

Quiliasmo y mito del Anticristo.

Una controversia del cristianismo primitivo sobre la Tierra Santa*

Stefan HEID

La relación de los primeros cristianos con Palestina juega un papel más relevante de lo que en general se considera. La importancia de Jerusalén y de Tierra Santa motiva el objeto de una controversia ramificada y variada de la primitiva teología y apologética cristianas. Así el milenarismo o quiliasmo se puede entender en su esencia como una polémica sobre Tierra Santa, en cuyo contexto se desarrolla también el mito del Anticristo hasta llegar a su forma específica con Hipólito.

1. *El quiliasmo de Jerusalén*

En lo que a Jerusalén se refiere hay que distinguir entre las fuentes teológico-bíblicas y la motivación del origen del primitivo quiliasmo. La tradición da la impresión de que éste se hubiera iniciado en Asia Menor (Cerinto) y en Egipto (Nepos) a partir de la recepción del Apocalipsis de Juan. Pero junto a esto existe la transmisión de las palabras del Señor (Pa-

* Este artículo contiene la traducción castellana de las conclusiones del libro de Stefan HEID, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land*, Borengässer (Hereditas 6), Bonn 1993, 248 pp. Las conclusiones abarcan las páginas 231-240 del libro. La traducción ha sido realizada por Albert Viciano.

pías de Hierápolis) que se remiten a Isaías y, por último, la tradición de Isaías mismo, bien atestiguada por Orígenes, que representa sin duda el elemento dominante del primitivo milenarismo. Isaías es el testigo principal del primer quiliasmo, mientras que el Apocalipsis se aparta algo de él y, además, a causa de su confusa duplicación de Jerusalén (Apoc 20 y 21) proporciona incluso dificultades a los milenaristas (Justino, Ireneo). Con ello se concede una gran relevancia a Jerusalén, caracterizada por la visión que de esta ciudad proporciona Isaías: la Ciudad Santa, en cuanto brillante metrópolis mundial, a la que los pueblos peregrinan y llevan sus tesoros, es objeto de la esperanza escatológica sin que Judea ni la tierra prometida ni la tradición histórica de la llegada a esa tierra tengan gran importancia (Is 54-55; 60-61; 65).

La motivación originaria del milenarismo primitivo parece encontrarse en los capítulos 53, 54 y 55 del libro de Isaías. Si los anuncios de Isaías sobre los padecimientos del Siervo de Dios (Is 53) llegaron a ser absolutamente fieles a la realidad, ¿por qué no debería de cumplirse también literalmente la promesa de reconstruir la Jerusalén de piedras preciosas y de renovar su fertilidad (Is 54-55), siendo así que esta promesa es la inmediata continuación de los vaticinios sobre el Siervo de Dios? El milenarismo continúa no tanto ciertas concepciones judías ni tampoco una exégesis literal de esos pasajes, cuanto la necesidad interna de una recepción cristiana de Isaías. Era lógico que los cristianos acabaran topándose con la soberana ciudad de piedras preciosas, ya que los cantos del Siervo de Dios se cumplieron palabra por palabra hasta en los más pequeños detalles en la Pasión de Cristo. Los capítulos 53-54 del libro de Isaías proporcionan en síntesis un pequeño resumen dogmático de la historia de la salvación entre la primera llegada de Cristo en forma de siervo y su retorno en forma gloriosa. Estos capítulos se orientan cristológicamente y así están caracterizados por una fundamentación cristiana y no meramente judaica del quiliasmo: en Cristo se unen redención en la cruz y glorificación en Jerusalén como en una inseparable acción salvífica. Por ello, la destrucción de esa ciudad en la primera Guerra Judaica tuvo que despertar vehementemente en las conciencias la realización de la promesa de Isaías. La esperanza de una reconstrucción de Jerusalén, formulada de diversos modos, impide cualquier tipo de espiritualización y de deslocalización: se trata realmente de la ciudad palestina que de ninguna manera desciende del cielo (Apoc 21-22), sino que es construida por mano de hombres.

2. El quiliasmo de Tierra Santa

Después de la primera fase del «quiliasmo de Jerusalén» tiene lugar el decisivo desarrollo teológico en Roma, donde se encuentran Marción, el opositor del quiliasmo, y (posiblemente) Celso, pero también Justino, versado teológicamente y defensor de esta escatología, e Hipólito, propiamente el creador del mito del Anticristo.

