

El milenio en el medioevo **Escatología y calendarios del fin de los tiempos**

The millennium in the Middle Ages
Eschatology and calendars of the end of times

Simón Abdala Meneses¹
simon.abdala@academico.ugm.cl

Resumen

El presente trabajo tiene por objetivos principales, primero, dar cuenta general del lugar de la escatología al interior de la cristiandad desde un punto de vista histórico. Segundo, describir las implicancias que tuvo el milenio en la patrística para en tercer lugar, revisar y analizar los calendarios de la edad de la Tierra según diversos pensadores cristianos de la Europa Medieval hasta el siglo XVI.

Palabras claves

Medioevo - escatología - milenio - patrística - Europa

Abstract

The main objectives of this work are, first, to give a general account of the place of eschatology within Christianity from a historical point of view. Second, describe the implications that millennium had in patristics and thirdly, review and analyze the calendars of the age of the Earth according to various Christian thinkers from Medieval Europe until the 16th century.

Keywords

Middle Ages - eschatology - millennium - patristics - Europe

-Recepción del artículo: 19/11/23

-Aceptación del artículo: 27/12/23

¹ Académico Universidad Gabriela Mistral. Académico Universidad de las Américas.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4764-4244>

Introducción

La combinación de la palabra griega *ἔσχατος* (*eschatós*) definida como “último” o “postrero”² con *λόγος* (*lógos*) que significa “discurso” o “palabra en cuanto razonada”³, hace que etimológicamente escatología signifique “estudio acerca del fin”. Como disciplina, la escatología se entiende como “el estudio de las cosas finales, de la última resolución de la creación entera”⁴. Como área de estudio la escatología tiene, a su vez, presencia en el judaísmo, islam, hinduismo y toda teología que asuma un desenlace de la era ordinaria presente, que tenga como resultado una transformación del orden mundial⁵.

Ahora bien, hay que especificar la extensión temática que posee la escatología al interior del cristianismo. En este sentido, el consenso académico ha delimitado el estudio de la escatología cristiana a temas por un lado, intrahistóricos, entendidos como sucesos desarrollados “dentro” de la historia ordinaria tales como las señales apocalípticas del fin (copas de ira, sellos, trompetas, terremotos, desastres, guerras, etc...), y por otro lado, a sucesos transhistóricos, tal como el estado de los cuerpos después de la segunda venida de Cristo, el reino milenial, el cielo, infierno, etc..⁶

En este contexto, nuestra descripción general se enmarca dentro del segundo grupo, más que dentro del primero, ya que los fenómenos de la escatología judía y cristiana que tocaremos, serán aquellos dentro del contexto teológico y filosófico de la “historia después de la historia”, esto es, lo que sucede tras la intervención divina en la historia humana. Específicamente nos interesa dar cuenta de un suceso que atraviesa los estudios del fin de los tiempos a lo largo de toda la historia del cristianismo, esto es, el milenio. Cómo se ha interpretado y cuáles han sido sus consecuencias a lo largo del medioevo es nuestra principal aspiración de este trabajo.

² Diccionario Manual Griego, 258. Otras acepciones del término: “extremo, fin, límite, borde, remate, estar en las últimas, estar en la agonía”, 259.

³ Diccionario Manual Griego, 371.

⁴ Jerry L Walls, *The Oxford Handbook of Eschatology*, 4. La traducción es mía.

⁵ Para una revisión de escatología comparada ver: Samuel Shahid, *The Last Trumpet: A comparative Study in Christian-Islamic Eschatology*, (USA: Xulon Press, 2005). Charles Upton, *Legends of the End: Prophecies of the End Times, Antichrist, Apocalypse, and Messiah from Eight Religious Traditions*, (New York: Sophia Perennis, 2005); Albert Hogeterp, *Expectation of the End: A comparative Tradition-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*, (Leiden: Brill, 2009).

⁶ *The Oxford Handbook of Eschatology*, 56. La traducción es mía.

I. El origen del milenio: mesianismo judío.

Uno de los elementos de la escatología cristiana que sin duda la define y atraviesa por completo es la segunda venida de Cristo revelada en las sagradas escrituras. Jesús mismo anuncia⁷ que este evento de carácter mundial será precedido por una era de guerras, terror y desorden para luego abrir paso a un reino de paz y seguridad a manos del mesías.

En este sentido, la primera precisión que nos compete hacer en torno a la figura del mesías cristiano, es que la idea de que un personaje sin igual se manifieste a todo el mundo, tomando el control de la política y religión, es algo que se formó en el seno del pensamiento judío. La *New Jewish Encyclopedia* define a “mesías” como la traducción al español de la palabra hebrea מָשִׁיחַ (*mashákj*) que significa literalmente “ungido” (untado con aceite)⁸. Esto hace referencia a la ceremonia en la cual se escogía y consagraba a un rey o sumo sacerdote⁹ para tener la capacidad de administrar el poder político y religioso¹⁰. Tradicionalmente se derramaba aceite -consagrado para la ocasión- sobre la cabeza del nuevo rey, simbolizando con dicho acto, la aprobación y capacitación espiritual y política para el gobierno¹¹. Ejemplo de dicha coronación la vemos en el ungimiento de Saúl como rey:

Tomó entonces Samuel la redoma de aceite, la derramó sobre la cabeza de Saúl, lo besó y le dijo: ¿No te ha ungido [*mashákj*]¹² el Señor por príncipe sobre su heredad? [...] Y sucedió que cuando él volvió la espalda para dejar a Samuel, Dios le cambió el corazón [...] y el Espíritu de Dios vino sobre él con gran poder¹³.

Empapado en el aceite, símbolo de sabiduría y poder del Espíritu de Dios, el concepto de *mesías* terminó por designar a un hombre elegido por Dios para

⁷ Lucas 12:40: “Por eso también ustedes deben estar preparados, porque el Hijo del hombre vendrá cuando menos lo esperen” (LBLA).

⁸ William Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, 7-13.

⁹ Éxodo 28.41: “Y con ellos vestirás a Aarón tu hermano, y a sus hijos con él; y los unguirás, y los consagrarás y santificarás, para que sean mis sacerdotes” (LBLA). Otras referencias al respecto: Éxodo 30.30; 40.13; 40.15; Levítico 6.22; 16.32.

¹⁰ *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, p.7. La traducción es mía.

¹¹ Otra perspectiva ofrece J. Hamilton Charlesworth en “From Messianology to Christology: Problems and Prospects”, *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

¹² “Ungir”, H4886, Concordancia Strong, (Nashville: Grupo Nelson, 2011).

¹³ 1° Samuel 10:1,9,10.

governar con inteligencia a su pueblo. Ahora bien, tras el fracaso de Saúl como ungido, Dios decide designar por rey a David, un joven pastor de ovejas: “Y el Señor dijo: Levántate, ungele; porque éste es. Entonces Samuel tomó el cuerno¹⁴ de aceite y lo ungió [*mashákj*] en medio de sus hermanos; y el Espíritu del Señor vino poderosamente sobre David desde aquel día en adelante”¹⁵.

Ungido para gobernar, el sumo éxito militar y religioso del rey David al derrotar a los filisteos¹⁶, además de levantar un tabernáculo de adoración a Jehová¹⁷, terminó por consolidar la idea de “ungido” como alguien capaz de traer liberación política y religiosa al pueblo de Israel. Con dicho modelo en la retina y tras el fracaso de los reyes posteriores a David, creció en el pueblo el deseo de que se levantara alguien como él, capaz de devolver a Israel su esplendor político, militar y religioso¹⁸. A este respecto Rosàs:

Los judíos esperaban que llegara un mesías que restaurara su dinastía, pero el mesías no llegó y las tribulaciones fueron en aumento. Con la destrucción del primer templo en el año 586 a.c. y la deportación de Babilonia, surgieron una serie de profetas que hablaban de un mesías caracterizado, cada vez más, como un desconocido¹⁹.

No había forma de ser liberados si Dios no escogía un nuevo mesías que trajera paz y orden al pueblo de Israel. Enmarcados en esa esperanza y desde el año 700 a.c. aproximadamente tanto el profeta Isaías²⁰, como Jeremías²¹, Daniel²² entre otros, predijeron la venida de un último mesías. Desde este momento, el término “mesías” comenzó a significar la personificación de un último rey, un redentor divinamente inspirado que traería salvación al pueblo judío y a la humanidad entera de forma definitiva. De hecho, otra definición ofrecida por *The Dictionary of Jewish Lore And Legend* define el término como “el ungido

¹⁴ Mientras a Saúl, Samuel lo unge con una redoma o frasco, a David lo unge con un cuerno, algo parecido a un colmillo de elefante.

¹⁵ 1° Samuel 16:12-13.

¹⁶ 2° Samuel capítulo 5.

