

**LA APOCATASTASIS O RESTAURACIÓN
UNIVERSAL COMO TRADICIÓN TEOLÓGICA
EN LA OBRA DE ILARIA RAMELLI**

Carlos Miramontes Seijas

Sumario: En la obra de Iliaria Ramelli encontramos una aproximación inédita al concepto de apocatástasis llevando a cabo una amplia investigación histórica y lingüística que le permite indagar en sus fundamentos históricos, bíblicos, lingüísticos, filosóficos y teológicos. De este modo, la autora es capaz de presentarnos de modo coherente la apocatástasis no como una mera teoría teológica circunscrita al origenismo antiguo, que es como se entiende generalmente, sino como una auténtica tradición teológica con fundamentos bíblicos que se habría extendido a lo largo de la toda la Historia del cristianismo y en sus diferentes confesiones a través de multitud de autores, en una perspectiva que, me parece, aún no ha llegado al mundo de habla hispana.

Summary: In Iliaria Ramelli's work we find a new approach to the concept of apocatástasis, where she carries a wide historical and linguistic investigation that allows her to study its storical, biblical, linguistic, philosophical and theological fundaments. This way, the author is able to present apocatástasis coherently not just as a simple theological theory circumscribed to ancient origenism, as it is generally known, but as an authentic theological tradition with biblical fundaments that would have spread throughout all christian History and its different creeds by numerous authors, in a perspective that, as it seems to me, have not reached the Hispanic world yet.

Palabras clave: Iliaria Ramelli, apocatástasis, restauración universal, salvación, eternidad, tradición, eón.

Key words: Iliaria Ramelli, apocatástasis, universal restoration, salvation, eternity, tradition, aeon.

Fecha de recepción: 20 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación y versión final: 1 de diciembre de 2019

1. Introducción

El término griego *apocatástasis* proviene del verbo *apocathistemi* y significaría restaurar, reintegrar, o reconstituir algo. Como doctrina o teoría filosófico-teológica, se referiría a la idea de que, al fin último de la Historia, todos los seres o bien al menos todos los seres racionales retornarían al Bien/Dios, siendo así todo “restaurado” al final¹.

¹ Cf. I. RAMELLI, *The christian doctrine of apokatastasis. A critical assesment from the New Testament to Eriugena*,

Por ello se conoce la teoría de la *apocatástasis* como teoría de la “restauración universal”, término que aparece también exactamente en *Hch* 3, 19-21².

La concepción generalizada hasta la fecha concebía la doctrina de la *apocatástasis* como una teoría enmarcada dentro del origenismo, ya se ponga el énfasis en el mismo Orígenes o en sus discípulos, y que habría llegado, si bien más cualitativa que cronológicamente, hasta el II Concilio de Constantinopla del año 553, en donde supuestamente habría resultado condenada. Sin embargo, el ímprobo trabajo de investigación que nos presenta Ilaria Ramelli en *The christian doctrine of apokatastasis: A critical assesment from the New Testament to Eriugena*, en *Terms for eternity: aiônios and aídios in classical and christian texts*, donde se centra en las bases bíblicas y lingüísticas de esta teoría, y en la reciente obra *A larger hope?* que cuenta con dos tomos hasta la fecha y en donde realiza un amplio recorrido histórico de esta teoría a lo largo de las diversas confesiones cristianas y desde los inicios del cristianismo hasta nuestros días, nos muestra la teoría de la *apocatástasis* como una auténtica tradición teológica, una corriente de pensamiento que recorrería toda la Historia del cristianismo desde sus más incipientes inicios hasta nuestros días y a través también de las diferentes confesiones, católica, ortodoxa o protestante (refiriéndonos, por ejemplo, entre los más actuales, a Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Sergej Bulgakov, Nikolaj Berdjaev, Hans Urs von Balthasar o Teilhard de Chardin³, si bien esto dicho en general y con matices, pues cada autor reflexiona desde perspectivas diversas, y si bien este elenco sea siguiendo no a Ramelli, pues no llega en su estudio hasta los autores más actuales en los ámbitos católico y ortodoxo, sino a Vito Mancuso)⁴. Es destacable también el segundo tomo de *A larger hope? Universal salvation from the Reformation to the Nineteenth Century* dado que se centra sobre todo en el desarrollo del universalismo soteriológico en la basta y compleja historia de los grupos cristianos surgidos de la Reforma protestante, tanto en Europa como en los Estados Unidos, escrito por Robin A. Parry con la colaboración de Ilaria Ramelli.

Esta investigación nos muestra asimismo de qué modo no existiría en la Iglesia Antigua tampoco un pensamiento único y monolítico acerca del destino final de los hombres, ni siquiera después de la supuesta condena por parte del Concilio de las tesis origenistas. Las interpretaciones de los textos bíblicos variaban según los autores, y en ello, como nos muestra Ramelli, tuvo también mucho que ver probablemente el aspecto lingüístico, dado que, en base a la diferenciación que muestra la autora entre diversos términos griegos en la Biblia, quizás aquellos de pensamiento nativo griego pudieran perfilar de forma más fina la diferencia entre lo estrictamente eterno (que se

Brill, Leiden 2013, 1.

² “Arrepentíos, pues, y convertíos para que vuestros pecados sean borrados, a fin de que del Señor venga el tiempo de la consolación y envíe al Cristo que os estaba predestinado, a Jesús, a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la restauración universal, de que Dios habló por boca de sus santos profetas”, según la versión española *Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999 que será la que usemos en adelante para los textos de la Escritura en español.

³ “Según más hombres nos hacemos, conscientes por tanto de los tesoros escondidos en el ser más ínfimo, más nos sentimos desorientados acerca de la idea del infierno”, PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, Queriniana, Brescia 1994, 115, en F. MANTOVANI, *Teilhard de Chardin. L'orizzonte dell'uomo*, Il Segno dei Gabrielli Editori, Verona 2002, 124 [en la versión citada aparece en italiano, la traducción es mía].

⁴ Cf. V. MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, 240-248; 270-271.

correspondería con el término *aïdios*) y aquello simplemente relativo al “otro mundo” (que se correspondería con el término *aiônios*), pero que no significaba en sí “eterno”, entendido como atemporal o sin principio ni fin en sí mismo.

Así pues, Ilaria Ramelli ha realizado el que a mi juicio sería el primer gran compendio histórico-teológico acerca de la tradición restauracionista o universalista cristiana, si se me permite la expresión. Su profusión en ejemplos de autores adheridos a esta corriente en la Patrística y en el temprano Medioevo, algunos de ellos canonizados como Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno, Atanasio, Basilio el Grande, Macrina, Jerónimo o Máximo el Confesor; otros considerados generalmente como Padres de la Iglesia o grandes escritos eclesiásticos como Clemente de Alejandría, Evagrio Pónico, Juan Casiano o Isaac de Nínive; y otros reconocidos teólogos como Orígenes o Juan Escoto Eriúgena, así como su rigor y profundidad a la hora de mostrar la coherencia interna dentro del pensamiento cristiano de la postura restauracionista, y su investigación amplia entre lo teórico y lo práctico de aquellas sociedades de la Antigüedad Tardía que nos permite una perspectiva de conjunto, nos arrojan una imagen novedosa de un cristianismo primitivo multiforme, con diversas tradiciones desarrollándose en su seno, en donde la tradición restauracionista habría sido una de entre las más importantes, lo cual fundamentaría a su vez la postura restauracionista desde las fuentes de la Tradición.

Por otro lado, y como se dijo, el recorrido histórico realizado por Ramelli llegaría hasta el final del Medioevo y el comienzo del Renacimiento con místicas como Juliana de Norwich, en lo referente a las confesiones católica y ortodoxa oriental, y hasta los mismos inicios del siglo XX en lo referente sobre todo a las confesiones surgidas de la Reforma protestante con Hannah Whitall, en el tomo segundo de *A larger hope?* que acaba de ser publicado este mismo año 2019. Desconozco si la autora tendría en mente continuar el proyecto de *A larger hope?* en nuevos tomos y llegar también hasta la actualidad profundizando entre los diversos autores católicos y ortodoxos orientales que otros, como Vito Mancuso, ya han señalado, como vimos, pero lo cierto es que personalmente lo encontraría muy oportuno.

2. Contexto helenístico

En primer lugar Ramelli comienza por analizar el uso del término griego *apocatástasis* en la filosofía griega y en el judaísmo helenístico precedentes al Nuevo Testamento. En lo referente al contexto filosófico griego, parece ser que tanto algunos neoplatónicos como Macrobio⁵, como los estoicos, no eran ajenos a esta idea de una eventual “restauración final universal”. Es posible que esta visión se transmitiera a través de algunos autores neoplatónicos hasta el medioevo en autores como Escoto Eriúgena. Por otro lado, el término en sí parece ser atribuido por primera vez por Eusebio a los estoicos, quienes lo emplearían para referirse a la supuesta condición natural de retornos cíclicos del universo natural. Además, se habría constatado la utilización del término en ámbito médico, para referirse a “restaurar” como “sanar”, en un comentario de Apolo-

⁵ Cf. I. RAMELLI, *The christian doctrine of apokatastasis. A critical assesment from the New Testament to Eriugena...*, 1.

nio acerca del *De articulis* de Hipócrates. Igualmente, parece que se utilizó también en otros ámbitos como la política, para referirse a la “restauración del orden”, y la astrología/astronomía (en aquel entonces no resultaría tan sencillo separar ambas), para hacer referencia de los ciclos de los astros celestes⁶.