Marción, cuya teología se centra en el rechazo del Antiguo Testamento, sólo puede reconocer en el quiliasmo un reluciente «judaísmo», por cuanto los judíos, con ocasión de su expulsión de Judea, esperan regresar de nuevo allí bajo la guía de un Mesías guerrero. Los quiliasistas comparten, según Marción, esa esperanza y recaen con ello en una actitud escatológica precristiana, como si Cristo aún no hubiera venido. Marción ya debió de entrar en contacto con el milenarismo en su tierra natal, el Asia Menor, donde Papías de Hierápolis y quizá también Melitón de Sardes lo habían sostenido.

Contemporáneamente a Marción, Justino enseña en Roma un quiliasmo que se entiende como una consciente aproximación al mesianismo nacional judío. Su *Diálogo* con el judío Trifón, huido de Palestina con motivo de la revuelta de Bar-Kokebá (132-135)¹, se sitúa bajo el presagio de una cuestión, entonces políticamente actual y candente, acerca del futuro de la ciudad palestina. Con ello Justino está en dependencia de una amplia corriente literaria de los siglos I y II que tanto por parte judía como cristiana reflexiona sobre el destino de Jerusalén. El quiliasmo de Justino no puede, por tanto, ser aislado como si meramente fuera una parte especial de su doctrina escatológica contenida en los capítulos 80 y 81 de su *Diálogo*; Justino aborda el tema de la reivindicación judía de poseer Jerusalén para precisamente oponerse a ella con su escatología milenarista: puesto que los ju-

1. Nota del traductor: Cuando el emperador Adriano visitó Jerusalén en el año 130, decidió la reconstrucción de la ciudad y del templo con el fin de implantar sobre sus ruinas una nueva ciudad no judía, sino helenística, llamada *Aelia Capitolina*, pues el templo sería dedicado a Zeus. La reacción judía no tardó en hacerse sentir: Simeón Ben Kosebá tomó Jerusalén en el 132 y fue reconocido por Rabbí Aquiba como Mesías y como la estrella de Num 24,17, de donde su apodo Bar-Kokebá (Hijo de la Estrella); persiguió a los cristianos porque se negaban a unirse a la rebelión. Tras haber ocupado una cincuentena de poblaciones, el general romano Rufo se apoderó de Béter, donde pereció Bar-Kokebá en agosto del 135. Rufo construyó *Aelia Capitolina*, y el templo se transformó en santuario de Zeus y Adriano.

díos han sido expulsados de su tierra, los cristianos exigen el derecho a poseerla. En esto se fundamenta no sólo su visión apologético-misionera y su interés por el diálogo judío y cristiano, sino también el realismo de su planteamiento: Jerusalén será demasiado pequeña, por eso ha de ser ampliada mediante una reconstrucción.

Poco tiempo después, el pagano Celso entra en detallado conocimiento de los escritos de Marción y quizá también del *Diálogo* de Justino. De este modo debió de topar con el milenarismo, al que él —según se desprende de la información de Orígenes— caracteriza, al igual que Marción, como judaísmo. Por eso, Celso se siente justificado a englobar a los cristianos dentro del despreciable pueblo de los judíos, con el que comparten la procedencia de Judea; este pueblo, además, con ocasión de su aniquilante derrota frente a los romanos, pone su total esperanza en un rincón de la tierra, del que alardean que es la «Tierra de los Santos». Mientras a Marción lo responde Justino, la crítica de Celso recibe una primera réplica con Orígenes, el cual, sin embargo, no se siente motivado a compartir la doctrina del quiliasmo.

Para comprender el quiliasmo de Justino, además del rechazo de los judíos, hay que contar con un factor teológico decisivo. Marción ve en la destrucción de Jerusalén la definitiva muerte del Dios del Antiguo Testamento, que se identifica con esa ciudad (Mt 5,35). Por eso, el antijudaísmo conduce a una separación de la historia salvífica, por cuanto el Dios de la Antigua Alianza no tiene nada que ver con el Dios de Jesucristo. Por ese motivo Justino no abandona su quiliasmo, que todavía denota su procedencia del Asia Menor, y tampoco lo espiritualiza, sino que se mantiene en él con una actitud inequívocamente realista. En contra de Marción aprecia la unidad de Dios en la Antigua y Nueva Alianza precisamente en el futuro destino de Jerusalén. De este modo, se remite al quiliasmo la cuestión histórico-salvífica, que, así formulada, era ajena a la concepción de Isaías acerca de Jerusalén. No se plantea únicamente, como tal vez se podría postular, la cuestión de la corporalidad de la resurrección, sino también la continuidad salvífica en el sentido individual de que los justos de la Antigua Alianza sean incluidos en la salvación de los justos de la Nueva Alianza.