¹⁷ 1° Crónicas capítulo 23.

¹⁸ Sobre la influencia del reinado de David en el concepto del mesianismo judío ver: Philip E. Satterthwaite, “David in the books of Samuel: A messianic Hope?” en *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, editado por P. E. Satterthwaite, Richard S. Hess, and Gordon J. Wenham, (UK: Paternoster Press and Baker Books, 1995).

¹⁹ Mar Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*. De Benjamin a Derrida, 26.

²⁰ Isaías 9:7.

²¹ Jeremías 23:5.

²² Daniel 9:25.

rey de la Casa de David de Belén quien será enviado por Dios para inaugurar la redención final en el fin de los tiempos”²³.

A propósito de esta idea de mesías, Gershom Scholem en *The Messianic Idea in Judaism* plantea tres derivaciones del término: la “conservadora”, la “restauracionista” y la “utópica”. Mientras la primera asume que este ungido traerá consigo una conservación del estado actual del mundo, la segunda derivación apunta a una restauración del estado original perdido en el jardín del Edén. Por último la derivación utópica afirma que la venida del mesías traerá consigo una nueva era político religiosa en donde toda la humanidad redimida disfrutará de un nueva tierra llena de paz y orden²⁴. Entre la vertiente utópica y la restauracionista, la idea judía de mesías comenzó a cobrar múltiples lecturas a través de la historia, apuntando sobre todo a cambios estructurales en torno a la situación política opresiva en la que comúnmente estuvo inmerso el pueblo judío tras el reinado de David. De aquí que la esperanza mesiánica no sólo significara un encuentro con el enviado de Dios, sino también al mismo tiempo, con el inicio de un gobierno mundial con una religión centralizada. Este anhelo mesiánico terminó por permear el concepto de historia en el pensamiento judío, dividiéndolo irreparablemente entre un antes y un después del mesías. A este respecto Jacob Taubes en *Escatología Occidental* dice: “El mundo como historia no tiene su centro de gravedad en el presente eterno de la naturaleza, sino que se nutre a partir de la creación inicial y la redención final”²⁵.

En su derivación utópica, la venida del mesías desencadenaría el cumplimiento definitivo del calendario profético de la escatología judía, trayendo consigo el fin de la historia regular y junto con ello, por medio de una profunda reestructuración política y religiosa, el inicio de una nueva era y condición humana, dentro de la que el pueblo judío es el protagonista. Sobre esto último Norman Cohn:

Desde la aenxión de Palestina por Pompoeyo en el año 63 a.c., hasta la guerra d e los años 66-72 d.c., las luchas de los judíos en contra de sus nueva amos, los romanos, fueron acompañadas y estilumadas poir una corriente de apocalíptica militante. Esta propagando, precisamente por dirigirse al

²³ Alan Unterman, *The Dictionary of Jewish Lore And Legend*, 132.

²⁴ Para mayor información ver: Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Others Essays on Jewish spirituality*, (USA: Schocken Books Inc., 1971).

²⁵ Jacob Taubes, *Escatología Occidental*, 32.

pueblo, se acomodó muy bien con la fantasía de un salvador escatológico, el mesías (...) Concebido al principio como un monarca sabio y restaurador de la nación, el mesías se fue convirtiendo en sobrehumano a medida que la situación política se hacía más desesperada”²⁶.

El mesías prometido pronto se transformó en un dispositivo de cohesión religiosa y política al interior del tan comúnmente oprimido pueblo “escogido por Dios”. Más que conocida es la recepción que tuvo esta idea en la cronología profética del mesianismo judío, el que a partir del profeta Daniel, Esdras y Baruch, se comenzó a asociar la idea de la venida del mesías, con un tiempo previo de calamidad mundial. Según Cohn:

Lo que impulsó a los judíos a la guerra suicida que finalizó con la conquista de Jerusalén y la destrucción del templo en el año 70 d.c. fue sobretodo su fe en la inminente venida de un rey mesiánico. El mismo Simón bar-Cochba, que dirigió la última gran rebelión en favor de la independencia nacional en el año 131 d.c. fue seguido como mesías²⁷.

De cualquier forma, tras la llegada del cristianismo, el milenarismo judío perderá fuerza ante la poderosa y atrayente escatología cristiana.

II. Milenarismo cristiano: un asunto de señales.

La creencia en un mesías tipo que actúa como coyuntura histórica, política y espiritual impregnó desde sus bases al cristianismo. De hecho, la palabra atribuida a Jesús como el “Cristo” no es más que el *mashákj* hebreo, que significa lo mismo; el ungido²⁸ (de ahí que “cristianismo” signifique literalmente “sobre el ungido” o “seguimiento del mesías”). Y si bien es cierto Jesús de Nazaret no trajo una liberación política y dijo cosas como “mi reino no es de este mundo”, para los creyentes y el movimiento religioso que creció alrededor de él, Jesús sí terminó constituyéndose como el mesías prometido.

Si según Scholem el mesianismo judío se caracteriza por esperar a un mesías público y político, para el cristianismo la labor del ungido apunta a una liberación más espiritual y personal. Y aunque Jesús no cumplía con la impronta y habilidad bélica del rey David, tras su muerte en la cruz, para muchos creyentes de raíz judía se adaptaba al perfil del mesías sufriente descrito por Isaías:

²⁶ Medioevo, Cohn, p.21.

²⁷ *Ibid.*, p.22.

²⁸ Diccionario griego español, 647.

Despreciado y desechado entre los hombres, varón de dolores, experimentado en quebranto; y como que escondimos de él el rostro, fue menospreciado, y no lo estimamos. Ciertamente llevó él nuestras enfermedades, y sufrió nuestros dolores; y nosotros le tuvimos por azotado, por herido de Dios y abatido. Mas él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre él, y por su llaga fuimos nosotros curados²⁹.

Pero, ¿cómo era posible que el mesías triunfante fuera a la vez sufriente? ¿Hicieron bien los fariseos en no reconocer dicho título a Jesús? Ante esta interrogante y tras la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.c., surgió la teoría rabínica de “los dos mesías”³⁰: uno sufriente y otro victorioso³¹. Esto en palabras simples significaba decir que mientras Israel “oraba por los pecados del mundo gentil” bajo la figura de un “redentor sufriente”, el mesías rey venía a la tierra a gobernar. A propósito de esto último Rosas:

De hecho, se ha sostenido que, a partir de la predicación de Jesús, el judaísmo para evitar la identificación del esperado mesías judío con Jesús, hizo hincapié en la figura del mesías victorioso y dejó de lado la del mesías que fracasa, así como la del mesías sufriente descrito en Isaías (Is. 53)³².

Los judíos renuncian al mesías descrito por Isaías 53, inclinándose algunos a seguir esperando a un ungido político, capaz de poseer el poder bélico para subyugar a los verdugos de Israel.

Jesús no negó una manifestación mundial de su poderío, pero estableció un tiempo determinado para ello. Según los evangelios defendidos por el concilio de Roma, el Dios de los judíos es el mismo que enviaba a Jesús, quien, en vez de venir de una vez a transformar las estructuras políticas y religiosas del mundo, lo haría en dos etapas, fusionando en cierto modo la escatología judía y la cristiana: el mesías vendría primero en forma de siervo “humillado hasta lo sumo”, para luego volver a la tierra como mesías príncipe a instalar un gobierno mundial durante mil años³³. Aquí la cita de esto último:

Y vi tronos, y se sentaron sobre ellos los que recibieron facultad de juzgar; y vi las almas de los decapitados por causa del testimonio de Jesús y por

²⁹ Isaías 53:3-6.

³⁰ Sobre esto ver también Renzo Fabris, “El mesianismo judío”, en “II Mesianismo hebraico”, *Humanitas*, 37 (1982):725-736, 726.

³¹ David Sper, *The Jewish tradition of two messiahs* (Michigan: RBC Ministries, 2008), 9. La traducción es mía.

³² Mesianismo en la filosofía contemporánea. De Benjamin a Derrida, 31.

³³ Daniel 9.25

la palabra de Dios, los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, y que no recibieron la marca en sus frentes ni en sus manos; y vivieron y reinaron con Cristo mil años. Pero los otros muertos no volvieron a vivir hasta que se cumplieron mil años. Esta es la primera resurrección³⁴.

Jesús volvería por segunda vez a coronar la obra espiritual con un reino político de mil años cuando fuere el momento de su segunda venida. Esta doctrina conocida como “milenarismo” a la que Norman Cohn define como: “la creencia en que después de su Segunda Venida, Cristo establecerá un reino mesiánico sobre la tierra durante 1000 años antes del último Juicio”³⁵, se vio fuertemente robustecida durante el primer siglo en medio de los seguidores de Jesús “el Cristo”.