En lo que concierne al judaísmo helenístico el término *apocatástasis* fue utilizado para indicar la restitución política de un exiliado por ejemplo en la *Carta de Aristeeas*, así como para hablar de la restitución de las tierras a sus legítimos dueños por Filón de Alejandría, y también para referirse a la restitución del pueblo judío a la Tierra Santa en Flavio Josefo. Esta última acepción la comparte también Filón, el cual atribuye asimismo a esta hipotética “restauración final” la cualidad de restauración no sólo del pueblo sino también de sus almas. Esta última acepción será desde luego la más interesante para el desarrollo del concepto posteriormente en el cristianismo, y la que quizás más hubiera influenciado a autores como Clemente de Alejandría u Orígenes, ambos de ambiente helenístico y conocedores de Filón de Alejandría⁷. De hecho, al menos la postura estoica no habría sido probablemente una fuente de inspiración para los autores cristianos, y el mismo Orígenes nos lo daría a pensar dado que él mismo criticó la idea estoica de esta suerte de “eterno retorno” porque negaría todo lugar a la libertad humana⁸.

Finalmente, la misma autora reconoce que poco aún se habría investigado acerca de la presencia del término y concepto de *apocatástasis* en los contextos griegos paganos, especialmente estoico y platónico, y declara que estaría actualmente preparando un nuevo trabajo sobre este aspecto⁹.

3. Fuentes bíblicas

Antes de comenzar este apartado deberemos diferenciar entre el análisis de los diversos pasajes de la Escritura que parecerían sugerir la idea de una hipotética *apocatástasis* y que por este motivo han sido usados con frecuencia de hecho por los partidarios de la misma, y el análisis lingüístico más profundo llevado a cabo por Ramelli en una obra aparte, *Terms for eternity: aiōnios and aīdios in classical and christian texts*, acerca de los términos *aiōnios* y *aīdios* que son los dos que aparecen en la Escritura para referirse a “la eternidad”.

Sobre los diversos pasajes de la Escritura que parecen sugerir la idea de la *apocatástasis* se mencionan varios del Antiguo Testamento. Bastantes son del *Libro del profeta Isaías*: *Is* 42, 1-4 donde se dice que el Siervo de Yahvé implantará la justicia en toda la tierra, *Is* 49, 6 donde se dice que la salvación de Dios llegará hasta los confines de la tierra, *Is* 49, 15 cuando dice Dios que Él no se olvidaría de los suyos igual que una madre de su hijo pequeño, *Is* 51, 4-5 que anuncia la justificación a todos los pueblos, *Is* 66, 18 donde se lee que todas las naciones y lenguas irán a Dios y todos verán su gloria, *Is* 66,

⁶ Cf. *Ibid.*, 4-5.

⁷ Cf. *Ibid.*, 6-7.

⁸ Cf. *Ibid.*, 9.

⁹ Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?*, 2 vol., Cascade Books, Eugene 2019, vol. I, 6.

23 que insiste en la misma idea, e *Is* 19, 23-25 donde recibirían la bendición de Dios Israel junto con sus enemigos, Egipto y Asiria¹⁰.

Un pasaje especialmente interesante sería el de *Ez* 16, 55 en donde se habla de la restitución de Sodoma, arquetipo bíblico a lo largo de todas las tradiciones cristianas del pecado o de los pecadores, y de la cual siempre se recuerda el haber sido destruida por causa del “fuego divino” (cf. *Mt* 10, 34; 11, 24; 2 *Pe* 2, 6; *Judas* 7)¹¹.

Además, se recogen también otros pasajes más o menos destacables: *Lm* 3, 22 y *Lm* 3, 31-33 donde se dice que el amor de Dios no puede agotarse, y que Él no puede rechazar a los hombres para siempre por tanto, *Sb* 11, 23. 26 donde se dice que Dios se compadece siempre, *Sb* 12, 2-19 donde se alaba la compasión de Dios por todas sus criaturas, *Sb* 15, 1 donde se lee que Dios gobierna el mundo con misericordia, y *Si* 17, 19. 24 donde se dice que Dios concede el poder retornar a los que se arrepienten¹².

Respecto al Nuevo Testamento, encontramos *Mc* 9, 12 en donde se dice que Elías vendrá primero, y luego (ἀποκαθιστάνει πάντα) todas las cosas serán restituidas¹³. Más adelante en *Mc* 9, 43-49 se dice que el hombre se debe esforzar para no acabar en el “fuego que no se apaga”, pero se dice asimismo que «todos han de ser salados con fuego», por lo que, por lógica, si acaso este fuego no fuere sino purificador, de hecho carecería de sentido cualquier esfuerzo. También *Mt* 19, 25 donde Jesús dice que la salvación es imposible para los hombres, pero que todo es posible para Dios¹⁴. En *Lc* 16, 16 se dice que la Buena Nueva del Reino de Dios es ahora proclamada y que todos se esfuerzan por entrar en él, si bien la misma Ramelli nos refiere¹⁵ a un artículo suyo¹⁶ en donde ella misma defiende que la traducción correcta sería la de un pasivo teológico, de modo que resultase en un “la Buena Nueva del Reino de Dios es anunciada y todos son (o están) forzados a entrar en él”, lo cual, dice Ramelli, tendría sentido pues se estaba hablando en el contexto del pasaje de aquellos que se resisten a creer, por lo que no parece que fuera lógico que hicieran violencia por entrar¹⁷; sea como fuere, lo cierto es que se hace referencia de un modo u otro a “todos”. En 1 *Jn* 4, 8. 16 se dice

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 9-10.

¹¹ Cf. *Ibid.*, 10.

¹² Cf. *Ibid.*

¹³ Cf. I. RAMELLI, *The christian doctrine of apokatastasis. A critical assesment from the New Testament to Eriugena...*, 11.

¹⁴ También en *Mt* 5, 25-26 encontramos un pasaje que, si bien no lo cita Ramelli, lo sugeriré yo mismo dado que al respecto del tema que nos ocupa lo he encontrado siempre muy curioso, aunque no lo he visto citado en ese sentido nunca, y, como no soy ciertamente un experto en Biblia, podría ser menos interesante de lo que a mí me parece: “Ponte enseguida a buenas con tu adversario mientras vas con él por el camino; no sea que tu adversario te entregue al juez y el juez al guardia, y te metan en la cárcel. Yo te aseguro: no saldrás de allí hasta que no hayas pagado el último céntimo”. Como decía, este pasaje me resulta curioso dado que, si se lee en clave escatológica, se dice que se deberá pagar por lo cometido, pero se establece asimismo un fin a la pena: cuando lo hayas pagado todo.

¹⁵ Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?*..., vol. I, 11.

¹⁶ Cf. I. RAMELLI, “Luke 16:16: The Good News of God's Kingdom Is Proclaimed and Everyone Is Forced into It”: *Journal of Biblical Literature* 127/4 (2008) 737-758.

¹⁷ Cf. I. RAMELLI, *Terms for eternity: aiōnios and aīdios in classical and christian texts*, Gorgias Press, New Jersey 2007, 64.

que Dios es en sí Amor. En *Jn* 1, 29 Jesús toma sobre sí todos los pecados del mundo. En el mismo sentido, son varios los pasajes donde Juan declara que Dios ha enviado a su Hijo al mundo por amor, para salvar al mundo (*Jn* 3, 17; 12, 47; 1 *Jn* 4, 14), y que Él ha expiado todos los pecados del mundo (1 *Jn* 2, 2; 4, 10). Dentro de la tradición joánica encontramos también *Jn* 12, 32 con Jesús diciendo: “Y yo cuando sea levado de la tierra, atraeré a todos hacia mí”¹⁸.

En el resto del Nuevo Testamento tenemos también *Hch* 3, 21 en donde aparece literalmente el término “restauración universal” en referencia a la salvación, texto por tanto importante, y *Hch* 3, 25 en donde se recuerda la promesa hecha por Dios a Abraham según la cual todas las naciones de la tierra serían por causa suya bendecidas¹⁹.