Justino ve más bien en el quiliasmo el punto central por el que la continuidad de la historia salvífica se puede asegurar teológicamente, precisamente cuando Marción lleva la «cuestión jerosolimitana» en favor de su polémica. Justino le arranca de las manos ese argumento reclamándolo para

su propia posición, pues la continuidad de la historia salvífica se salvaguarda en la medida en que la promesa de la tierra, dada a los Patriarcas, se cumpla en el reino milenarista. Sólo después la historia de Israel llega a su final. La tierra prometida no es para él un objeto, entre otros, de la teología, sino el contenido central de la promesa del Antiguo Testamento y, por ello, también del Nuevo. Los marcionitas, con su rechazo de Jerusalén, pierden sencillamente toda promesa y, por eso, permanecen sin esperanza. Cuán evidente es la idea de una escatología real y terrena se hace patente de nuevo al contemplar la historia contemporánea: la expulsión de los judíos de su tierra. La coincidencia de la llegada de Cristo con las Guerras Judías no puede ser mera casualidad. La exigencia de los judíos por su tierra pone de manifiesto la validez duradera de la promesa a Abrahán y, con ello, lo correcto de la pretensión milenarista.

Como consecuencia de la crítica de Marción, el «quiliasmo de Jerusalén» se transforma en el «quiliasmo histórico-salvífico de Tierra Santa». El aspecto nacionalista de la expulsión de los judíos amplía su mirada a Judea, donde la diáspora espera alcanzar su restitución. Así Justino sitúa el quiliasmo en el marco de todas las promesas veterotestamentarias sobre la Tierra Santa. Ya no se trata meramente sólo de Jerusalén, que ciertamente conserva su importancia central. La «Tierra de los Santos» pasa a abarcar a la «Tierra Santa».

Del hecho de que Justino mantuviera una agria polémica contra los gnósticos marcionitas uniéndola al claro deseo de una Jerusalén milenarista se derivaron consecuencias. De manera semejante, Ireneo y Tertuliano, que se enfrentaron de manera especial a Marción, consideran el milenarismo no como una doctrina antignóstica en general, sino como la respuesta a la crítica marcionita de aquél. También Orígenes polemiza contra el quiliasmo en *De principiis*, que probablemente puede entenderse como una obra de orientación antimarcionita.

El más importante defensor del «quiliasmo de Tierra Santa» es Ireneo, que, partiendo de la argumentación antignóstica de Justino, la amplía hasta alcanzar un cierto grado de sistematización en sus aspectos material y formal (identidad de Dios y continuidad salvífica), pero a su vez suprime por completo la idea de concurrencia frente a los judíos. Los cristianos reciben ese país no ya como una especie de revancha de los judíos expulsados en la segunda Guerra Judía, sino después de la eliminación del Anticristo, que es una figura real de la historia salvífica. Esta interpretación del mile-

narismo debe de ser una reacción frente al reproche de judaísmo lanzado por Marción. A pesar de su distanciamiento de las representaciones judías, Ireneo espera la reconstrucción de Jerusalén; en ello se da una clara continuidad local con la ciudad palestina destruida en las guerras, si bien Ireneo, mucho más que Justino, da la impresión de abrir una profunda cesura entre la Jerusalén histórica y la escatológica. En ésta la herencia de los Padres encuentra su restitución en el sentido de la reimplantación de un reino territorial. Ireneo ve con mucho realismo que, tras la segunda llegada de Cristo, la diáspora se congregará, es decir, los cuerpos resucitados en la destrucción del mundo llegarán a la tierra prometida a Abrahán, que se extiende desde el Nilo hasta el Éufrates.

Hipólito, que en relación con el reino de Cristo apenas introduce nuevas matizaciones, se encuentra en la tradición de Ireneo y aporta argumentaciones más puntualizadas sobre el quiliasmo cuando reivindica la herencia de los Padres. La preocupación por la continuidad salvífica, que es la intención central del quiliasmo, aparece también en Hipólito, el cual, por lo demás, se aparta de esta tradición en puntos esenciales por una fuerte espiritualización.

El quiliasmo lleva a una fuerte valoración y dignificación de toda la historia de la tierra prometida. En este marco general los pasajes explícitamente quiliastas pierden su carácter errático. A los milenaristas les importa Judea porque ésta ha sido prometida al pueblo de Dios desde tiempos remotos; por eso, entre sus expresiones sobre la historia de la Tierra Santa se encuentran continuamente algunas que sólo se pueden entender referidas al futuro milenarista. En Ireneo se encuentra esto sobre todo en su obra *Exposición de la predicación apostólica*, en la que refiere la historia de la salvación bajo el aspecto de la Tierra; así, por ejemplo, tanto Ireneo como Justino y tal vez también Hipólito interpretan la llegada de Josué a la tierra prometida refiriéndola tipológicamente a la posesión milenaria de ésta al final de los tiempos. Las argumentaciones de Hipólito en las «bendiciones de Moisés», enmarcadas en la tradición bíblica de la posesión de la tierra, son la única mención completa de su quiliasmo, unido a Judea y sin duda fuertemente espiritualizado.