De hecho, en el artículo *El Milenio en la patrística* de Claudio Pierantoni, el autor da cuenta de que algunos de los primeros autores cristianos como Cerinto, Papías, Justino e Ireneo adherían al reino milenial como una muestra de sana doctrina³⁶. A estos, el profesor John M. Court en *Approaching the Apocalypse: a short History of Christian Millenarianism* suma al autor de la epístola de Bernabé, al pastor de Hermas, la segunda epístola de Clemente, Hipólito y Julio el africano³⁷.

Y es que la primera referencia cronológica a este tipo de tópicos -posterior al *Apocalipsis* del apóstol Juan del año 90- la encontramos en la *Primera Carta de Clemente* compuesta a fines del año 96 d. c. En esta última Clemente reafirma la idea que Dios tiene control de la historia y de que la promesa de sus tiempos es la resurrección final³⁸. Es precisamente en esa lógica que se produce una especie de traspaso o herencia entre lo que es el mesianismo judío y el milenarismo cristiano. Sobre esto último Cohn:

Del mismo modo que los judíos, los cristianos sufrían opresión y respondieron a ella con una afirmación cada vez más vigorosa, frente al mundo y frente a ellos mismos, de su fe en la inminencia de la época mesiánica en

³⁴ Apoc. 20:1-6.

³⁵ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (New York: Oxford University Press, 1970), 17. La traducción es mía.

³⁶ Claudio Pierantoni, “El Milenio en la patrística: ¿alternativa entre interpretación literal e interpretación alegórica?”, *Teología y Vida*, 44 (2003):185.

³⁷ John M. Court, *Approaching the Apocalypse: a short History of Christian Millenarianism*, (New York: I.B. Tauris & Co Ltd., 2008), 57. La traducción es mía.

³⁸ Para el texto en inglés con estudio introductorio ver Michael W. Holmes, *The Apostolic Fathers in English*, (Michigan: Baker Academic, 2006). Capítulos XXIII al XXVII de la primera epístola, y ver toda la segunda epístola.

la que terminarían sus males y sus enemigos serían castigados. Como era de suponer, la forma como imaginaron la gran transformación dependió en gran parte de las apocalípticas judías³⁹.

Ahora bien, en relación al milenio, el profesor Court dice que han existido al menos dos formas de interpretarlo a lo largo de la cristiandad. La primera forma es el llamado *Premilenarismo*, en donde se cree que la segunda venida de Jesús inaugura los 1000 años de gobierno político sobre la tierra –caracterizada por su paz debido a que Satanás será atado durante ese mismo periodo de tiempo– y por otra parte la *Postmilenialista*, en la que se asegura que la segunda venida viene a culminar los mil años de gobierno que Cristo delegó a su Iglesia, y que con la Segunda venida viene el juicio final. Millard J. Erickson en *A Basic Guide to Eschatology* agrega a esta distinción el *Amilenarismo*, al que define como la negación de los mil años literales de gobierno futuro de Cristo en la tierra. Según el amilenarismo, los mil años no corresponden a un número determinado de años sino a la etapa desarrollada entre la primera venida y segunda venida de Jesús⁴⁰.

Otra distinción importante es la que podemos hacer entre el “milenarismo ortodoxo” y el “heterodoxo” según el profesor Francisco Canals Vidal, quien realiza una notable recopilación de los que ha dicho la Santa Sede al respecto. En ella aclara lo siguiente:

Una cosa es decir que Jesucristo, en su Segunda Venida, vendrá visiblemente a reinar no visiblemente, sino con una presencia eficaz no visible, como correctamente debe afirmarse, y otra cosa muy distinta e incorrecta e ilícita es decir que Jesucristo, en su Segunda Venida, vendrá a reinar visiblemente, con una presencia visible, afirmación rechazada por la Iglesia en el Decreto del Santo Oficio, de 21 de julio de 1944, publicado en AAS 36 (1944) 212, y afirmación rechazada también en el Catecismo⁴¹.

Bajo esta distinción, la ortodoxia se instala detrás de un milenio con una presencia eficaz de Jesucristo pero no visible, manifestada exclusivamente tras su segunda venida y en donde los santos gozarán de bienes espiritualizados, dejando a la heterodoxia cuadrada detrás de un milenio que se enfoca en cuestiones más bien mundanas. Para poner un ejemplo de este último tipo

³⁹ Cohn, N. En pos del milenio, p.23.

⁴⁰ Millard J. Erickson, *A Basic Guide to Eschatology: Making Sense of the Millennium*, 73. La traducción es mía.

⁴¹ <https://www.hispanidad.info/malmilen.htm>

de milenarismo, cabe la cita al pensamiento de Cirento, líder de una secta ebionita que vivió a principios del siglo II. Para él, el milenio no era otra cosa más que un gobierno de mil años en donde Cristo establecería un Reino junto a los santos resucitados para disfrutar de placeres carnales. A este tipo de milenarismo se le reconoce como “milenarismo craso” o “milenarismo carnal”, cuyo énfasis está puesto en un milenio que vendría a agasajar la carne de los santos⁴². En el otro extremo encontramos el “milenarismo gnóstico” reconocido y denunciado por el San Ireneo en *Adversus Haereses* (escrito aproximadamente el año 180), en donde identifica a ciertos gnósticos afirmando la idea de que el ideario escatológico es más bien una alegoría poética con buenas intenciones. Estos últimos no daban crédito ni a una resurrección general de los santos ni menos a un reino milenial aduciendo imposibilidades prácticas de carácter natural⁴³.

De cualquier forma, el reino milenar de Jesús pasó a ser uno de los elementos distintivos entre la escatología judía y la cristiana. Pues mientras dentro de la escatología judía se espera un reino terrenal sin límite temporal aparente, la cristiana asegura un gobierno terrenal sólo de mil años bajo ciertas características y luego la eternidad. Más allá de esta diferencia, ambas doctrinas son coincidentes en planos generales respecto a señales astronómicas⁴⁴, geográficas y políticas que anuncian la venida del gobernante divino.

Esto último significaba que para los cristianos los movimientos políticos también poseían una fuerte influencia en el desarrollo del calendario escatológico mundial que por cierto marcará la agenda política europea.

III. Escatología como cronología del fin

Volviendo a la expectación mesiánica del cristianismo y pasado el primer amago mesiánico tras la destrucción de Jerusalén en el año 70, momento en el que los creyentes interpretaron la invasión romana al templo judío como la

⁴² Benedetto, Juan Franco, “El Milenarismo: Concepto y alcances”, p.4.

⁴³ Benedetto, Juan Franco, “El Milenarismo: Concepto y alcances”, p.5.

⁴⁴ En la escatología judía el registro de las señales precedentes a la aparición del mesías puede encontrarse en Joel (cap. 2:2, 30, 31), Amos (cap. 1-9), Sofonías 1:15, Malaquías 5:18, entre otros. En la escatología cristiana estas señales se encuentran principalmente en el evangelio de Mateo cap. 24, Marcos cap. 13, Lucas cap.21 y a lo largo del cap. 6 del libro del Apocalipsis.

manifestación del anticristo y del inminente fin⁴⁵, la expectación de la segunda venida de Jesús cobró diversas formas según el contexto político y religioso que vivieran los fieles. Bajo esta lógica, algo que precisamente caracterizó a los mártires del primer siglo según Carole Straw en *Settling Scores: Eschatology in the Church of the Martyrs*, fue una fuerte confianza en la pronta venida del mesías⁴⁶. En esa misma línea Frederic J. Baumgartner en su libro *Longing for the End: A History of Millennialism in Western Civilization* dice: “Probablemente ningún aspecto de la primera generación de cristianos es más claro que su firme convicción de que la Parusía⁴⁷ ocurriría en su vida presente”⁴⁸. Dicha generación de cristianos, día a día perseguida y muerta por su fe, atestiguaba firmemente la inminente venida de su salvador; para ellos no sólo se volvió una cuestión de liberación política como para los judíos, sino también de una liberación existencial y espiritual, toda vez que dicha venida traía consigo el comienzo de la vida eterna para ellos.

En base a lo último Baumgartner: “Para estos primeros tres siglos, el milenarismo fue un importante factor en el crecimiento de la cristiandad, pero también tuvo un efecto negativo al crear facciones”⁴⁹. Y es que a pesar de que el mismo Jesús había dicho que “nadie sabe el día ni la hora”⁵⁰, la determinación del día de su venida se convirtió en una fuente inagotable de especulaciones al interior del cristianismo. En ese contexto, cada movimiento de persecución, guerra o fenómeno astronómico podía ser interpretado como una señal del advenimiento del mesías, lo que generaba naturalmente distintas interpretaciones sobre un mismo hecho. El problema en este caso, no consistió en interpretar un pasaje bíblico, sino en cómo relacionar dicho pasaje con la época presente. Esto decantó en la práctica de vincular un hecho escatológico con un hecho de la historia presente. Dicho de otra forma, estudiar escatología bíblica se volvió en la ciencia de cómo identificar los pasajes apocalípticos con

⁴⁵ Para mayor información sobre el sentido mesiánico que adoptó la caída de Jerusalén ver, Samuel George Frederick Brandon, *The Fall of Jerusalem and The Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A.D. 70 on Christianity*, (OR: S.P.C.K., 1957).