Dentro del *Corpus Paulinum* encontramos textos muy esclarecedores, utilizados con frecuencia por Orígenes o Gregorio de Nisa a la hora de exponer su postura escatológica universalista. En *Rm* 3, 23-24 se declara que “todos” han pecado, del mismo modo que en *Rm* 5, 18-19 se dice que si por un hombre, Adán, todos han sido condenados, también por un hombre, Cristo, todos son justificados. Aquí el paralelismo como se ve, en principio, resulta muy sugerente. En *Rm* 11, 11-32 Pablo dice que la totalidad de las naciones (*pléroma*) será introducida en el Pueblo de Dios, y luego también todo (*pas*) Israel, agregando que Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para tener después y en consecuencia misericordia de todos. Orígenes, nos cuenta Ramelli, usaba asimismo el pasaje de *Rm* 8, 35-39 en donde se dice que nada ni nadie podrá ya nunca separarnos del amor de Cristo para mostrar, a su entender, lo razonable de su postura. Tanto Orígenes como Gregorio de Nisa utilizaron el pasaje de *Rm* 14, 11 que proclama que toda rodilla se doblará ante Dios y toda lengua lo bendecirá. En *Rm* 3, 3-4 se dice que aunque el hombre sea infiel Dios, que no es hombre, siempre permanecerá fiel. En 1 *Co* 15, 22-23 se reafirma la idea de que si todos murieron en Adán todos recibirán de nuevo la vida en Cristo. En 1 *Co* 15, 24-28 nos encontramos con otro de los pasajes favoritos de Orígenes y de Gregorio de Nisa, según Ilaria Ramelli, a la hora de exponer su teoría universalista, donde se dice que: “Luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad. Porque debe él reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo en ser destruido será la Muerte. Porque ha sometido todas las cosas bajo sus pies. Más cuando diga que “todo está sometido”, es evidente que se excluye a Aquel que ha sometido a él todas las cosas. Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo”. De manera similar se expresa *Filp* 2, 10-11 cuando dice que toda rodilla se doblará ante Cristo en los cielos, en la tierra y en los abismos. Interesante resulta también que señale Ramelli 1 *Co* 3, 14-15: “Aquel, cuya obra, construida sobre el cimiento, resista, recibirá la recompensa. Más aquel, cuya obra quede abrasada, sufrirá el daño. Él, no obstante, quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego”. La obra a la que se refiere el pasaje es la vida de cada uno, según se entiende por el contexto, lo cual hace a este pasaje ciertamente sugerente, dado que se dice claramente que aquel

¹⁸ Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?*..., vol. I, 11-12 [las citas extraídas de este libro son todas en inglés, la traducción es mía].

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 12-13.

que hubiera construido su casa “sobre el cimiento”, que es Cristo, según el versículo 11 inmediatamente precedente, recibirá la recompensa, más aquel que no lo hubiera hecho así, ergo que hubiese construido su vida en base a otros cimientos, al margen de Cristo supongo que en su sentido más amplio, de creencia o de vida práctica, sufrirá un daño, pasará a través del fuego, ciertamente, más quedará a salvo, se dice²⁰.

Dentro de las *Cartas* pseudopaulinas y de las otras *Cartas* así como del *Libro del Apocalipsis* encontramos pasajes como 1 *Tim* 2, 4-6 famoso texto en donde se dice que Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. En 1 *Tim* 4, 10 se dice que “Si nos fatigamos y luchamos es porque tenemos puesta la esperanza en Dios vivo, que es el Salvador de todos los hombres, principalmente de los creyentes”; luego se podría entender que es quien salva a todos los hombres, y no solamente a los creyentes. En 1 *Pe* 3, 19-21 se dice que Jesús habría bajado a los abismos a predicar también a los “espíritus encarcelados”²¹. Según Ramelli existen motivos para creer que este punto procedería de la denominada tradición petrina a la cual pertenecería asimismo el *Apocalipsis de Pedro*, un texto apócrifo, en donde en sus capítulos 3 y 4 Pedro se estaría lamentando a Jesús por los condenados, pero Jesús le diría que Dios es más misericordioso que Pedro, y que para Él nada muere, pues nada es imposible para Él. Nos cuenta nuestra autora también que este *Apocalipsis de Pedro* en su versión etiópica se encuentra insertado dentro de la traducción etiópica de las *Pseudo-clementinas* en una sección en la cual Pedro y Jesús aparecen hablando acerca del destino escatológico de los pecadores, de los cuales se dice que entrarían finalmente en la salvación tras un período de purificación. Jesús le dice a Pedro que no puede ser más misericordioso que Él mismo, que quiso ser crucificado por ellos. Sin embargo, se terminaría diciendo que esto debía mantenerse en secreto, pues los inmaduros no se arrepentirían sin la amenaza de la condenación sin fin. Al final de la sección, en el tratado *Sobre el juicio de los pecadores* Pedro le diría a Clemente que Jesús le habría dicho: “¿Ahora, después de resucitarlo, destruirá Dios a Adán otra vez con la muerte y el infierno? ¿Después de castigarlo de un modo proporcional a su crimen, lo destruirá el Señor de nuevo? Reflexiona y comprende que Dios no dejará que Adán muera otra vez”²². Interesante es también notar que según Sozomeno el *Apocalipsis de Pedro* era leído en las iglesias de Palestina una vez al año todavía en el siglo V, el día de Παρασκευή o Viernes Santo, probablemente como recuerdo del descenso del Señor a los infiernos después de la Pasión y ya cara al Sábado Santo²³, dado que a textos como éste hoy los podemos considerar apócrifos pero en los siglos IV y V no existía aún un canon cerrado que estipulase qué sería inspirado y qué sería no inspirado o apócrifo, y su uso en la liturgia indicaría que existía en aquel momento un cierto reconocimiento eclesial respecto de este texto, y que con bastante probabilidad habría influido en diversos autores. Por otro lado y como decíamos, si bien al final el *Apocalipsis de Pedro* no resultó incluido en el canon bíblico, sí que entró en

²⁰ Cf. *Ibid.*, 14-18.

²¹ Cf. *Ibid.*, 18-19.

²² I. RAMELLI, *The christian doctrine of apokatastasis. A critical assesment from the New Testament to Eriugena*, 71 [las citas extraídas de este libro son todas en inglés, la traducción es mía].

²³ Cf. I. RAMELLI, *The christian doctrine of apokatastasis. A critical assesment from the New Testament to Eriugen...*, 70-71.

el canon en cierta manera la denominada tradición petrina con las dos *Cartas* de Pedro en el Nuevo Testamento y con la presencia de este elemento por tanto tan propio de esta tradición que sería el descenso de Cristo *ad inferi* en el mismo Credo Apostólico²⁴.

Pasando ahora a otro argumento y como se había comentado, estaría también el análisis lingüístico llevado a cabo por nuestra autora en torno a los términos *aiōnios* y *aīdios* que son los dos términos griegos que se usan para referirse al concepto de eternidad. He de reconocer que a mi parecer este punto es uno de los más novedosos que aporta la investigación de Ramelli.

Según nuestra autora, el primero de estos dos términos, *aiōnios*, provendría de la palabra *aiōn* como raíz, que significa eón, un período de tiempo muy largo pero indeterminado, mientras que el segundo, *aīdios*, provendría del adverbio *aiei* que significaría siempre. En Homero y los primeros poetas griegos el término *aiōn* se usaba para referirse a un período largo e indeterminado de tiempo, una vida humana, o una generación a lo sumo. Por su parte, *aīdios* aparece ya en el *Himno a Hestia* de Homero, en donde se dice que la diosa tenía un asiento permanente en las moradas de dioses y hombres, y en el *Escudo de Heracles* de Hesíodo, en donde se dice que la imagen de lucha entre dos hombres que tendría dibujado sobre sí el susodicho escudo estaría por lo mismo representando la imagen de un esfuerzo sin fin²⁵.

Como nos muestra la autora parece que desde el principio el término *aīdios* se fue asociando cada vez más a la idea de “eternidad” tal y como nosotros la concebimos, sin principio ni fin, al margen del tiempo, idea nuestra que en sí será muy posterior, fruto de siglos de reflexión y de capacidad de abstracción. De todos modos, es curioso que mostrara ya en un nivel de desarrollo temprano una asociación más explícita con el concepto más parecido a “siempre”. Así, entre los presocráticos Anaximandro dijo que un principio más antiguo que el agua estaría en el “movimiento perpetuo” (*aīdion kinêsin*) y Anaxímenes habló también acerca del “movimiento perpetuo”. Según Aristóteles, Anaxágoras habría hablado además acerca de un principio que no sería ni generado ni finito sino “eterno” (*aīdia*). A su vez también Genófanes usaría el término *aīdios* no sólo como idea de algo “sin fin”, sino además “sin principio”, al decir que o bien no existía nada antes que Dios o bien el resto de las cosas serían igualmente “eternas” (*aīdia*). Heráclito se refirió al “eterno movimiento” también como “eterno” con este término. Por su acepción como algo sin principio ni fin *aīdios* fue relacionándose cada vez más también con el ámbito de lo divino, como vimos por otro lado que aparecía ya en Homero. Así, Empédocles habló de una “necesidad eterna” (*aīdion*) y de un “Uno” que sería según él esférico, “eterno” e inmóvil (*aīdion*)²⁶.

Por su parte, Platón parece que habría usado de un modo menos diferenciado los dos términos, si bien es cierto que parecería apreciarse en sus textos el reconocimiento de *aīdios* como lo eterno en sí, utilizando *aiōnios* más bien como característica de lo

²⁴ La vinculación por tanto en la denominada tradición petrina entre el artículo de Cristo que desciende *ad inferi* y la teoría de la *apocatástasis* parece bastante consistente. No debería extrañarnos por tanto quizás que ambas nociones se hallen muy presentes y relacionadas hasta cierto punto entre sí también en la teología de Hans Urs von Balthasar, pero esto sería un tema para profundizar en posteriores investigaciones.

²⁵ Cf. I. RAMELLI, *Terms for eternity: aiōnios and aīdios in classical and christian text...*, 5-7.