Tertuliano defiende el milenarismo frente a Marción, si bien se aparta de la posición asiática de Justino e Ireneo y abandona la idea de la continuidad salvífica, a la vez que espiritualiza el reino milenario para librarse así del reproche de judaísmo. La ciudad de mil años baja del cielo,

y por eso no menciona ya la reconstrucción de una Jerusalén terrena. Esta debe comprenderse espiritualmente, de modo que con la ciudad palestina tiene en común sólo el nombre. El que Tertuliano espere el descenso de la Jerusalén celeste en Judea parece ser un relicto de lo que antes había sido en él una concepción más realista de la teología. Este abandona la unidad que Ireneo aún mantenía por medio de un fino hilo entre la Jerusalén histórico-temporal y la quiliasta. Con una cierta justificación se puede entender el quiliasmo de Tertuliano como un anexo a su teología, a no ser que eventualmente su obra perdida *Sobre la esperanza de los creyentes* ofreciera una visión más profunda.

Como resumen de lo hasta ahora visto podemos afirmar que el milenarismo es una planta del este que, trasladada al oeste, alcanza una crecida altura. El gozne donde gira la posterior evolución y discusión es la iglesia de Roma. Cuando Marción reprocha de judaísmo a los quiliastas y rechaza al Dios de Jerusalén, introduce una cuña entre judíos y cristianos e inicia una discusión que ha dejado profundas huellas en la historia de la teología cristiana primitiva. Estas huellas se plasman sobre el surco del quiliasmo primitivo, que aparece con anterioridad a Marción y que procede del mismo ámbito del Asia Menor. En el corte que de algún modo introducen Marción y Papías crece la obra de Justino y de Ireneo, los cuales intentan dar al quiliasmo un amarre histórico. A Justino se debe el haber fundamentado, después de la segunda Guerra Judía, la intención básica del quiliasmo en una reflexión teológica sobre la historia de la salvación y el haberlo hecho así fructificar para la misión evangélica. La diferenciación entre dos dioses, que Marción verifica en el destino de Jerusalén, lo retrotrae al problema central de la promesa de la salvación, de modo que ahora también es incluida toda la Tierra Santa. La mirada se amplía desde los vaticinios de Isaías hasta toda la promesa veterotestamentaria de la Tierra, y con ello el milenarismo se sitúa sobre un fundamento teológico y bíblico desproporcionadamente más amplio.

Justino trata de ganarse a los judíos, éstos no aparecen para nada en Ireneo, Tertuliano polemiza con ellos. Todo esto se refleja en la apreciación sobre Palestina, de la que tanto el quiliasmo como el antiquiliasmo no pueden desprenderse. La dignificación de la patria terrenal hasta llegar al reino milenar se relaciona con un diferente tratamiento de las Guerras Judías, lo cual aparece fundamentado una vez más en un distanciamiento temporal cada vez mayor con respecto a esos acontecimientos. Justino se inclina a verlos escatológicamente y, con ello, en estrecha relación con la res-

titución de Jerusalén al final de los tiempos. Con la destrucción de Jerusalén comienza la primera parte de los sucesos finales, a la que pronto puede seguir la erección de la nueva Jerusalén cristiana. En todos los otros escritores desde Ireneo, pasando por Tertuliano, hasta Eusebio las Guerras Judías constituyen el punto final de la obra salvífica obrada en Cristo. Por tanto, se plantea cada vez con más insistencia la cuestión sobre cómo hay que valorar ahora el país de Judea en este intermedio temporal tan amplio.

Precisamente como consecuencia de la destrucción de Jerusalén Justino se ve fortalecido en su visión milenarista, e igualmente Ireneo se mantiene firme en el futuro quiliasta de esta ciudad a pesar de que entonces ya no tenía valor alguno tras su destrucción. Con ello se enlaza con una cierta tradición que se remonta a Melitón, que en su tiempo visitó Jerusalén para luego considerar la Jerusalén terrena como carente de valor. Justino e Hipólito conocen la «Tierra Santa» que los cristianos heredarán, Ireneo conoce la «Tierra buena» que los israelitas recibieron tiempo ha. Pero tales conceptos no los aplican a la Palestina presente. Tertuliano se aparta incluso conscientemente de la denominación de Palestina como la «Tierra Santa», como la denominan los judíos contemporáneos, y no quiere tener nada que ver con una Judea entendida como país reivindicado por los judíos. Sus pensamientos conducen consecuentemente a Orígenes, que ve en Judea un país maldito, al igual que toda la tierra tras el pecado original, y con ello la desacredita para cualquier futuro escatológico. La sangre de Cristo también ha maldecido esa tierra. De modo semejante la ven la homilía de pseudo-Cipriano *Sobre el monte Siná y Sión* y Eusebio. Metodio se distancia igualmente de esa ciudad de Judea en la que los judíos ponen su esperanza y con la que, sin embargo, la milenaria ciudad celeste nada tendrá que ver.