⁴⁶ Carole Straw, “Settling Scores: Eschatology in the Church of the Martyrs”, *Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, Bynum C. & Freedman P. (Eds.), 22. La traducción es mía.

⁴⁷ Definición de Parusía: *παρουσία*: Presencia, estar presente; venida, llegada; segunda venida Cristo [para el juicio final]. *Diccionario Manual Griego*, 461.

⁴⁸ Frederic J. Baumgartner, *Longing for the End: A History of Millennialism in western Civilization*, p.31. La traducción es mía.

⁴⁹ *Longing for the End: A History of Millennialism in western Civilization*, 32.

⁵⁰ Mateo 24:36; Marcos 13:32.

el avance de la historia humana. Es más, eran dichos eventos los que servían como pauta para ubicar al presente en medio de la inmensidad del tiempo y el espacio.

En suma, la escatología se volvió la brújula de los creyentes, una especie de mapa temporal no sólo para ubicarse en medio de los tiempos sino para conocer cuán cerca estaba el reencuentro con la divinidad. Fue a partir de una necesidad de ubicación y cercanía con lo eterno, que comenzaron a crearse distintas cronologías o historias del mundo y de la Iglesia, con el fin de calcular –en base a diversos métodos- los años que restaban para que la historia ordinaria llegara a su fin. De hecho y tal como registra el Norman Cohn en *En pos del Milenio: Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, unos de los primeros movimientos milenaristas propiamente cristianos se desarrolló en el año 156 d.c. bajo el nombre de montanismo. Su líder, un hombre llamado Montano anunció en Frigia que la Nueva Jerusalén descendería sobre territorio frigio por lo que llamaba a todos a viajar hacia la actual Turquía. Sobre esto Cohn:

Su confianza en la aparición inminente de la nueva Jerusalén se mantuvo inquebrantable; y esta certeza la tuvo incluso Tertuliano, el más famoso teólogo occidental de su tiempo cuando se adhirió al movimiento (...) Tertuliano describe portentos fabulosos: durante cuarenta días se había visto en Judea una ciudad fortificada que aparecía en el firmamento cada mañana para ir desapareciendo a medida que el día avanzaba; y esto era un signo irrefutable de que la Jerusalén celeste estaba a punto de descender. Nueve siglos después, la misma visión hipnotizaría a las masas populares de las Cruzadas cuando se dirigían afanosamente hacia Jerusalén⁵¹

Entre el siglo II y el IV encontramos alusiones a la Segunda Venida y resurrección de los muertos en *Epístola de Bernabé*, *Apocalipsis de Pedro*, la *Epístola de los Apóstoles*, *Contra los herejes*⁵² de Ireneo de Lyon y *De resurrectione carnis* de Tertuliano⁵³. De hecho según Ireneo “forma parte indispensable de la ortodoxia el creer que esas cosas acontecerán en la tierra en favor tanto de los justos muertos, que resucitarán, como de los justos vivos”⁵⁴.

⁵¹ Cohn, N. *En pos del Milenio*, p.24-25.

⁵² En español, “Contra los herejes”, (España: Ivory Falls Books, 2017).

⁵³ *The Oxford Handbook of Eschatology*, 92- 95.

⁵⁴ Cohn, N. *En pos del Milenio*, p.26.

Ahora bien, uno de los primeros intentos de superar algunas diferencias importantes en cuanto a la fecha exacta de la venida fue la obra *Ad Autolycum* de Teófilo de Antioquía cerca del año 180 d.c., en donde, el sexto obispo de la Iglesia de Antioquía -según Eusebio- realiza una analogía entre los días de la creación (descrito en Génesis) y los años del planeta Tierra. La lógica era que si Dios creó la tierra en seis días y en el séptimo descansó, con el mundo sería igual⁵⁵. Bajo este esquema y según el cálculo de los años en base a la historia del pueblo de Israel, el fin del mundo debería ser en el año seis mil del planeta Tierra. Ahora bien, si se asumía que Jesús nació en el año 5.500 de edad del planeta Tierra y la era milenial debía ser desde el año 6000 hasta el año 7000, la llegada del mesías tendría que ser en el año 500 después de su nacimiento⁵⁶.

Aunque este calendario escatológico se extiende a la Patrística, no existió consenso en torno a la fecha de la segunda venida. Tanta era la discusión que, durante los dos primeros siglos, había comunidades enteras que no sólo leían el Apocalipsis de Juan, sino que además sumaban el de Pedro y el de Tomás, en base a los cuales se podía acelerar, atrasar y hasta negar la segunda venida, dependiendo de la lectura que se le diera⁵⁷. Las múltiples interpretaciones bíblicas acerca del día de la segunda venida, milenio y juicio final crearon cierta tensión política toda vez que Jesús venía –según el texto bíblico-literalmente a transformar las estructuras sociopolíticas imperantes. En este sentido se hacía imperioso encontrar un calendario adecuado de la edad de la Tierra, con el fin de definir la fecha de expiración de la cristiandad y, al mismo tiempo, aclarar las circunstancias políticas que vivía la misma. No debe olvidarse que dentro de las muchas señales que anuncian la segunda venida de Jesús, la persecución de los cristianos es parte esencial de las advertencias más próximas del mesías: “Entonces os entregarán a tribulación, y os matarán, y seréis aborrecidos de todas las gentes por causa de mi nombre” Mateo 24:9 (RVR1960). Basados en esta señal, cualquier amenaza que le ocurría a -en ese entonces- reducido grupo, era interpretado como un aviso del fin.

⁵⁵ John M. Court, *Approaching the Apocalypse: A Short History of Christian Millenarianism* (New York: I.B. Taurus, 2008), 56. La traducción es mía.

⁵⁶ *Approaching the Apocalypse: A Short History of Christian Millenarianism*, 56-57.

⁵⁷ Baumgartner, Frederic J., *Longing for the End*, 32.

En medio de la búsqueda de la tan esperada *Parousía*, algunos de estos escritores reconocen que escribían de un tema no sólo filosóficamente difuso (como lo es el futuro), sino también teológicamente poco recomendable (dado que “nadie sabe el día ni la hora”). A pesar de ello, Hipólito de Roma inventa un sistema para datar los años del planeta Tierra denominado *Annus Mundi*, dicho sistema, ubicaba la segunda venida de Cristo, cerca del año 500 D.C., a una distancia de casi 270 años de su escrito⁵⁸.

Ahora bien, con la llegada de la oficialización del cristianismo como religión del imperio y el surgimiento de los primeros concilios apostólicos, sumado a los ceses paulatinos de las persecuciones y la institucionalización de la Iglesia, la tensión y expectación religiosa y política por la era milenial, fueron poco a poco apagándose.

Uno de los primeros en llevar a cabo un reflejo de este diagnóstico fue Orígenes, quien empezó a presentar al reino futuro como un “acontecimiento que no tendría lugar ni en el espacio ni en el tiempo, sino en las almas de los creyentes”⁵⁹. Sobre esto mismo Cohn:

Quando en el siglo IV el cristianismo consiguió una posición de supremacía en el mundo mediterráneo y se convirtió en la religión oficial del imperio, la condenación eclesiástica del milenio adquirió un tono enérgico. La Iglesia católica era ahora una institución próspera y poderosa (...) y los hombres responsables de su gobierno no tenían el menor deseo de ver a los cristianos pendientes de unos sueños trasnochados e inapropiados sobre el nuevo paraíso terrenal⁶⁰.

Uno de los primeros hitos que marcó un alejamiento de ese sentimiento tan arraigado en los primeros mártires fue la obra de San Agustín. En su exégesis sobre el Apocalipsis, desarrollada principalmente en el libro XX del *De Civitate Dei*, determina que el mundo se encuentra en la sexta de siete fases de la historia, identificando a la etapa actual como *seculum senescens*, la senilidad de la humanidad. En relación a la idea de un reino de mil años que está pronto a descender Agustín afirma:

Los mil pueden ser interpretados, según mi modo de ver, de dos maneras: o bien todo esto está teniendo lugar en los últimos mil años, a saber, en el milenio sexto, como si fuera el día sexto, cuyos últimos periodos están

⁵⁸ Baumgartner, Frederic J., *Longing for the End*, 48.