²⁶ Cf. *Ibid.*, 8-9.

eterno, como sensación de duración muy larga²⁷. Aristóteles sí que diferenció estos dos términos de forma nítida, reservando *aïdios* para aquello estrictamente eterno²⁸.

Respecto a la traducción del Antiguo Testamento al griego, la denominada Biblia de los LXX, casi en su totalidad empleará el término *aiônios* para traducir el hebreo *'olâm* traducción que por cierto nuestra autora encuentra bastante adecuado dado que tampoco en el antiguo Israel existía como tal una idea abstracta y filosófica de lo eterno, lo cual será propio de la cultura filosófica griega, y se referiría por tanto a un intervalo quizá enorme de tiempo, pero siempre en el sentido de duración, no de atemporal. Por su parte, parece que *aïdios* aparecería solamente en dos ocasiones en toda la Biblia de los LXX, y de hecho en libros tardíos originalmente escritos en griego, en concreto en *Sb* 7, 26 y en *4 Mac* 12, 12 (libro este último que, por cierto, es considerado canónico por la Iglesia Ortodoxa pero no por la Iglesia Católica ni por ninguna de las confesiones provenientes de la Reforma protestante)²⁹.

Acerca del uso de estos dos términos en torno a la época de Cristo, Ramelli nos sugiere tres ejemplos. Uno sería el del historiador Diodoro Sículo, el cual de nuevo emplearía el término *aiônios* para referirse a cosas de una inmensa duración, como la Historia, las generaciones humanas o incluso la edad de las piedras, pero reservaría *aïdios* para referirse a lo divino, lo por tanto estrictamente “eterno”. En Dionisio de Halicarnaso la distinción no sería tan explícita quizás, dado que utiliza *aiônios* para hablar de cosas de gran duración cronológica y *aïdios* para hablar de un tiempo muy largo e ininterrumpido que quizás podría entenderse como sin fin. Finalmente, en Filón de Alejandría en principio parece que también se usaron los dos términos más o menos indistintamente, si bien, como nos hace notar Ramelli, se sigue manteniendo una cierta diferenciación en el sentido de que no se usa nunca *aïdios* para referirse a ciclos temporales, eras cronológicas, o al mundo previo a nosotros o a aquel que vendrá después de esta vida, por lo que se mantendría en un cierto sentido a *aïdios* como un término de corte más filosófico, más cercano siempre al concepto exacto de “eternidad”³⁰.

En el Nuevo Testamento prácticamente aparece siempre también el término *aiônios* y se refiere, por tanto, a la ζωὴν αἰώνιον³¹ (*Jn* 3, 16), que la Vulgata tradujo como *vita aeterna* y por ende nuestras posteriores traducciones como “vida eterna”, sin más. Sin embargo, y este es el punto interesante, Ramelli argumenta que, después de todo lo visto, y lo que aún argumenta después, esta traducción al latín podría obviar ciertos matices diferenciadores que conservaban en griego *aiônios* y *aïdios* y que sin embargo autores de lengua griega con amplios conocimientos de literatura y filosofía griega habrían podido percibir. Dice Ramelli que, por tanto, y de nuevo, el único término que estrictamente significaría “eterno” sería *aïdios* y que sólo se usa dos veces en todo el Nuevo Testamento. Por lo demás, señala Ramelli también algún pasaje donde se evidenciaría cierta falta de coherencia en la traducción del griego al latín, precisamente

²⁷ Cf. *Ibid.* 13-14.

²⁸ Cf. *Ibid.*, 28-29.

²⁹ Cf. *Ibid.*, 41-50.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 56-57.

³¹ Para los textos en griego del Nuevo Testamento usaremos E. NESTLE – K. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.

por lo que estamos diciendo: así, en *Tt* 1, 1-2 por ejemplo, Pablo se presenta a sí mismo como quien espera la ζωῆς αἰωνίου la cual dice después que había sido prometida por Dios πρὸ χρόνων αἰώνων con lo que la Vulgata mientras traduce lo primero como *vitae aeternae*³² no puede sin embargo traducir igualmente lo segundo y lo deja como *ante tempora saecularia* pues recordemos que χρόνος significa tiempo y sería absurdo o contradictorio, *stricto sensu*, hablar de “tiempos eternos”, dado que lo eterno es lo atemporal y la ausencia de tiempo. Esto sucede también en otros pasajes como 2 *Tm* 1, 9 en donde se dice que Dios nos ha llamado a una vocación santa por gracia por medio de Jesús πρὸ χρόνων αἰώνων de nuevo, traducido en la Vulgata *ante tempora saecularia*. También podemos ver otros pasajes en donde este mismo término en absoluto se refiere a eternidad, como en *Hb* 13, 20-21 que termina con una doxología diciendo ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν y que la Vulgata traduce como *cui est gloria in saecula saeculorum Amen* y donde aparece pues con claridad la dimensión de αἰόνιος como “eón” o período de tiempo largo e indeterminado, que no eterno. Especialmente interesante resultaría quizás el pasaje de *Rm* 16, 25-27 dado que en este pasaje que es la despedida de Pablo y el final de la *Carta a los Romanos* encontramos tres aplicaciones distintas del mismo término αἰόνιος y que han sido interpretadas de forma diversa. En el pasaje se habla del Evangelio como de un Misterio ahora revelado tras χρόνοις αἰώνοις lo cual la Vulgata traduce ahora como *temporibus aeternis* en, como decíamos, una *contradictio in terminis*, pero más adelante se dice que este Misterio ha sido revelado por el αἰωνίου θεοῦ que traduce la Vulgata como *aeterni Dei* y por último se cierra el pasaje de nuevo con una doxología ὃ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν que la Vulgata traduce como *cui honor et gloria in saecula saeculorum Amen* por lo que el mismo término en el primer caso que por lógica no podría significar “tiempos eternos” pues no tendría sentido sin embargo es traducido así, en el segundo caso en referencia a Dios sí que es traducido como eterno, lo cual tiene pleno sentido, y por último se hace referencia a un “por los siglos de los siglos” indicando una duración quizás inmensa de tiempo, pero ciertamente no “eterna” pues se habla de siglos y por tanto de tiempo³³.

Sobre la misma idea pivotarían otros pasajes en donde se pone en relación el tiempo actual con el “tiempo que está por venir”. En concreto en *Mc* 10, 29-30 Jesús promete a los que lo escuchen y le sigan cien veces lo que hayan dejado atrás, si bien con persecuciones, pero, dice, esto ahora “en el presente”, que en griego es νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ siendo como sabemos καιρός no solamente el “presente” sino el presente en un sentido salvífico, el ahora en que se presenta el Evangelio y la salvación de Dios actúa, y después “en el mundo venidero”, ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ (*in saeculo futuro* según la Vulgata) “vida eterna”, ζῶην αἰώνιον (*vitam aeternam* según la Vulgata). Como se ve, el mismo término es traducido primero como “siglo” o “eón” o “tiempo futuro” y acto seguido como “eterno” (“vida eterna”)³⁴. Ramelli ofrece más ejemplos, como *Hb* 6, 2 donde se habla de la resurrección de los muertos y del “juicio eterno”, *judicii aeterni* según la Vulgata, κρίματος αἰωνίου en griego, si bien viene a decir la autora que

³² Para los textos latinos de la Vulgata usaremos M. TVVEEDALE ET ALII (eds.), *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam. Editio electronica*, Catholic Bishops Conference of England and Wales, Londini 2005.

³³ Cf. I. RAMELLI, *Terms for eternity: aiōnios and aīdios in classical and christian text...*, 58-61.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 61.

tendría más sentido hablar del “juicio del mundo futuro” en todo caso ya que un juicio fuera del tiempo o atemporal no se entiende cómo podría acontecer en cuanto acción³⁵. Añadiremos un último ejemplo, si bien la autora en su obra ofrece más, pero que nos parece oportuno. En *Judas* 7 se habla de Sodoma y Gomorra, las cuales padecieron la pena de un “fuego eterno”, *ignis aeterni* dice la Vulgata, *πρόκειται δείγμα πυρός αιώσιου* en griego, de nuevo, si bien, dice Ramelli, no se entiende cómo pudiera ser este fuego que en teoría cayó del cielo y destruyó las dos ciudades “eterno”. Ciertamente ningún texto da a entender que las ciudades estuviesen ardiendo para siempre o sin fin ni nada parecido. Por tanto se debería de referir a una cualidad del fuego en cuestión, pero si no es un “fuego atemporal” entonces sólo puede querer decir que se trata de un fuego “del otro mundo”, no un fuego común o de este mundo³⁶, y ello cuadraría con la idea de Ramelli de que en el Nuevo Testamento el término *aiōnios* haría referencia al concepto de “el tiempo que está por venir” (después de esta vida, se entiende), “el próximo eón” o “el otro mundo”, pero nunca haría referencia, dice la autora, al concepto de “eternidad” *stricto sensu*.