Un distanciamiento tal de la Judea contemporánea, unido en el caso de Tertuliano y de Metodio a una espiritualización de la ciudad escatológica, no puede impedir que los opositores del milenarismo ataquen y ridiculicen los más bajos motivos de los quiliastas y sus esperanzas tan concretas y ceñidas a lo terreno por cuanto se sustentan sobre la Jerusalén palestina. Las voces de los opositores se dejan sentir, después de Marción y de Celso, también en el ámbito eclesiástico (Orígenes y Eusebio). Estos no se limitan sólo a combatir los bajos motivos terrenos de los milenaristas; más razonable es la crítica a la esperanza en Jerusalén sostenida por los quiliastas, si bien la intención de la continuidad salvífica nunca es aludida en este contexto. Orígenes y Eusebio se remiten preferentemente a la situación exterior

de Palestina y dejan fuera de consideración el carácter escatológico de la Jerusalén quiliasta; cuando continuamente aluden a la desconsoladora situación de la Judea contemporánea, quieren con ello recuperar a los quiliastas de falsas esperanzas y ponerlos sobre el suelo de la realidad. Eusebio, obispo de Cesarea y muy buen conocedor de esa realidad, se esfuerza como ningún otro por hacer de la progresiva desertización de Jerusalén, iniciada en las Guerras Judías y visible hasta en sus días, objeto de su polémica contra toda esperanza que se fije de algún modo en Jerusalén. La actitud de quiliastas como Ireneo y Lactancio, que ven en la destrucción de Jerusalén un dato de la historia de la salvación y a la vez se mantienen firmes en el realismo de la ciudad palestina al final de los tiempos, no afecta para nada a Eusebio.

3. *El mito del Anticristo*

Con el debate sobre el quiliasmo guarda estrecha relación la cuestión sobre la esperanza de restitución de los judíos, que de hecho se planteó en los tres primeros siglos. Marción conoce la esperanza en la restauración de la nación judía por obra de un Mesías guerrero. Igualmente Justino la presupone. El caso de Tertuliano, conocedor de la postura de Marción, es el mismo; él sabe, además, de la positiva valoración de la Tierra Santa por parte de los judíos. Mientras Justino se esfuerza por mostrar el cumplimiento de esa esperanza en el reino milenarista sólo cuando los judíos se conviertan, Tertuliano parece excluir de entrada una restitución de los judíos. Para él la destrucción de Jerusalén y la dispersión de los judíos son precisamente el acontecimiento histórico-mesiánico que hace absurda cualquier discusión posterior. Orígenes conoce la esperanza de la diáspora judía en una restitución mesiánica de la «Tierra buena» y, en concreto, en el lugar especialmente escogido por Dios, Jerusalén, pero niega explícitamente su cumplimiento. Metodio es consciente de que los judíos esperan un reino visible, lo que también parece haber encontrado resonancia en las reflexiones sobre la política imperial romana. Lactancio ya no espera ninguna restitución judía. También Eusebio conoce el orgullo de los judíos por su país, por la que fue la ciudad de Dios y Ciudad Santa y habla con toda claridad de su esperanza en una reconstrucción mesiánico-davídica; sin embargo, a las Guerras Judías siguió la última devastación y el completo aniquilamiento de Jerusalén. Y, en continuidad con Orígenes, ve en el rechazo de Jesús

por parte de los judíos una oportunidad perdida de cumplirse las promesas terrenas, a ellos dadas, de una triunfal reunión de la diáspora en Jerusalén.

El emperador Adriano pretendió con el cambio de nombre de Jerusalén en *Aelia Capitolina* y de Judea en *Syria Palaestina* no sólo borrar el recuerdo de los judíos, sino también desautorizar su reivindicación, acrecentada históricamente, de poseer la Tierra Santa como la herencia de sus Padres. Sin embargo, los cristianos apenas se adaptaron a esa nueva denominación. Es más, fueron ellos finalmente los que, por airear continua y polémicamente el recuerdo de la dispersión de los judíos y los esfuerzos judaicos de restitución, cimentaron a la vez —por paradójico que parezca— la fundamentación jurídica de exigir el restablecimiento de esa nación.