⁵⁹ Medioevo, Cohn, p.28

⁶⁰ *Ibíd.* P. 28.

transcurriendo ahora [...] y este milenio sería como la parte última del día que restaba hasta la terminación del mundo. La otra modalidad- la más probable- de interpretar los mil años sería tomar esta cifra por los años totales de este mundo, citando con un número perfecto la plenitud del tiempo [...] Es precisamente para esto que el diablo ha sido amarrado y encerrado en el abismo: para no poder extraviar a los pueblos que constituyen la Iglesia. Antes, cuando todavía no existía la Iglesia, él los engañaba y los capturaba⁶¹.

Para Agustín, el surgimiento de la Iglesia inaugura al mismo tiempo el milenio del que habla el Apocalipsis, de ahí que resulte incómodo para él afirmar que se espera un reino de mil años liderado por Cristo y sus escogidos. Esta idea de un reino “celestial terrenal” político parecía más bien ser la excusa de “hombres sensuales que querían tener protección para dar rienda suelta a sus pasiones”. Según Agustín, como el resultado fundamental de la redención ya ha sido obtenido, las implicancias políticas del milenio parecen difuminarse, sobre todo cuando afirma que “Incluso ahora la Iglesia es el Reino de Dios (...) incluso ahora sus santos reinan con Él”⁶². Desde esta perspectiva al universo creyente sólo le queda esperar el regreso y juicio de Cristo, porque Cristo ya “gobierna a través de sus santos”⁶³. Quizás por esto Agustín llama al conjunto de las derivaciones de esta creencia “una fábula”, por no concordar con su esquema de historia basado en la Biblia⁶⁴. Bajo la lectura y autoridad de Agustín, el milenarismo pierde fuerza como un movimiento político religioso que aguarda con expectación un cambio en las estructuras políticas del mundo⁶⁵.

Si según el “patrono de los teólogos” ya vivíamos *en* el milenio y Cristo efectivamente reina o deberían reinar a través de los creyentes, la Iglesia como institución de carácter público queda abandonada en un espacio escatológico un tanto difuso⁶⁶, en cuanto a cómo debe relacionarse una institución confesional dentro de un universo secular. De cualquier forma, este amilenarismo

⁶¹ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, en *Obras Completas*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004), 654-657.

⁶² Pierantoni, C. “El Fin del Mundo en San Agustín”, 1.

⁶³ John M. Court, *Approaching the Apocalypse*, 59.

⁶⁴ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 652.

⁶⁵ VirgilioRodríguez, “Joaquín de Fiore: la edad del espíritu”, *Estudios Públicos*, 145 (2017):193.

⁶⁶ Para un profundo estudio sobre la influencia de la escatología de San Agustín ver: Ellen Scully, “Jerusalem’s Lost Etymology: How Augustine Changed Latin Eschatology”, *Vigiliae Christianae* 70 (2016), 1-30.

si bien espera una segunda venida, baja un tanto las expectativas en cuanto a esperar un gobierno político celestial que viniera a librar a los hombres de la opresión de Satanás. En este sentido Court afirma: “Ciertamente parece ser que el entendimiento cultural greco-romano vio una escatología más madura alejándose de los precedentes judíos del reino mesiánico hacia un concepción más espiritual”⁶⁷.

En este sentido, al decaer la persecución política experimentada en los primeros siglos fueron reduciéndose los esquemas interpretativos que por lo general asociaban al verdugo u opresor político con la figura religiosa de Satanás o sus secuaces.

Este cese momentáneo de la expectación milenarista, por razones políticas fue cobrando diversos reveses conforme el escenario geopolítico de Europa cambiaba. Las constantes invasiones bárbaras a la Roma del siglo VI al VII, hacían prever que la batalla final de todos los tiempos, la de Gog y Magog, estaba pronta a desatarse⁶⁸. Imbuidos en ese sentimiento cada vez que dicho territorio era atacado por turcos, hunos o mongoles, existía la firme convicción que tanto la barbarie, como también un sinfín de cataclismos vendrían sobre Europa⁶⁹. Sin embargo, Cristo aún no venía por segunda vez a reinar y juzgar al mundo, y bajo la constante amenaza de invasión se comenzó a dudar de que el milenio “en donde Cristo gobierna junto a sus santos” se estuviera viviendo. Es en ese sentido que la interpretación escatológico política se tornó común para encontrar una fecha para el fin. Bajo esa lógica es que la política se tornó un indicio escatológico para medir en qué era de la historia humanidad estábamos.

Como sea, frente a la constante incertidumbre de no saber qué época estaba viviendo la humanidad y sobre todo la Iglesia, tras las seis edades de la historia de Agustín, surgieron otros calendarios y formas de medir la edad de la tierra.

⁶⁷ Court, John M., *Approaching the Apocalypse*, 60. La traducción es mía.

⁶⁸ Aquí la cita de Apocalipsis 20:7-9: “Cuando los mil años se cumplan, Satanás será suelto de su prisión, y saldrá a engañar a las naciones que están en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y a Magog, a fin de reunirlos para la batalla; el número de los cuales es como la arena del mar. Y subieron sobre la anchura de la tierra, y rodearon el campamento de los santos y la ciudad amada; y de Dios descendió fuego del cielo, y los consumió” (LBLA).

⁶⁹ Frederic J. Baumgartner, *Longing for the End*, 48.

IV El Milenio en la plena Edad Media

Entre el año 340 y 350 con Roma dividida en dos, resurgen los intentos directos por datar la edad de la Tierra y con ello el posible año del fin. Será desde un oráculo sibilino conocido como Pseudo Metodio compuesta hacia fines del siglo VII en donde se describe la figura de un emperador, que resucitado, vencería a los enemigos ismaelitas para imponer un reino próspero.

Otra de las cronología que destaca por su vigencia en la actualidad es la llamada *Anno Domini Nostris Iesu Christi* (Año del Señor nuestro Jesucristo) de Dionisio Exiguus, a quien se le encargó fijar el año exacto del nacimiento de Jesucristo. Es a partir de esa cronología -compuesta en el año 525 aproximadamente- que el nacimiento del Salvador se ubicó unos 753-748 años tras la fundación de Roma. Bajo este calendario, Jesús habría nacido en el año 5200 de la humanidad, y como la humanidad bajo la forma actual sólo llegaría hasta el año 6000, el fin de los tiempos tenía que ser cerca del año 800 D.C.⁷⁰. Recogiendo la obra de Dionisio, Beda el Venerable escribe en el año 723 aprox. *De temporum ratione* en donde en base a conocimientos principalmente astronómicos, fija un método de datación de la tierra en función de los movimientos del sol y la luna. En función de este método, Beda fija la creación de la tierra alrededor de 3.952 años antes del nacimiento de Cristo. Bajo ese marco interpretativo la Segunda Venida debería ser algo así como en el año 2030 de nuestro actual calendario⁷¹. De cualquier manera, el fin de los tiempos y el Milenio, volvían a la palestra. Sobre esto el profesor Cohn:

Las crónicas medievales nos muestran claramente la influencia que tuvo en los criterios políticos de la época. Los cronistas se esforzaron en ver los indicios de la armonía entre los cristianos, del triunfo sobre los incrédulos, de la abundancia y prosperidad sin igual que debían ser las señales de la nueva Edad de Oro (...) En todo nuevo monarca sus súbditos trataron casi de ver al último emperador que debía gobernar durante la Edad de oro, mientras que los cronistas le brindaban los epítetos mesiánicos convencionales, *rex justus* o tal vez David⁷².

Tras toda esta información cruzada acerca de la edad de la Tierra, nacimiento de Cristo y segunda venida, y tras la llegada del año mil sin mucha novedad,

⁷⁰ John M. Court, *Approaching the Apocalypse*, 56.

⁷¹ Frederic J. Baumgartner, *Longing for the End*, 49.

⁷² Cohn, N. *En pos del Milenio*, p.34.

el Papa Urbano II en un sermón de 1095 se refirió a la necesidad de que la cristiandad reconquistara Jerusalén antes de la segunda venida de Jesús, como una forma de preparar su inminente aparición⁷³. Este uso geopolítico de la escatología expandía la creencia de que efectivamente se podía hacer algo para acelerar la aparición del Cristo.

Tras el éxito de la primera Cruzada y con Jerusalén tomada en 1099, para los devotos cristianos era sólo cuestión de tiempo para que la “Nueva Jerusalén”⁷⁴ descendiera del cielo. Sin embargo, dicho sentimiento no era homogéneo, y un monje italiano llamado Joaquín de Fiore, tras tener una visión durante la primavera de 1183, publicó en su libro *Psalterio de diez cuerdas y Exposición sobre el Apocalipsis*, una interpretación muy particular sobre la edad de la humanidad⁷⁵.