En cambio, respecto al término *aīdios*, como se comentó, solamente aparece en dos ocasiones en todo el Nuevo Testamento, una en *Rm* 1, 20 donde se dice: “Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad [ἢ τε αἰδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης], de forma que son inexcusables”, lo cual no nos sorprende, pues como vimos lo estrictamente eterno sólo podría ser atribuible a Dios mismo; y otra en *Judas* 6 donde se dice que a los ángeles rebeldes Dios “los tiene guardados con ligaduras eternas [δεσμοῖς αἰδίοις] bajo tinieblas para el juicio del gran Día”, lo cual se entiende, dice Ramelli, dándonos cuenta de que en todo caso lo que sería “eterno” serían las “ligaduras” o cadenas, quizás porque su encierro iría más allá de todo eón, del presente y del que está por venir, mas siendo al final un calificativo de las cadenas en sí y no necesariamente de la pena, destaca Ramelli, pues precisamente en este apartado se dice explícitamente que dicho encierro tendría al menos hasta cierto punto un límite, el juicio del gran Día, más allá de lo cual nada se dice, comenta la autora, pero algo que tiene límite no es eterno³⁷.

4. Contexto del nacimiento de la tradición universalista

De este modo la posibilidad de diferenciación entre lo estrictamente eterno (*aīdios*) que sería solamente Dios, y lo referente al “tiempo que está por venir”, o “próximo eón” (*aiōnios*) entre los primeros pensadores cristianos de amplia cultura griega, así como el gran número de pasajes bíblicos en donde se sugiere una soteriología universalista y sobre todo los más cristocéntricos (por ejemplo 1 *Co* 15, 24-28), habrían sido, según Ramelli, el auténtico cimiento sobre el cual se desarrollaría la tradición universalista.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 66-67.

³⁶ Cf. *Ibid.*, 67.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 68.

Pertenecientes a la tradición universalista clásica serían aquellos, a mi entender de lo que puedo resumir de los textos de Ramelli, que creyesen en sentido general que la salvación al final alcanzará a todos (puede haber matices, algunos hablaron de la salvación de algún modo de todos los seres, otros de la salvación de todos los seres racionales, otros de todos los seres humanos), y en general admitiendo que después de esta vida comenzaría “la vida del tiempo que está por venir”, en donde algunos irían ya hacia la “vida eterna” (en tanto que en comunión con Dios, el único que es eterno) y otros tendrían que pasar por algún tipo de proceso purificador o sanador, para que finalmente fuesen “restauradas” en Cristo todas las cosas y que Dios llegase a ser todo en todos. Ello siempre en un contexto cristocéntrico.

A partir de este cimiento, Ramelli comienza a exponer su investigación histórica dibujando el progreso, desarrollo y expansión de la tradición universalista. El elenco de autores sobrepasa las posibilidades de este artículo, pero pondré algunos de los ejemplos que menciona. Así, por ejemplo, quizá uno de los primeros escritores cristianos en mostrar una clara tendencia universalista sería Teófilo de Antioquía en el siglo segundo, quien en un texto citado por nuestra autora dice que cuando la Humanidad regrese al estado acorde con su naturaleza los animales serán también “restaurados” (ἀποκατασταθήσεται) a su original mansedumbre. Como vemos Teófilo comenzaría ya a utilizar la palabra *apocatástasis* referida a la restauración final de todos los seres³⁸.

A destacar también sería el caso de Ireneo de Lyon, quien en *Adversus Haereses* 3, 20 sobre el signo de Jonás dice que Dios permitió que el hombre fuese tragado por el pecado como Jonás por la ballena solamente para que glorificase más a Dios al ser liberado, y que permite la muerte del hombre para que este vea, en la resurrección, de qué mal ha sido librado, y glorifique más al Señor. También en 5, 28 dice Ireneo que incluso los justos deben pasar por la tribulación, para madurar, como el pan ha de ser amasado y cocido al horno para poder servirlo a la mesa del Señor. Por último, al final de todo de la obra, en 5, 36, 3 dice Ireneo que así como no hay más que un sólo Hijo así no hay más que una sola naturaleza humana que será constituida a imagen y semejanza de Dios³⁹.

Bardaisan de Edesa, famoso por su defensa del libre albedrío frente al determinismo de los astros en la época, en un texto que nos muestra Ramelli dice que todos los que tienen libre albedrío son dejados guiarse por el mismo por Dios, si bien en todos influirían unos planes más altos, los de Dios; incluso aquellos que parece que se resisten a Dios no se resisten en realidad, sino que están encerrados en el mal y el error, dice Bardaisan. Pero aunque Dios es paciente y espera a que cada uno actúe según su criterio, llegará un día, dice Bardaisan, en que la capacidad de dañar desaparecerá gracias a la instrucción, y cesará toda rebelión, los tontos serán convencidos, y todas las carencias superadas, y habrá seguridad y paz, como don del Señor de todas las naturalezas. Aquí muestra Bardaisan un intelectualismo ético que más tarde seguirían también otros⁴⁰.

³⁸ Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 21.

³⁹ Cf. I. RAMELLI, *The christian doctrine of apokatastasis. A critical assesment from the New Testament to Eriugena...*, 94; 98-99.

⁴⁰ Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 21-23.

Podríamos decir algo también acerca de Panteno, maestro de Clemente de Alejandría, según Clemente mismo. No conocemos mucho de Panteno pues no dejó nada escrito, y sólo se conservan fragmentos de otros autores que lo mencionan, pero en un texto de Clemente que recoge nuestra autora Panteno diría que todos aquellos de la misma raza y de la misma fe y justicia serán uno y el mismo cuerpo, serán restaurados en la misma unidad [εἰς τὴν αὐτὴν ἐνσότητα ἀποκαταστησόμενοι], con lo que Panteno ya habría usado también la idea de una restauración final con el término *apocatástasis*⁴¹. Sin embargo más interesante para nosotros será Clemente de Alejandría, en quien podemos encontrar un pensamiento amplio, organizado y coherente, en una visión que además es capaz de incorporar al mundo bíblico y al helenístico.

Sobre la creencia universalista de Clemente de Alejandría hemos de decir que Ramelli se muestra con razón moderada, pues no es inequívoca la postura del alejandrino ni en uno ni en otro sentido, y por ello nuestra autora dice que Clemente manejaba una noción de “restauración universal” que parece ser abierta a la idea de salvación universal final⁴². Es cierto que el alejandrino sostuvo el intelectualismo ético, vinculando la virtud con el conocimiento⁴³. Uno de sus pasajes quizás más universalistas sea el que hayamos en *Strómata* 7:2:12:2-3 donde leemos:

“En efecto, todo ha sido dispuesto por el Dios del universo para la salvación universal, tanto en general como individualmente. Por tanto, es tarea de la justicia del Salvador el dirigir siempre hacia lo que es mejor, según la posibilidad de cada uno. Así gobierna en aras de la salvación y conservación de lo que es mejor, según las propias características, incluso a los seres más pequeños”.

Otro aspecto interesante que destaca Ramelli es que de forma bastante clara Clemente sí parecería admitir la posibilidad de conversión en “el otro mundo”, después de la muerte, quizá por influencia de la tradición petrina. Además se constata la visión de Clemente de las penas del otro mundo como medicinales o educativas, para causar por tanto la conversión de aquellos que allí estarían, lo cual parecería terminar de cerrar la visión universalista que estamos comentando:

“El Salvador actúa, pienso yo, puesto que su tarea es salvar. Y eso, pues, es lo que hizo: atrajo hacia la salvación a los que quisieron creer en Él mediante la predicación, en cualquier lugar que se encontraran. Por eso,

⁴¹ Cf. I. RAMELLI, *The christian doctrine of apokatastasis. A critical assesment from the New Testament to Eriugena...*, 107-110.

⁴² Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 24.

⁴³ “El pecado proviene de juzgar con ignorancia acerca de la manera necesaria de actuar o no, como sucede cuando uno cae en un pozo, bien porque no sabe que existe, o bien porque no pudo evitarlo por incapacidad física”, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata*, 4 vol., Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1998, vol. II, 2:15:62:3 [esta es la versión que se utilizará para citar *Strómata* en español]. Resulta interesante este intelectualismo ético o moral dado que, desde este punto de vista, el hombre al pecar sería en cierto modo víctima de sí mismo, bien por no ser capaz quizás de atisbar las consecuencias plenas de sus actos y de su forma de vivir, o bien por haberle faltado la fuerza necesaria.

si el Señor no descendió al Hades por otra razón que por la de anunciar el evangelio, o evangelizó a todos o únicamente a los hebreos. Ciertamente si [evangelizó] a todos, entonces se salvarían todos los que creyeran, aunque provinieran de los gentiles, puesto que allí abajo confesaron la fe; además, los castigos salvadores y educativos de Dios inducen a la conversión y pretenden más el arrepentimiento del pecador que la muerte; y por ello, cuando las almas están liberadas de los cuerpos, pueden ver con mayor claridad, y aunque estén ofuscadas por las pasiones, ya no están cegadas por la carne [...] Así, me parece, se demuestra que Dios es bueno y que el Señor es capaz de salvar con justicia y equidad a los que se convierten aquí o en otro lugar. Pues no sólo aquí [en la tierra] está presente el poder que actúa, sino que se encuentra por doquier y actúa siempre”⁴⁴.