También el mito del Anticristo echa raíces en la teología oriental, pero experimenta su propio desarrollo en el Occidente, donde Roma, de nuevo, juega un papel importante. La figura del Anticristo muestra sobre todo dos facetas, pues tiene que ver con el culto pagano a los dioses y/o con la restauración judaico-nacionalista de Jerusalén, ciudad que en adelante pasa a ser el lugar por antonomasia de mayor perdición en el mundo. La figura del Anticristo como restituidor judío se encuentra por primera vez en Hipólito de Roma. Si prescindimos de hacer derivar esta doctrina del influjo de diversos escritos apócrifos o no cristianos, como por ejemplo la leyenda de Nerón, entonces topamos con Marción. Este espera la llegada del Mesías guerrero, al que seguirá su Mesías, es decir, el del Dios bueno, para destruir el reino judío. Ciertamente Marción no habla aún del Anticristo, pero Tertuliano une la doble llegada de ambos Cristos bajo ese concepto. Aunque no pueda afirmarse si Hipólito tomó de Tertuliano estos presupuestos, su secuencia escatológica —primero la llegada del Anticristo y a continuación la de Cristo— parece que puede retrotraerse al pensamiento marcionita. Así el Anticristo de Hipólito sería la respuesta específica de este teólogo a la crítica de Marción contra el quiliasmo, de modo distinto a Justino e Ireneo, los cuales conocen bien la figura del Anticristo. Téngase en cuenta que en todo eso Hipólito, como también Marción, ve la esperanza de los judíos, enardecida a causa de su expulsión de Judea, en una restitución nacional, ya que el Anticristo promete reconstruir de hecho la ciudad palestina entonces en ruinas.

Hipólito puede enlazar con un cierto paralelismo entre el quiliasmo y el mito del Anticristo que ya se dio en Ireneo. Este sabe, como Justino, de un Anti-Mesías judaico que reconstruirá Jerusalén y congregará la diás-

pora judía, pero acentúa la acción del Anticristo en Jerusalén en oposición al futuro milenario de la ciudad. Así el mito del Anticristo, que en principio era independiente y tenía una vaga relación bíblica con Jerusalén, se une con el quiliasmo, de modo que la relación con Jerusalén se refuerza y cobra mayor validez. Hipólito reconoce que de hecho ve una vinculación entre el reino de Cristo al final de los tiempos y el esfuerzo del Anticristo que, dotado con el título de rey, reúne a los suyos en la Tierra Santa.

Hipólito, al recoger con su mito el vehemente reproche que Marción hacía a los cristianos de judaísmo, coloca el quiliasmo en un rincón marginal y critica posibles errores de esta escatología. Su quiliasmo se sitúa más allá de cualquier ambición política, ya que hace cargar todas las ambiciones político-nacionalistas sobre el Anticristo. Su milenarismo tampoco tiene nada que ver con una actitud judía de esperanza, ni siquiera con una intencionalidad misionera. Más bien la esperanza judía de restitución, que en Justino fue el punto de enlace del diálogo entre cristianos y judíos, pasa a ser la trampa anticristiana que arroja a sus víctimas en la condenación definitiva.

El milenarismo y el mito del Anticristo no son como plantillas que, una vez estampadas, continúan empleándose como partes fijas de la escatología cristiana primitiva o bien se dejan aparte. Son más exactamente figuras vivas de una disputa teológica en la que participan destacados pensadores de dentro y de fuera de la Iglesia. Es de presuponer que algunas manifestaciones en favor del milenarismo cayeran con el paso del tiempo en manos de la censura eclesiástica y desaparecieran, como en parte sucedió con el quiliasmo de Ireneo y también con la obra de Tertuliano *Sobre la esperanza de los creyentes*, que no se nos ha transmitido. En realidad, el principal estimulador de la controversia quiliasta y, por tanto, de la controversia por la Tierra Santa es Marción, a pesar de permanecer más bien oculto en la tradición eclesiástica. En la investigación reciente la importancia de esta figura en la Iglesia primitiva es valorada desde distintos puntos de vista, según se discuta su papel en la configuración del canon neotestamentario o en la doctrina sobre Dios o en el desarrollo de los oficios eclesiásticos —el proceso histórico llamado «Frühkatholizismus» o catolicismo primitivo—. Nuestro estudio de la controversia sobre el milenarismo y el mito del Anticristo muestra que este teólogo ha contribuido grandemente a ella tanto directa como también indirectamente.

pora judía, pero acentúa la acción del Anticristo en Jerusalén en oposición al futuro milenario de la ciudad. Así el mito del Anticristo, que en principio era independiente y tenía una vaga relación bíblica con Jerusalén, se une con el quiliasmo, de modo que la relación con Jerusalén se refuerza y cobra mayor validez. Hipólito reconoce que de hecho ve una vinculación entre el reino de Cristo al final de los tiempos y el esfuerzo del Anticristo que, dotado con el título de rey, reúne a los suyos en la Tierra Santa.