De Fiore dividió la historia del mundo entre *Edad del Padre*, que comprendía desde la Creación hasta el nacimiento del Hijo (Jesús), la *Edad del Hijo*, que comprendía desde el nacimiento de Cristo hasta el Milenio, y la *Edad del Espíritu Santo*, comprendida y desarrollada durante el reino milenarista de Cristo sobre la Tierra. Este monje nacido en Calabria ubicaba el fin de la *Era del Hijo* -equivalente al “fin del siglo”- en 1260, año en el que comenzaría el reinado político-espiritual del mesías⁷⁶.

Si la *Edad del Padre* (de Adán hasta Jesús) según el evangelio de Mateo⁷⁷ eran la suma de 42 generaciones (asignando 30 años por generación) dicho periodo sumaba un total de 1260 años, suma que –según Fiore- debía repetirse en la *Edad del Hijo* y del *Espíritu*. Esta lectura profética de las Sagradas Escrituras parecía devolver las esperanzas de un nuevo mundo en el siglo XII con la llegada de la era del *Espíritu Santo* en donde todo sería gozo, paz y perfección. Esta obra fue condenada como herética en un sínodo provincial en Arles en 1263, afirmándose en el hecho de que ningún fenómeno escatológico había ocurrido en el año 1260⁷⁸. Tras la desilusión joaquiniana, la llegada de un

⁷³ John M. Court, *Approaching the Apocalypse*, 63.

⁷⁴ “Y yo Juan vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo, de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su marido”. Apocalipsis 21:2 (LBLA).

⁷⁵ Virgilio Rodríguez, “Joaquín de Fiore: la edad del espíritu”, 194.

⁷⁶ Jesús Avelino de la Pineda, “La lógica del gran tiempo en Joaquín de Fiore”, *Revista Internacional de Filosofía*, (22)(3), (2003): 3-4.

⁷⁷ Mateo 1:2-16.

⁷⁸ Frederic J. Baumgartner, *Longing for the End*, 64, 79. La traducción es mía.

sinnúmero de plagas reactivó con fuerza el sentimiento de que “el fin estaba muy cerca”. La conocida “Peste Negra” que en 1347 mató a 25 millones de personas fue interpretada como un castigo de Dios⁷⁹. Tras la epidemia, la Iglesia Católica comenzó a jugar un rol político-escatológico inédito al poseer el monopolio interpretativo de las señales del fin. Bajo esa lógica, la Iglesia cobraba cada vez más fuerza como figura de mediación entre Dios y los reyes, cosa que amplió su campo de acción política bajo la protección y promoción regia. De hecho, dentro del “Sacro” Imperio Romano Germánico se otorgaba la facultad y responsabilidad al Papa de investir a los mismísimos reyes, los que debían viajar a Roma para ser coronados. Ante la notable influencia que tenían los clérigos sobre los soberanos, y ante el absoluto poder que tenían algunos “príncipes-obispos” -quienes con frecuencia gobernaban un territorio idéntico al de su diócesis⁸⁰-, comenzaron a despertarse ciertas suspicacias en quienes veían un uso excesivo del poder eclesiástico por sobre el real.

Sin embargo, dichas suspicacias se redujeron ante el denominado *annus mirabilis*: 1492, momento en el cual los europeos encuentran América. A partir de allí, tanto los viajes de descubrimiento, como la hegemonía católica en la península ibérica tras expulsar a los musulmanes, eran interpretados como eventos a través de los cuales Dios se había vuelto a acordar de la Europa católica, al concederles nuevas tierras y la oportunidad de partir desde cero. Sin ir más lejos, el mismo Cristóbal Colón decía a Isabel de Castilla que, en su viaje, él podría encontrar el oro suficiente como para reconstruir el templo en Jerusalén y preparar la llegada del Mesías⁸¹. La esperanza de una “tierra prometida” alimentó así la ilusión de un pronto gobierno mesiánico que pusiera fin a las guerras, hambre y destrucción⁸².

⁷⁹ Frederic J. Baumgartner, *Longing for the End*, 86.

⁸⁰ Importante es recordar que dicha práctica se desarrolló desde el siglo IV como una forma de afirmar el poder consolidado por la Iglesia Católica, junto con defender de forma cohesionada las constantes invasiones de los bárbaros. Estos príncipes-obispos se oficializaron con el comienzo del Sacro Imperio Romano a finales del siglo X, aunque ya los habían –por ejemplo, en Alemania– desde el siglo VIII. Dicha forma de gobierno se oficializó tras el Concordato de Worms, momento en el cual los obispos ya no serían considerados vasallos del Imperio sino verdaderos sacerdotes príncipes, quienes delgados por el Papa administraban asuntos religiosos y políticos.

⁸¹ Matt D Goldish y Richard H. Popkin, “Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Jewish Messianism in the Early Modern World”, en *International Archives of the History of Ideas*, (USA: Springer, 2001), viii, ix. La traducción es mía.

⁸² John M. Court, *Approaching the Apocalypse*, 103.

Sin embargo, tras la reforma protestante iniciada en la primera mitad del siglo XVI⁸³, dicha esperanza cobró múltiples formas dando rienda suelta a un sinfín de interpretaciones y repercusiones sociopolíticas que giraron en torno al “cuándo” del fin del mundo, al “dónde” aparecería el Mesías y al “quién” sería su principal enemigo. En ese sentido, tras la fragmentación del imperio romano, surgió la búsqueda escatológica por responder a la pregunta de a quién le correspondía tener la preferencia interpretativa del fin, si a la Iglesia católica o al monarca de la nación.

V Un caso ejemplar de milenarismo europeo: Inglaterra

Como decíamos, la Reforma Protestante cambió todo el panorama interpretativo acerca del Milenio, y es que sin versión oficial, todos podían decir de todo. Ahora bien, una de las cosas que siempre primó en la visión escatológica protestante fue la enorme importancia política de la figura del anticristo. Ello generó una similitud entre la aparición del Anticristo y comienzo del fin de los tiempos. El primero en afirmar esto fue Andreas Osiander -famoso por escribir el prólogo al *De Revolutionibus Orbium Coelestium* de Copérnico- en su *Suposición extraída de los últimos tiempos y del fin del mundo desde las Escrituras* de 1545 traducida del alemán al inglés por Gerge Joye en 1548 como *The coniectures of the ende of the worlde*. Una segunda obra que afirmó lo mismo fue una traducción que Thomas Rogers hace del Duque De Sheltoo a Geveren titulada *Sobre el fin del mundo y la segunda venida de Cristo* publicada en 1577. Ambas obras apuntaban a que el fin del mundo sería entre los años 1583 y 1588⁸⁴.

Desde la masificación en lenguaje vulgar de la Biblia, se instaló una carrera por redactar diversos calendarios proféticos que databan la edad del mundo y de la Iglesia, con el fin de fechar el regreso del Mesías. De cualquier manera y para muchos ingleses protestantes toda esta expectación comenzó a crecer de sobremanera cuando el papa Pío V emite en 1570 una bula (*Regnans in Excelsis*) que excomulgaba a la reina Isabel I, librando a todo católico inglés

⁸³ Para profundizar en el desarrollo de la recepción de la reforma en Inglaterra ver John Hunt, *Religious Thought in England from the Reformation to the end of the Last Century*, (London: Strahan & Co., 1870).

⁸⁴ Bryan W. Ball, *Great Expectation: Eschatological thought in English Protestantism to 1660*, 18-20. La traducción es mía.

de obedecerla⁸⁵, momento que algunos identificaron como una amenaza frontal al “cristianismo verdadero” que vivían algunos anglicanos. El panorama apocalíptico para muchos terminó por confirmarse cuando en 1585 Felipe II decide dar orden de atacar a Inglaterra con un enorme contingente armado. Bajo la amenaza de invasión de una de las flotas más fuertes nunca antes vista, conocida como la “Armada invencible”, la isla se sumía en una profunda *docefobia* o “fobia al apocalipsis” (literalmente, “temor a la media noche”) interpretando cada amenaza política como el cumplimiento de alguna profecía bíblica sobre el fin.

Tal fue la histeria colectiva generada, que un panfleto inglés de 1576 (reimpreso en 1587) -prohibido por el *Privy Council* de la reina Isabel I- propagaba las “innegables señales del fin”, de las que se destacaban el segundo de dos eclipses lunares ocurrido a doce días del cumpleaños de la “Reina Virgen”, aludiendo a la virgen maría⁸⁶.

Otro acontecimiento digno de mención que fechó el apocalipsis en 1588, fue el matemático y cartógrafo flamenco Gerard Kremer conocido como Gerardus Mercator, quien en su obra *Chronologia* de 1569 y aplicando el método de las matemáticas a la teología ubicaba a 1517 como el comienzo de los 71 años que el pueblo de Israel pasó bajo cautividad babilónica, dejando nuevamente la fecha de la segunda venida entre los años 1588/89⁸⁷.