Por último podríamos decir que según Clemente para San Pablo el fin de la esperanza cristiana sería ciertamente la *apocatastasis*⁴⁵, a la cual se refiere como estrictamente “eterna”, empleando el término *aiidios*⁴⁶, mientras que cuando habla de las penas del otro mundo o cosas similares usa siempre *aiônion*⁴⁷.

Discípulo de Clemente de Alejandría fue Orígenes de Alejandría, seguramente el más conocido de entre los integrantes de la tradición universalista hasta el punto de que erróneamente, como vemos, a él se atribuye su invención. Visto tras todo el recorrido que muy brevemente hemos condensado de las obras de Ramelli al respecto, ahora podemos darnos cuenta de que la supuesta gran originalidad de Orígenes en realidad no era tal, pues él tan sólo se habría adherido a esta corriente universalista y a partir de ella habría desarrollado sus propias teorías.

Así, cita Ramelli, Orígenes habría dicho por ejemplo que la destrucción del pecador en el Juicio Final sería en realidad la destrucción de su pecado, y que el pecador ya no sería más pecador sino un hombre más, además de indicar que el “fuego” del otro mundo destruiría o dañaría no a los pecadores, sino a sus pecados, para purificarlos⁴⁸. Asimismo para Orígenes habría sido importante la noción de que el mal no tendría en sí entidad pues sería ausencia de bien, y por tanto, ningún mal podría

⁴⁴ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata*, 4 vol., Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2005, vol. IV, 6:6:46:1-3; 47:4.

⁴⁵ El Apóstol al referirse brevemente a nuestro fin, en la *Carta a los Romanos*, escribe: “Pero ahora, libres del pecado y siervos de Dios, tenéis por fruto la santificación y por fin la vida eterna [ζωὴν αἰώνιον]. Así, pues, él sabe que la esperanza es doble: una que se aguarda, la otra que ya se ha obtenido; y enseña que el fin es el cumplimiento de la esperanza [τέλος διδάσκει τὴν τῆς ἐλπίδος ἀποκατάστασιν]”, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata*..., vol. II, 2:22:134:3-4.

⁴⁶ “Por ello, [la gnosis] traslada al hombre hacia el parentesco divino y santo del alma y mediante una luz característica suya cruza los progresos místicos hasta que se restablezca en el lugar supremo del descanso [εἰς τὸν κορυφαῖον ἀποκατάστασιν τῆς ἀναπαύσεως τόπον], después de haber enseñado al limpio de corazón a contemplar a Dios cara a cara científicamente [ἐπιστημονικῶς] y con el don de la comprensión [...] donde será, por decirlo así, una luz estable y viva por siempre, absoluta y totalmente inmutable [φῶς ἐστὸς καὶ μένον αἰδίως, πάντη πάντως ἄτρεπτον]”, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata*... vol. IV, 7:10:57:1-5.

⁴⁷ Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?*..., vol. I, 28-29.

⁴⁸ Cf. ORÍGENES, *Comm. In Matt.* 5:10:2, en I. RAMELLI, *A larger hope?*..., vol. I, 43.

ser en realidad eterno⁴⁹. Parece ser que habría dicho también que por todo ello los demonios al final retornarían a ser ángeles, si bien manteniendo siempre la libertad de las criaturas, pues volverían al Bien por propia voluntad⁵⁰. Mantendría como resulta lógico según este pensamiento la idea de que el “fuego del otro mundo” sería pues “terapéutico”⁵¹. Interesante que Ramelli deje claro que Orígenes no habría apoyado tampoco la teoría de la “aniquilación” según la cual los que rechazasen finalmente a Dios no serían “condenados para siempre” sino que simplemente dejarían de existir, cosa que ya defendía en aquella época Arnobio de Sicca, por lo visto, pero que para Orígenes sería admitir una visión de un Creador que no habría sido capaz de llevar a buen término su Creación⁵².

Curioso que se mencione también a San Antonio Abad, que en un texto habría dicho que las criaturas racionales habrían perdido la unidad con Dios por la “muerte” pero que el *Logos* las llevaría de vuelta a su estado original en una “restauración” [*apocatástasis*] espiritual⁵³. Se menciona también a Metodio obispo de Olimpia, el cual era precisamente un crítico de Orígenes, pero que sin embargo parece haber compartido su postura universalista, lo cual indica que la tradición universalista no sobrevivía sin más en los discípulos de Orígenes. El obispo Metodio dijo que por Cristo llegaría la restauración y la muerte y la estupidez serían eliminadas, y que toda la Humanidad entraría de nuevo en el Paraíso⁵⁴.

Ramelli cita también un texto exegético de Eusebio de Cesarea en el que dice que los pecadores serán castigados, simbolizados en las ciudades destruidas en *Is* 25 pero que los pecadores, como los habitantes de esas ciudades, sobrevivirían, pues el castigo sólo destruiría sus pecados y errores⁵⁵. San Atanasio hablaba a su vez de la restauración de la total naturaleza humana, lo cual como veremos sería otra de las vertientes de la tradición universalista, influenciada quizás por la teología del “Nuevo Adán” de Pablo y por el platonismo. Atanasio llegaría a decir que Cristo ha redimido de la muerte y ha liberado del infierno a toda la Humanidad⁵⁶. Asimismo Dídimo el Ciego expondría en un comentario a *Juan* uno de los textos más sugerentes por cierto: “Por tanto, es necesario que Cristo reine sobre los seres, según ellos mismos progresivamente se vayan adhiriendo a la totalidad, hasta que todos los que son sus enemigos por el pecado se le hayan rendido, y Cristo haya destruido todo poder tiránico, después de que el mal primero, la muerte, sea destruida, en cada alma, ahora sujeta a la muerte, unida al mal, se unirá a Cristo”⁵⁷. Entre los Padres Capadocios,

⁴⁹ Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 43.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 44-47.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 53.

⁵² Cf. *Ibid.*, 59-63.

⁵³ Cf. *Ibid.*, 65-66.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 69-72.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 75-76.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 90.

⁵⁷ DÍDIMO EL CIEGO, *Comm. in I Cor.* 7-8, en I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 97.

por ejemplo y resumiendo, Basilio de Cesarea dijo que “Cuando Dios sea todo en todos, los que una vez crearon confusión con apostasías serán restaurados a la paz, ellos cantarán himnos a Dios en una sinfonía de paz”⁵⁸, y su postura universalista resulta finalmente inequívoca porque él mismo resultó ya entonces criticado por ello, pues dice Pablo Orosio de Basilio que “Ellos enseñan que el “fuego eterno”, en el cual los pecadores serán castigados, ni es fuego auténtico ni es eterno”⁵⁹.

Por su parte, San Gregorio de Nisa fue quizás uno de los últimos grandes exponentes de la tradición universalista en la Patrística, y vivió en una época en la cual como vimos ya empezaban a levantarse voces críticas con esta corriente de pensamiento. A su vez, en su obra *Diálogo sobre el alma y la resurrección* en donde aparece manteniendo una animada conversación con Macrina, se pone en boca de Macrina lo siguiente:

“No tiene como principal propósito el Juicio de Dios llevar castigo a aquellos que han pecado. Al contrario, como el argumento ha demostrado, la divinidad por su parte solamente hace el bien, separándolo del mal, y atrayendo al alma a sí, con la visión de su participación en la bienaventuranza, pero la separación violenta de aquello que estaba unido y pegado al alma es doloroso para el alma que es atraída y empujada”⁶⁰.

Las citas de Gregorio de Nisa recogidas por Ramelli referentes a su pensamiento universalista son abundantes, y solamente recogeré aquí algunas más de las más explícitas. Por ejemplo: “ese amor siempre crecerá y se desarrollará, hasta que el Uno que “quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” haya alcanzado su deseo”⁶¹, o: “participando en el Ser más puro, la debilidad humana es transformada en aquello que es mejor y más poderoso”⁶², y de forma muy indicativa: “Por tanto, el libre control sobre nosotros mismos permanece en nuestra naturaleza, pero el mal es extraído, la divina Sabiduría ha pensado el siguiente plan: permitir al ser humano hacer lo que quiera y probar todas las maldades que quisiera, y que así aprenda por experiencia lo que ha preferido el Bien, y que luego regrese, con su deseo, a su beatitud original, voluntariamente”⁶³. Interesante es notar cómo progresivamente iban creciendo no sólo las críticas hacia esta postura, sino también la simple incompreensión debida a la ignorancia y a la barrera lingüística, así comenta Ramelli que ya entonces Germán de Constantino- pla creyó que los escritos de Gregorio habían sido manipulados pues no le tenía sentido que hablase a veces de la “restauración universal” y otras de veces de “castigos eternos”

⁵⁸ BASILIO DE CESAREA, *Comm. in Is 2*, 85, en I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 102.

⁵⁹ PABLO OROSIO, *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* 3, 160-162 en RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 105.

⁶⁰ GREGORIO DE NISA, *Diálogo sobre el alma y la resurrección* cols. 97B-100C, en I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 111.

⁶¹ GREGORIO DE NISA, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares* 4, en I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 118.

⁶² GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* 3:4 en I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 122.

⁶³ GREGORIO DE NISA, *De mortuis* 15, 64 en I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 123.

(*aiônios*), porque, de cultura latina, se ve que no entendía ya el matiz de la diferencia entre *aiônios* y *aídios*⁶⁴.