Hipólito, al recoger con su mito el vehemente reproche que Marción hacía a los cristianos de judaísmo, coloca el quiliasmo en un rincón marginal y critica posibles errores de esta escatología. Su quiliasmo se sitúa más allá de cualquier ambición política, ya que hace cargar todas las ambiciones político-nacionalistas sobre el Anticristo. Su milenarismo tampoco tiene nada que ver con una actitud judía de esperanza, ni siquiera con una intencionalidad misionera. Más bien la esperanza judía de restitución, que en Justino fue el punto de enlace del diálogo entre cristianos y judíos, pasa a ser la trampa anticristiana que arroja a sus víctimas en la condenación definitiva.

El milenarismo y el mito del Anticristo no son como plantillas que, una vez estampadas, continúan empleándose como partes fijas de la escatología cristiana primitiva o bien se dejan aparte. Son más exactamente figuras vivas de una disputa teológica en la que participan destacados pensadores de dentro y de fuera de la Iglesia. Es de presuponer que algunas manifestaciones en favor del milenarismo cayeran con el paso del tiempo en manos de la censura eclesiástica y desaparecieran, como en parte sucedió con el quiliasmo de Ireneo y también con la obra de Tertuliano *Sobre la esperanza de los creyentes*, que no se nos ha transmitido. En realidad, el principal estimulador de la controversia quiliasta y, por tanto, de la controversia por la Tierra Santa es Marción, a pesar de permanecer más bien oculto en la tradición eclesiástica. En la investigación reciente la importancia de esta figura en la Iglesia primitiva es valorada desde distintos puntos de vista, según se discuta su papel en la configuración del canon neotestamentario o en la doctrina sobre Dios o en el desarrollo de los oficios eclesiásticos —el proceso histórico llamado «Frühkatholizismus» o catolicismo primitivo—. Nuestro estudio de la controversia sobre el milenarismo y el mito del Anticristo muestra que este teólogo ha contribuido grandemente a ella tanto directa como también indirectamente.

4. Conclusiones

Se pueden distinguir con cierta precisión tres fases en el milenarismo de la Iglesia antigua: primitivo (finales del siglo I-comienzos del II), medio (siglo II) y tardío (siglos III y IV). El originario «quiliasmo de Jerusalén» se amplía a consecuencia de las críticas de Marción al «quiliasmo de Tierra Santa», tal como éste es sostenido por Justino e Ireneo aún sin tendencias espiritualizantes. Todo el desarrollo posterior es más o menos pura modificación de uno de estos dos conceptos, de modo que o bien se abandona la relación de la ciudad milenaria con la ciudad destruida en las Guerras Judías o bien se vincula su reconstrucción con el mito del Anticristo. Victorino ofrece una cristalización del milenarismo por cuanto aúna los puntos de vista de Justino, Ireneo e Hipólito: el fin se alcanza con la toma de la tierra prometida a Abrahán, en concreto, de las Provincias del Oriente Medio; la erección de un reino judío por obra del Anticristo lleva a los judíos a la definitiva decisión de ver en Cristo el cumplimiento de las promesas veterotestamentarias o bien de heredar sólo aparentemente la tierra con el Anticristo, a pesar de arriesgarse con ello a recibir en realidad su condena definitiva. Lactancio ya no tiene ningún interés en una conversión de los judíos; presenta el viejo «quiliasmo de Jerusalén» uniéndolo a la aparición del Anticristo, el cual ya no es un restituidor judío, ya que Lactancio excluye un regreso de los judíos a su país.

Es difícil de saber con certeza hasta qué punto el quiliasmo es en sus comienzos un fenómeno particular y si fue alguna vez aceptado por toda la Iglesia. Muy pocos teólogos han dejado testimonio de ello. Sus primeros críticos, Marción y Celso, son respectivamente un hereje y un pagano y, por tanto, están fuera de la Iglesia. Justino está convencido de que en su época toda la Iglesia, excepto los gnósticos, que son sólo cristianos en apariencia, sostiene la creencia de un reino milenario en la Jerusalén reconstruida. Pero el antimilenarista Hegesipo hace poner en duda la validez de esta afirmación; sorprendentemente se trata, como también en el caso de Justino, de un teólogo que dirige su actividad contra los gnósticos en torno a los años 155-166 también en Roma. Igualmente se puede especular si tal vez la exclusión de Marción de la Iglesia romana en el año 144, llevada a cabo por otras razones, condujo por rechazo a un resurgir del quiliasmo en la Iglesia universal, si bien hasta entonces sólo se había extendido en el Asia Menor. En cualquier caso se puede sostener que, sin la crítica de Marción, el milenarismo nunca hubiera experimentado ese fortalecimien-

to y desarrollo, tal como lo testimonian Justino, Ireneo y Tertuliano: en la Roma italiana, en la Lión gálica y en la Cartago norteafricana.

