp. 49-79.

⁶⁶ Sozomeno, en el siglo V comentaba detalladamente la conversión de todos los pueblos occidentales entre el Rin y el Atlántico, de los armenios y los georgianos y los avances en la conversión de los persas. (Vd. Sozomeno: *Historia Ecclesiastica*, II, 6-14). Cosmas Indicopleustes dirá que las profecías se habían cumplido en todo el orbe (*Topographie chrétienne*, III, 64-66; ed. de W. Wolska-Conus, vol. I, Cerf, Paris, 1968, pp. 503-507. Vd. Podskalsky, G: *Byzantinische Reicheschatologie*, cit., pp. 16-40.

⁶⁷ Los tiempos de la espera se alargaban sin razón aparente, salvo, tal vez la de volver a someter a los infieles. No parece haber sido esta una paradoja que preocupara mayormente a los comentaristas bizantinos.

⁶⁸ i.e., cambios en el cómputo cronológico, no canonicidad del *Apocalipsis*, determinada exégesis de Daniel.

será contra el Anticristo) sino por un emperador de los romanos (i.e. bizantinos) que surgirá inesperadamente y los someterá. Sólo después de esto, el esquema escatológico seguirá su curso.

Estas condiciones generales pueden explicar la ausencia en Bizancio, hasta donde los textos lo pueden señalar, de una esperanza en la inversión de las estructuras de dominación, o de la existencia de una sociedad sin clases (desconce Bizancio las revueltas de esclavos). Sólo tenemos la prolongación de la sociedad establecida. No fue la utopía social la clave hermeneútica de la apocalíptica bizantina sino que debemos encontrarla, a través de las sucesivas interpretaciones favorables al poder imperial, en la reelaboración contante de diferentes teorías (cálculo del tiempo, consagración de exégesis favorables, generación de leyendas pro imperiales) que sancionaron la dominación existente⁶⁹. El milenarismo de hombres como Africanus e Hipólito será sobrepasado por la teología política de un Eusebio que encierra al cristianismo y su esperanza dentro de los márgenes del imperio y su duración histórica⁷⁰.

⁶⁹ Sin duda no podemos hablar de la ausencia absoluta de pensamiento milenarista. Lo que es cierto es que su existencia no estuvo ligada a alguna figura importante (como la de Joaquín de Fiore en occidente) sino que sobreviviría dentro de un mundo anónimo y periférico. Incluso los movimientos heréticos bizantinos (montanistas, paulicianos, por ejemplo) con estructura jerárquica (la de los montanistas era de hecho verdaderamente compleja) y amplia diversidad social nos alejan de la idea de una herejía (en tanto que oposición a las verdades institucionalmente defendidas y establecidas) sustentada en conceptos igualitarios (propios del milenarismo). Vd. Garsoïan, Nina: "Byzantine Heresy. A Reinterpretation", *Dumbarton Oaks Papers*, 25 (1971), pp. 87-113.

⁷⁰ La decadencia del imperio potenció la circulación de literatura apocalíptica, por lo general acentuada por la lectura negativa que se hizo de la posible alianza con los latinos. Vd. Podskalsky, G: "Der Fall Konstantinopels in der Sicht der Reicheschatologie und der Klagelieder", *Archiv für Kulturgeschichte*, 57 (1975), pp. 71-86; del mismo autor: "Marginalien zur byzantinischen Reicheschatologie", *Byzantinische Zeitschrift*, 67 (1974), pp. 351-358; van Dielen, J-L: "Politische Ideologie und Niedergang im Byzanz der Palaiologen", *Zeitschrift für Hist. Forsch.*, 1/1979, pp. 1-35 y Runciman, S: *The Great Church in Captivity*, Cambridge, 1968, pág. 19. Para los problemas que trajo a los bizantinos, tras la caída de Constantinopla, la identificación del fin del imperio con el fin del mundo, ver: Argyriou, A: *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821)*, Salónica, 1982 (1º ed. en griego, Salónica, 1979). Ver también los diversos artículos aparecidos en el vol. editado por B. Lellouch y S. Yerasimos: *Les Traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople* (Varia Turcica XXXIII), Paris, L'Harmattan, 1999. La obra de síntesis más importante en este momento sigue siendo la de A. Pertusi: *Fine di Bisanzio e fine del mondo*, Roma, 1988.

ABSTRACT