Nuestra autora comenta y cita más autores, pero nosotros solamente citaremos para terminar esta sección a Juan Casiano, gran hombre espiritual y con amplias resonancias en el mundo monástico por muchos siglos. Así, dice: “Dios lleva la salvación a la Humanidad por varios e infinitos caminos [...] obligando a algunos a la salvación incluso contra su querer [...] Dios arrastra a aquellos que no quieren y se resisten, y les obliga a querer el Bien [...] El intelecto y la razón humanos no pueden entender completamente cómo Dios opera todo en nosotros y todavía, al mismo tiempo, todo puede ser atribuido a nuestro libre albedrío”⁶⁵.

En el siglo VI tuvo lugar la supuesta condena del origenismo y de la teoría de la *apocatastasis* en el II Concilio de Constantinopla del año 553. Lo cierto es que parece que por parte de los estudiosos modernos la oficialidad real de la condena de la teoría de la *apocatastasis* o del mismo origenismo es rechazada. Por otro lado, Ramelli reconoce que debió de darse una cierta situación incómoda para algunos según la tradición universalista cogía fuerza, y quizás no era correctamente entendida por muchos, críticos o simpatizantes por igual. De este modo, nuestra autora sugiere que se habría dado una radicalización de algunos monjes origenistas en Palestina a principios del siglo VI, y ello, los asuntos más bien de política interna que de ámbito espiritual, habría sido lo que en todo caso habría urgido al emperador Justiniano a tratar de acabar con el origenismo (que no es exactamente lo mismo que la tradición universalista, como hemos visto, pero sí están ligados, pues se podía ser universalista sin ser origenista pero difícilmente se podría ser origenista sin ser universalista). A Justiniano y a los suyos las cuestiones de ortopraxis no parecieron importarles demasiado a la hora de conseguir sus fines, y ciertamente se podría decir que forzaron el desarrollo del Concilio para que los resultados del mismo se ajustasen a sus propias posturas. Analizaremos esta cuestión detalladamente al final del artículo. Sea como fuere, cundió la idea de que los planteamientos universalistas serían heréticos, y en ámbito tanto católico como ortodoxo en general se extendió un sutil velo sobre el asunto, si bien muchos continuarían manteniendo viva la tradición universalista con el paso de los siglos⁶⁶.

5. La tradición universalista tras el II Concilio de Constantinopla

Las opiniones acerca de si Máximo el Confesor habría mantenido posturas universalistas son diversas entre los estudiosos. El mismo von Balthasar opina que sí que habría sido universalista⁶⁷, si bien habría preferido no comentarlo demasiado, dado que vivió apenas cincuenta años después del II Concilio de Constantinopla y el asunto estaría aún caliente previsiblemente. Personalmente encuentro uno de los pasajes suyos que nos ofrece Ramelli muy cercano al lenguaje y temáticas típicos de la tradición uni-

⁶⁴ Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 119.

⁶⁵ JUAN CASIANO, *Conferencias* cap. 17-18 en I. RAMELLI, *A larger hope?...*, VOL. I, 160-161.

⁶⁶ Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 170-171.

⁶⁷ Cf. BALTHASAR, *Kosmiche Liturgie*, 355-358, en I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 177.

versalista: “La deidad será verdaderamente todo en todos, abrazando a todos y dando consistencia a todos en sí, de modo que ningún ser hará ningún movimiento fuera de Él y nadie estará privado de su presencia”⁶⁸.

En el siglo VII encontramos a Isaac de Nínive, otro exponente claro del universalismo, el cual nos ofrece un texto muy interesante:

“Si decimos o pensamos que lo que concierne a la *gebenna* no está lleno de amor y mezclado con compasión, sería una opinión contaminada de blasfemia y un abuso a Dios Nuestro Señor. Si incluso dijéramos que Él nos arrojaría al fuego para hacernos sufrir, para atormentarnos, y para todo tipo de maldades, nosotros estaríamos atribuyendo a la naturaleza divina hostilidad respecto de las criaturas racionales que Dios mismo ha creado por gracia. Es lo mismo que si dijéramos que Dios actúa o piensa por retribución, como si la divinidad quisiera vengarse ella misma. De entre todas las acciones de Dios no hay ninguna que no esté enteramente dictada por la misericordia, el amor y la compasión: este es el principio y el fin de la actitud de Dios para con nosotros”⁶⁹.

Se habla también de Juan de Dalyatha en el siglo VIII, pero más importante quizás por haber sido probablemente el mayor exponente de la tradición universalista en el Medioevo hemos de mencionar a Juan Escoto Eriúgena, quien sería además el primer gran personaje de la tradición universalista de formación en principio latina, perteneciente ya al mundo medieval latino. Esto se puede decir con ciertos matices, pues es cierto que precisamente sería su adquirido gran conocimiento del griego lo que le permitiría acceder a las obras de Orígenes, Gregorio de Nisa y otros, pero esto se debió a su carácter inteligente y curioso y no ciertamente a su cultura y contexto.

Escoto sostendría la postura universalista más cercana al platonismo y a la teología del “Nuevo Adán” de San Pablo, que ya habíamos visto al menos en Atanasio: “Por tanto, recibiendo naturaleza humana, Él recibió a cada criatura en sí. Cristo ha salvado y ha restaurado [*salvavit et restauravit*] la naturaleza humana, la cual recibió; por ello, Cristo ha restaurado sin lugar dudas [*restauravit*] a cada criatura, visible e invisible”⁷⁰, del mismo modo, dirá también que: “No hay nada de la Humanidad, toda asumida [por Él], que se deje a las penas perpetuas y a la insoluble malicia, a los que sigue el desastre del tormento”⁷¹. Resulta curioso constatar que, si bien Eriúgena debía de conocer muy bien el griego, no parece poder hacer ya la distinción entre los términos *aiônios* y *aídios* y simplemente presenta su teoría de la *apocatástasis* prescindiendo de tales sutilezas, como hemos visto. Además, introduciría algunos matices de su propia reflexión, como el hecho de que para él todos llegarán al final a la restitución, pero al “estado original” previo a “la caída”, mientras que solamente algunos llegarían a la deificación o unión

⁶⁸ MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 7:1092, en I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 184.

⁶⁹ ISAAC DE NÍNIVE, *Second part* 39:22, en I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 188.

⁷⁰ JUAN ESCOTO ERIÚGENA. *Periphiseon* 5:25, en I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 193.

⁷¹ *Ibid.*, 5:27, en I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 193.

con Dios o en Dios⁷². Escoto Eriúgena no fue denunciado por nadie por estas sus ideas en vida, y murió plácidamente como un hijo fiel de la Iglesia, convencido de su propia ortodoxia, lo cual es interesante teniendo en cuenta la supuesta condena emanada en Constantinopla, aunque es posible que simplemente nadie tuviera noticias en el Alto Medioevo, con las comunicaciones de entonces, de un simple monje erudito perdido en las antípodas del mundo, en las frías tierras de Escocia. Sin embargo, trescientos años después de su muerte sus obras comenzarían a tener relevancia y terminarían condenadas por el Papa Honorio III, aunque curiosamente no por su posición universalista sino por supuesto panteísmo⁷³.

A lo largo del Medioevo los ejemplos se reducirían bastante pero no desaparecieron por completo. Así, Ramelli cita al carmelita William Hilderniss, por ejemplo, el cual creía que todos al final llegarían a la salvación por los sufrimientos de Cristo⁷⁴. Como vemos nos vamos alejando en cierto modo de las raíces de la tradición universalista, pues no aparecen ya su lenguaje y temas típicos, mas resulta lógico dado que la distancia tanto cronológica como cultural era cada vez mayor, si bien la intuición de fondo permanecerá. De la misma forma Meister Eckhart parece que contemplaría el infierno como dolor, el mayor dolor imaginable, mas entendiendo el dolor como purificación, y, de forma poco habitual, aseverando al final que lo que “quema” allí es “nada”⁷⁵. El justo a su vez, parece esbozar, deberá pasar de algún modo por el infierno⁷⁶. El pensamiento de este gran místico al respecto debería de ser tratado con mayor profundidad, pero ello excede de nuevo las posibilidades de este artículo y por tanto lo dejaremos para posteriores investigaciones.

Entre los siglos XIV y XV encontramos también a la mística inglesa Juliana de Norwich, que mantendría una postura universalista de forma sorprendentemente explícita. Hemos de entender que, si bien pudo haber tenido alguna clase de educación, no era ciertamente en sí una teóloga y no parece probable que fuese una “erudita” en libros, pero sin embargo llegó a algunas de las mismas conclusiones que, por ejemplo, Orígenes: “No vi al pecado: pues creo que no tiene ninguna clase de substancia ni parte en el Ser, y no podría ser conocido sino por el dolor que causa”⁷⁷. En sus escritos leemos también: “Era necesario que existiese el pecado; pero todo estará bien, y todo será bueno, y todas las cosas estarán bien”⁷⁸, o bien “El Hacedor de toda la Humanidad que será salvada para la bendita Trinidad”⁷⁹. No nos consta que ni Juliana de Norwich ni sus escritos hayan sido nunca condenados, y ni siquiera investigados.

⁷² Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 195.