Y, para finalizar, permítaseme añadir una valoración dogmática de la doctrina del reino milenarismo. El primitivo quiliasmo se apoya en el centro del misterio salvífico, por cuanto el paciente Siervo de Dios es el mismo que construye la nueva Jerusalén. Igualmente, el reino en Palestina es objeto propio de los *eschata*. El quiliasmo medio, a consecuencia de su argumentación antimarcionita, dirige su atención más allá de Cristo; y, puesto que su intención primordial es salvar el Antiguo Testamento para la Iglesia, el milenarismo parece ser un adecuado punto de partida para ello como respuesta a las promesas salvíficas veterotestamentarias. Por consiguiente, la crítica de la Iglesia al quiliasmo puede entenderse como un regreso al núcleo cristológico de éste. Los opositores del milenarismo marcan un camino en el que claramente van diluyendo y espiritualizando las representaciones escatológicas, a la vez que, en realidad, buscan cada vez con más radicalidad el punto central de su escatología en Cristo; pues sólo éste, en cuanto *eschatos* y Señor que vendrá al final de los tiempos, puede ser el único objeto del amor y de la esperanza de los creyentes.

BIBLIOGRAFÍA

- G. G. BLUM, Art. Chiliasmus II. Alte Kirche: Theologische Realenzyklopädie 7 (1981) 729-733.
- N. BROX, Das «irdische Jerusalem» in der altchristlichen Theologie: Kairos 28 (1986) 152-173.
- W. D. DAVIES, The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine, Berkeley 1974.
- M. DULAEY, Jérôme, Victorin de Poetovio et le millénarisme: Y.-M. Duval (ed.), Jérôme entre l'occident et l'orient. XVIe centenaire du départ de S. Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem, (Actes du colloque de Chantilly, Sept. 1986), Paris 1988, 83-98.
- V. FÀBREGA, Die chiliastische Lehre des Laktanz. Methodische und theologische Voraussetzung und religionsgeschichtlicher Hintergrund: Jahrbuch für Antike und Christentum 17 (1974) 126-146.
- E. FASCHER, Jerusalems Untergang in der urchristlichen und altkirchlichen Überlieferung: Theologische Literaturzeitung 89 (1964) 81-98.
- A. FERNÁNDEZ, La escatología en el siglo II, Burgos 1979.

- O. GIORDANO, S. Giustino e il millenarismo: *Aspernas* 10 (1963) 155-171.
- O. GIORDANO, Il millenarismo orientale alla fine del II secolo: *Helenikon* 3 (1963) 328-352.
- G. C. JENKS, The Origins and Early Development of the Antichrist Myth, (Beihfte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 59), Berlin-New York 1991.
- St. HEID, Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land, Bonn 1993.
- D. H. KROMMINGA, The Millenium in the Church. Studies in the History of Christian Chiliasm, Grand Rapids MI 1945.
- C. MAZZUCCO, Il millenarismo di Methodio di Olimpo di fronte a Origene. Polemica o continuità?: *Augustinianum* 26 (1986) 73-87.
- C. MAZZUCCO-E. PIETRELLA, Il rapporto tra la concezione del millenio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni: *Augustinianum* 18 (1978) 29-45.
- A. ORBE, Introducción a la teología de los siglos II y III, Salamanca 1988, 966-1024.
- A. ORBE, Estudios sobre la teología cristiana primitiva, Madrid-Roma 1994, 719-727.
- M. SIMONETTI, Il millenarismo in oriente da Origene a Metodio: *Corona Gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica* E. Dekkers O. S. B. XII lustra complenti oblata 1, (Instrumenta Patristica 10), Brugge-Gravenhage 1975, 37-58.
- O. SKARSAUNE, The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-text Tradition. Text-type, Provenance, Theological Profil, (*Novum Testamentum-Suppl.* 56), Leiden 1987.
- P. W. L. WALKER, Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century, Oxford 1990.
- R. L. WILKEN, Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism and the Idea of the Holy Land: *Harvard Theological Review* 79 (1986) 298-307.

Stefan Heid
Institut für Kirchengeschichte
Universität Bonn
D-53113 Bonn