A propósito del año 1588, Bryan W. Ball en *Great Expectation* describe: “1588 se volvió particularmente popular como una fecha proyectada en la cual el día final podría ocurrir, y no puede dudarse de que las publicaciones de puntos de vistas extranjeros hicieron mucho para traerla constantemente a las mentes del pueblo”⁸⁸.

A este respecto no es poco el material a disposición que confirma una Inglaterra altamente preocupada por el fin del mundo, en este sentido Bernard Capp afirma en *Godly Rule and English Millenarianism*: “La idea de que ellos

⁸⁵ Diecisiete años más tarde, en 1587, Felipe recibiría autorización de parte del Papa Sexto V para deponer definitivamente a Isabel.

⁸⁶ Arnold A. Rogow, *Radical in the Service of Reaction*, (USA: W.W. Norton & Company, 1986), 18. La traducción es mía.

⁸⁷ John M. Court, *Approaching the Apocalypse*, 101.

⁸⁸ Ball, Bryan W., op. cit., p.22. Reformers and Babylon: English Apocalyptic visions from the reformation to the eve of the civil war, p.6. Refuerza la idea de la enorme influencia que tienen las prácticas de fechar el fin del mundo. La traducción es mía.

estaban viviendo en los últimos y peores días del mundo fue esparcida por toda la era isabelina⁸⁹ y en los primeros ingleses protestantes⁹⁰. En esa misma lógica uno de los que avivaron la llama de la *docefobia* fue sin duda John Foxe y su libro *The book of Martyrs* de 1559, quien sería el responsable de impregnar al puritanismo inglés⁹¹ del sentimiento milenarista⁹². El libro a grandes rasgos proponía la tesis según la cual Inglaterra era el pueblo escogido por Dios para dar término al reinado del Anticristo a quien se identificaba con el rey Felipe II de España. Dicha guerra se libraría en la propia isla, la cual terminada la guerra, sería el escenario principal para comenzar a construir el nuevo reino de Dios⁹³.

En base a esa lógica para los primeros protestantes de la isla, Inglaterra se había transformado en la futura nueva Jerusalén⁹⁴. Este sentimiento de orgullo religioso y nacional, impregnó de milenarismo y mesianismo la sociedad inglesa a tal punto que hasta la misma Isabel I autorizaba oraciones que dieran gracias a Dios por “preservar a Inglaterra de guerras antinaturales y guardarla de la gran iniquidad que abunda en estos últimos tiempos”⁹⁵. Este sentimiento es descrito por Paul Christianson en *Reformers and Babylon*:

Los protestantes ingleses trajeron una bien desarrollada conciencia histórica. Ellos invirtieron gran parte de sus energías en trabajar una cronología del plan del Señor, primero por el pasado y luego hacia los eventos futuros. Cerca del final del siglo dieciséis, los eruditos reemplazaron sentimientos vagos acerca de la inminencia del fin con precisos cálculos de su llegada. Los calculadores del apocalipsis no sólo doblaron la urgencia de su mensaje, sino que proveyeron claves para las siguientes generaciones con el fin de demostrar la veracidad de la teoría como un todo. Los intérpretes se transformaron a

⁸⁹ [1558-1603]

⁹⁰ Bernard Capp, “Godly Rule and English Millenarianism”, en *The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century* 389. La traducción es mía.

⁹¹ Mas sobre el puritanismo en Christopher Hill, *Puritanism and Revolution*, (London: Secker & Warburg, 1958); Winfried Forester, *Thomas hobbes und Der Puritanismus: Grundlagen und Grundfragen seiner staatslehre.*, (Berlin: Duncker & Humbolt, 1969) o en *Hobbes-Forschungen*, sección 6, 71-90.

⁹² Bernard Capp, “Godly Rule and English Millenarianism”, 381.

⁹³ Frederic J. Baumgartner, *Longing for the End*, 102. La traducción es mía.

⁹⁴ Bernard Capp, “The Millennium and Eschatology in England”, *Past & Present*, 57 (1972): 156-162, 157-158.

⁹⁵ Bernard Capp, *Godly Rule and English Millenarianism*, 388.

sí mismos en profetas y así incrementaron la expectación de que los grandes eventos ocurrirían pronto⁹⁶.

Es un tiempo en donde se creía cumplir el calendario escatológico, cualquier movimiento político se convertía en una señal profética y un llamado a la acción para traer un desenlace a la historia humana⁹⁷. En este sentido, los puritanos –que esperaban y buscaban con ansias el regreso del mesías⁹⁸- tenían por objetivo principal purificar (eliminar) cualquier resabio del catolicismo en la iglesia inglesa, intentando así, apresurar la venida del salvador. En este sentido uno de los mayores elementos a purgar sin duda fue el “laudianismo”, doctrina propuesta por el arzobispo de Canterbury William Laud, en la que, según sus críticos, mezclaba elementos de la doctrina católica, luteranismo y calvinismo. Preciso es que mencionemos esta doctrina ya que aparece como uno de los polos opuestos al puritanismo en la primera mitad del siglo XVII. Y son opuestos porque mientras los laudianos afirmaban –a grandes rasgos- que la salvación venía por la obediencia a las leyes humanas -ya que apelaban a la férrea unión de Iglesia y Estado⁹⁹-, los puritanos les acusaban de ser algo no muy lejano a la iglesia católica romana. De ahí que Inglaterra estaba dividida a través de una profusa literatura puritana entre las fuerzas del bien (puritanos) y las fuerzas del Anticristo (iglesia laudiana)¹⁰⁰.

El hábil manejo para contener estas agitaciones que tuvo Isabel, la “reina virgen”, no fue seguido por sus sucesores Jacobo I (1603-1625) y Carlos I (1625-1642), a quien estas demandas sobrepasaron políticamente desencadenando una crisis a nivel nacional. Tanta fue la mezcla entre el mesianismo con los incipientes grupos políticos que algunos milenaristas inmersos entre los puritanos se identificaban a ellos mismos como los elegidos de Dios para formar el ejército que derrotaría al Anticristo y a su encubierto aliado, el Rey Carlos¹⁰¹.

⁹⁶ Paul Christianson, *Reformers and Babylon: English apocalyptic visions from the reformation to the eve of the civil war*, (Toronto: University of Toronto Press, 1978), p.6. La traducción es mía.

⁹⁷ Sobre los movimientos políticos de la época ver Megan Clive, “Hobbes parmi les Mouvements Religieux de son temps”, en *Revue Des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 62 (1978): 41-59.

⁹⁸ John Henry, “Atomism and Eschatology: Catholicism and Natural Philosophy in the Interregnum”, p.234. La traducción es mía.

⁹⁹ Blair Worden, *The English Civil Wars 1640-1660*, 79. La traducción es mía.

¹⁰⁰ Christianson, *Reformers and Babylon*, 132.

¹⁰¹ Baumgartner, *Longing for the End*, 103.

Según Carlos, el único rey eterno era Jesucristo, quien dejaba a cargo de su pueblo a los reyes; precisamente este “derecho divino” de los reyes a gobernar fue la doctrina que terminó por sellar su destino. Incluso en la defensa durante su juicio, el rey menciona al gobierno eterno de Jesucristo como una fuente de legitimación y autoridad. De cualquier forma, liderados por Oliver Cromwell el Parlamento erige un nuevo ejército (*New Model Army*) en 1646 y tras un polémico proceso da muerte al rey en enero de 1649¹⁰².

Tras el contundente triunfo del ejército liderado por Cromwell, el unido movimiento puritano cargado de elementos mesiánicos y que había cumplido la “voluntad de Dios para su tiempo” al derrocar a Carlos I, comienza a sufrir diversas facciones que minan su propia conservación. Esto último en palabras de Baumgartner: “La mayor división fue entre aquellos que favorecían a la Iglesia Oficial de Inglaterra que era Presbiteriana y aquellos que querían desestabilizarla para crear iglesias independientes”¹⁰³. El liderazgo de Cromwell llevó a que los Independentistas administraran la mayoría de las estructuras sociopolíticas de la isla, las que en materia religiosa se abrían a que cada congregación tuviera su propia libertad de doctrina.

Quien nos da un panorama bastante preciso de todos estos movimientos político-religiosos es Christopher Hill en su libro *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*¹⁰⁴. En éste último, el profesor Hill describe algunos grupos que ofrecían lecturas políticas de lo religioso como los *Levellers*, *Diggers* y *Fifth Monarchists*, y los que tenían lecturas religiosas de lo político como por ejemplo los *Baptist*, *Quakers* y *Muggletonians*. Cada uno de ellos en menor o mayor grado respondía efectivamente a la pregunta del “cómo, dónde y cuándo” de la segunda venida de Jesús, ya que según Hill esta práctica era algo natural de la época¹⁰⁵. Como sea, tan habitual era especular “cuándo” regresaba Cristo que tras el triunfo de Cromwell quedaron en pie a grandes rasgos, dos modos de interpretar mesiánicamente la historia política de Inglaterra: aquellos que creían que la Revolución había adelantado la venida del Mesías, y aquellos que creían que de hecho la ejecución del Rey

¹⁰² *Ibíd.*

¹⁰³ Baumgartner, *Longing for the End*, 103.

¹⁰⁴ Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical ideas during the English Revolution* (London: Penguin Books, 1991).

¹⁰⁵ Hill, C., *The World Turned Upside Down*, 16, 72.

era una ofensa a la forma de gobierno “dejada por Dios”, por lo que sería Jesús mismo quien restauraría su propio reino milenial en el país¹⁰⁶.

Mientras tanto en Inglaterra, el nuevo *Lord Protector of the Commonwealth* (asignado en 1653) Oliver Cromwell no sólo no se alejó de la expectación por el mesías, sino que incluso se le vio estar obsesionado con el cálculo de su fecha. Tanto así que -cediendo a la intercesión de John Dury (un milenarista)- deja entrar a los judíos a Inglaterra como hito que supuestamente aceleraría la venida del mesías, e incluso patrocina al mismo Dury en su misión por unificar a la Iglesia Protestante Europea para el inminente regreso de Jesús¹⁰⁷. La constante expectación ante la aparición del reino de Cristo y su segunda venida seguía viva en medio y a propósito de los conflictos políticos, tal como lo describe B.S. Capp:

La tensión producida por la Reforma combinada con el nacionalismo, protestantismo literal, calvinismo elitista y quizás la tradición de los lolardos produjeron el esparcimiento de las creencias apocalípticas y milenaristas. La guerra civil, desatada en 1642, pronto vino a ser vista como el decisivo suceso apocalíptico milenarista intensificando tempranamente la excitación¹⁰⁸.

Esta especie de psicosis sufrida en base a la profusa y múltiples lecturas proféticas de un mismo hecho político o social, será sumamente relevante para ubicar en qué nivel de interpretación escatológica se encuentra Europa.

Conclusión

La doctrina o creencia del milenio es uno de los acontecimientos escatológicos que más ha movido la historia del cristianismo. Y es que no es tan solo un dogma de fe sino que se ha transformado a lo largo de la historia en un motor de varias transformaciones sociopolíticas a lo largo de nuestra civilización. En esa lógica, el fin ha sabido despertar temores pero también una anquilosada esperanza que mueve la fe hasta hoy en día. Con tal poder no han sido pocos los que han entendido la magnitud que provoca el fin de los tiempos y en

¹⁰⁶ Hill, C., *The World Turned Upside Down*, 105.

¹⁰⁷ Matt D. Goldish, y Richard H. Popkin, “Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture”, xii. Para un estudio sobre la influencia judía en la Inglaterra del siglo XVII ver Harold Fisch, *Jerusalem and Albion: The Hebraic Factor in Seventeenth-Century Literature*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1964)

¹⁰⁸ Bernard Capp, *Godly Rule and English Millenarianism*, 395.

particular el reino milenial mundial al interior del cristianismo. Por eso es que fue crucial desplegar calendarios, proyectar fechas de probables apariciones mesiánicas o anticipar mediante la profecía.

Tal vorágine movió parte de la historia medieval del cristianismo a tal grado, que una parte considerable de los calendarios o profecías acerca del fin, proliferaron en esta época. Ahora bien, teniendo en consideración su alcance e influencia en nuestra historia solo cabe preguntarnos, a mi modo de ver, dos cosas: ¿Cuánta de nuestra historia como civilización occidental cristiana no fue sino movida por el temor al fin del Mundo y la esperanza del reino milenial? Y ¿qué otras formas secularizadas ha cobrado dicha esperanza y dicho temor en Occidente?

Ante tamañas preguntas solo nos queda un punto bastante claro: el fin del Mundo no fue un momento distante hacia adelante en la Historia Occidental. El fin del Mundo fue uno de los pilares siempre presente desde donde se gobernó política y religiosamente a la cristiandad.

Bibliografía

- Ball, Bryan W. *Great Expectation: Eschatological thought in English Protestantism to 1660*, (Leiden: E.J. Brill, 1975).
- Benedetto, Juan Franco, "El Milenarismo: Concepto y alcances. Una visión necesaria para eliminar de la doctrina católica el temor a la posible existencia del Reino de Dios en la tierra", www.la-parusia-viene.com.ar.
- Court, John M. . "Approaching the Apocalypse: a short History of Christian Millenarianism", (New York: I.B. Tauris & Co Ltd., 2008).
- Baumgartner, Frederic J. "Longing for the End: A Hisotry of Millennialism in western Civilization", Palgrave, New York. 1999.
- Capp, Bernard. "Godly Rule and English Millenarianism", en *The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century* editado por Charles Webster, (Oxford: Routledge, 2011),
- Charlesworth, J.Hamilton. En "From Messianology to Christology: Problems and Prospects", *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Ed. Fortress Press, Minneapolis, 1992.
- Christianson, Paul. *Reformers and Babylon: English apocalyptic visions from the reformation to the eve of the civil war*, Toronto: University of Toronto Press, 1978.
- Cohn, Norman. "The Pursuit of the Millennium", Oxford University Press, New York: ,1970.
- Cohn, Norman. "En pos del Milenio: Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media", Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1981.
- Concordancia Strong, Nashville, Ed. Grupo Nelson, 2011.
- De la Pineda, Jesús Avelino. "La lógica del gran tiempo en Joaquín de Fiore", *Revista Internacional de Filosofía*, (22)(3), (2003):
- Diccionario Manual Griego, Clásico-Español Vox, Ed. Vox, España, 2001.
- Erickson, Millard J. "A Basic Guide to Eschatology: Making Sense of the Millennium", Ed. Baker Books, Michigan, 1999.
- Fabris, Renzo, "El mesianismo judío", en "II Mesianismo hebraico", *Humanitas*, 37 (1982):725-736.
- Goldish, Matt D y Richard H. Popkin, "Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Jewish Messianism in the Early Modern World", en *International -Archives of the History of Ideas*, (USA: Springer, 2001).
- Hill, Christopher. *The World Turned Upside Down: Radical ideas during the English Revolution* (London: Penguin Books, 1991).
- Hogeterp, Albert. "Expectation of the End: A comparative Tradition-Historical

- Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament”, Ed. Brill, Leiden, 2009.
- Horbury, William. “Jewish Messianism and the Cult of Christ”, Ed. SCM Press, USA, 2009.
- Mar Rosàs, Mesianismo en la filosofía contemporánea. De Benjamin a Derrida, (España: Herder, 2016).
- Pierantoni, Claudio. “El Milenio en la patrística: ¿alternativa entre interpretación literal e interpretación alegórica?”, *Teología y Vida*, 44 (2003).
- Pierantoni, Claudio. “El Fin del Mundo en San Agustín”, *Teología y Vida*, (41) (1), 2000.
- Rodríguez, Virgilio. “Joaquín de Fiore: la edad del espíritu”, *Estudios públicos*, Nº. 145, 2017, págs. 191-204.
- Rogow, Arnold A. *Radical in the Service of Reaction*, USA: W.W. Norton & Company, 1986.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*, en *Obras Completas*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004
- Satterthwaite, Philip E. “David in the books of Samuel: A messianic Hope?” en *The Lord’s Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, editado por P. E. Satterthwaite, Richard S. Hess, and Gordon J. Wenham, UK: Paternoster Press and Baker Books, 1995.
- Shahid, Samuel. “The Last Trumpet: A comparative Study in Christian-Islamic Eschatology”, USA: Xulon Press, 2005.
- Straw, Carole. “Settling Scores: Eschatology in the Church of the Martyrs”, *Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, Bynum C. & Freedman P. (Eds.), USA: University of Pennsylvania Press, 2000.
- Scholem, Gershom. “The Messianic Idea in Judaism and Others Essays on Jewish spirituality”, USA: Schocken Books Inc., 1971.
- Taubes, Jacob. “*Escatología Occidental*”, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.
- Upton, Charles. “Legends of the End: Prophecies of the End Times, Antichrist, Apocalypse, and Messiah from Eight Religious Traditions”, (New York: Sophia Perennis, 2005);
- Unterman, Alan. “The Dictionary of Jewish Lore And Legend”, UK: Thames & Hudson, 1999.
- Walls, Jerry L. “The Oxford Handbook of Eschatology”, New York: Oxford University Press, 2008
- Worden, Blair. “The English Civil Wars 1640-1660”, UK: Phoenix Paperback, 2009