⁷³ Cf. R. VAN NIEUWENHOVE, *An introduction to Medieval Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, 71.

⁷⁴ Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 199.

⁷⁵ MEISTER ECKHART, *Das Nicht. German Sermons* 5b, en Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 206.

⁷⁶ Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 206.

⁷⁷ JULIANA DE NORWICH, *Revelations of Divine Love* 13:27, en I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 209.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ JULIANA DE NORWICH, *Revelations of Divine Love* 13:31, en I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 209.

En el siglo XVI vivió también Guillaume Postel, sacerdote católico y erudito, conocedor del árabe, del hebreo, del siríaco, del griego y del latín, astrónomo, cartógrafo y diplomático viajero que sirvió durante años como embajador de Francia en Estambul. Escribió el *De orbis terrae concordia* en donde defendía que todas las religiones tendrían un elemento esencial común, el amor a Dios y a los hombres, y que el cristianismo sería la que mejor lo representaría. En su madurez y viviendo en Venecia sirvió como confesor de una pobre mujer llamada Johanna que vivía para servir a los pobres y enfermos, y que resultaría ser una mística. Ella parece ser que lo habría convencido de la verdad y necesidad de un mensaje evangélico de perdón y salvación universales, de un “bautismo universal”. Publicó dos libros basados en sus supuestas propias “visiones”, que consistirían en una amalgama de teología cristiana, kábala judía, textos islámicos y referencias a las visiones místicas de la señora Johanna. Terminarían en el índice de libros prohibidos, y su autor recluido por decreto de la Inquisición en el Monasterio de San Martín des Champs de París⁸⁰.

Poco a poco la tradición universalista se iría difundiendo también entre las denominaciones surgidas de la Reforma protestante, y lo haría lentamente pero con fuerza. Así, el obispo anglicano George Rust, discípulo del platónico de Cambridge ilustrado Henry More, por ejemplo, escribiría *Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions* en 1661, en donde defendería las ideas de Orígenes de Alejandría, incluso la idea de la restauración universal y de las penas medicinales y temporales para los pecadores. Si un Dios que es solamente Amor hubiera previsto que, de crear el mundo, algunas de sus criaturas de alguna manera caerían en una frustración eterna, habría ciertamente encontrado más decoroso no crear dicho mundo, dice Rust⁸¹.

Entre estos ilustrados del siglo XVII que redescubrieron las joyas de las tradiciones antiguas se encuentra también Lady Anne Finch vizcondesa de Conway, mujer culta que dominaba el griego, el latín y el hebreo, conocedora de sendas obras de teología y de filosofía, y discípula también, como el obispo Rust, de Henry More. Para Lady Anne su universalismo se basaría, como para Gregorio de Nisa, en la infinitud de Dios frente a la finitud del mal:

“Pero no hay ningún ser, que sea en absoluto contrario a Dios (*viz.* no hay ningún ser, infinito e inmutablemente malo, dado que Dios es infinito e inmutablemente Bueno; nada infinitamente oscuro, dado que Dios es infinitamente Luz...) por tanto se manifiesta que... nada puede convertirse en infinitamente más oscuro, dado que se dará infinitamente más luz: Por la misma razón nada puede ser malo *ad infinitum*, sino que más bien se hará más y más bueno *ad infinitum*. Y por eso, en la verdadera naturaleza de las cosas, el mal tiene límites; pero no hay ninguno para el bien”⁸².

⁸⁰ Cf. R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?*, 2 vol., Cascade Books, Eugene 2019, vol. II, 19-21.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, 38-40.

⁸² CONWAY, *Principles* 7:1, en R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 43 [las citas extraídas de este libro son todas en inglés, la traducción es mía].

Lady Anne defendió asimismo que el sufrimiento sería necesario para purificarse y para la salvación. Cada nivel y tipo de pecados tendría asociados un grado y tipo de dolor de naturaleza benéfica⁸³.

Entre los puritanos del siglo XVII encontramos a Jeremiah White, quien veía nuestra salvación universal solamente desde Dios como simple naturaleza de Amor. Para White la ecuación era simple: Dios quiere que todos se salven (1 *Tm* 2, 3), pues Dios es Amor (1 *Jn* 4, 8), y el querer de Dios no puede frustrarse (*Ef* 1, 11)⁸⁴:

“Dios es un Eterno acto de Bondad, Amor, y Dulzura, que expande su efecto y termina eternamente en sí mismo, y aunque haya un proceso en el descubrimiento de su Amor para nosotros, todavía en su primer y Eterna emanación y movimiento, (si pudiéramos hablar así) Él está en el término de su movimiento. Porque Él tiene y posee el término eternamente en sí mismo, y a quien ama, Él ama hasta el final, ama enteramente, perfectamente, colocando y abasteciendo todas las cosas para el fin de su Amor rico, libre, pleno, fuera de sí”⁸⁵.

Otra idea interesante de White fue la de considerar a todos los seres como interconectados, partes de un Todo, pareciendo estar incluso cercano, aunque seguramente de forma inintencionada, a la teología católica del Cuerpo Místico de Cristo: “Si tantos millones de estas substancias intelectuales nunca vieron, o recibieron la Redención, ningún santo se está completamente salvado, pues si cada espíritu es un mundo entero, todos los espíritus están en cada espíritu; así como el alma está en cada parte del cuerpo”⁸⁶.

Jane Lead fue una mística inglesa del siglo XVII no al uso. Dijo haber tenido una visión en la que se le habría aparecido la “Sabiduría Virginal y Eterna de Dios”. Estuvo casada y fundó la Sociedad Inglesa de Filadelfia, ya entonces con aspiraciones ecuménicas, pues no era una iglesia en sí, sino una sociedad de reunión donde cada uno de los miembros pertenecía a otras iglesias⁸⁷. Mantuvo asimismo ideas universalistas, las cuales quiso fundamentar bíblicamente y para ello recurrió al pasaje del descenso de Cristo a los infiernos (1 *Pe* 3, 19-21), estableciendo una vez más que los pecadores deberán pasar por el “fuego” para su purificación previa a la salvación final⁸⁸. Asimismo declaró que: “Todo esto es un precursor de este feliz Jubileo, la Trompeta del Evangelio Eterno, de amor, paz, y reconciliación para toda criatura capaz de ello, en carne, o fuera de la carne, que no estén aun plenamente redimidas”⁸⁹.

Entre los siglos XVII y XVIII destacó el matrimonio Petersen (Johann Wilhelm Petersen y Johanna Eleonora Petersen). Johann escribió, por ejemplo: “Hemos llegado a

83 Cf. R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 41-42.

84 Cf. *Ibid.*, 52-53.

85 J. WHITE, *The Restoration of All Things* 19, en R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 53.

86 J. WHITE, *The Restoration of All Things* 147, en R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 57.

87 Cf. R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 58-60.

88 Cf. *Ibid.*, 63-64.

89 LEAD, *Enochian Walks* n.p., en R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 67.

entender que Dios es esencialmente Amor, y que su inagotable misericordia se derramaría sobre toda su Creación⁹⁰. Entre los pietistas en esta época encontraríamos a William Law, uno de los más explícitos universalistas de entonces, y con dotes para la expresión, lo cual hizo sus textos especialmente atrayentes. Además, sostuvo la idea de una cierta unidad indivisible entre todo lo creado, para él existiría “La Naturaleza”, que sería redimida por Cristo. Así, dijo: “La Providencia Divina, desde la Caída a la Restitución de todas las cosas, está haciendo la misma cosa, así como dijo al oscuro Caos de Naturaleza caída, “¿que se haga la luz!”; Él todavía dice, y continuará diciendo lo mismo, hasta que no haya oscura maldad en todo lo que es Naturaleza y Creado⁹¹. Llegó a condenar a aquellos que blasfeman contra Dios hablando de doble predestinación o de infierno eterno, pues dice: “[Cristo] es el remedio universal a toda maldad diseminada por la Naturaleza y lo Creado... Él es la respiración del corazón, vida, y Espíritu de Dios, dentro de toda la raza de Adán. Él es el que busca, el que encuentra, el que cura, a todos los que estaban perdidos y muertos a la vida de Dios. Él es el Amor, que, desde Caín hasta el final de los tiempos, reza por todos sus asesinos⁹². Bello es el texto en el que Law dice: “Un infinito de simple Amor, increado, incesante, y por siempre desbordando un océano de mansedumbre, dulzura, deleite, bendición, bondad, paciencia, y misericordia, y todo esto como corrientes benditas que irrumpen fuera del abismo de Amor universal, Padre, Hijo, y Espíritu Santo, una infinita Trinidad de Amor y bondad, por siempre y siempre dando nada más que los mismos dones de luz y amor, de bendición y gozo, ya sea antes o después de la Caída, a ángeles u hombres⁹³.”

Dentro del calvinismo en el siglo XVIII James Relly defendería también el universalismo, y lo haría sencillamente desde la teología paulina del “Nuevo Adán”: todos murieron por Adán, todos han sido salvados por Cristo por pura gracia. Como curiosidad destacar que, dado el importante papel de la doctrina de la predestinación en el calvinismo, Relly interpretará desde el universalismo la predestinación de forma que si bien todos están salvados por Cristo, la mayoría no serán conscientes de ello en esta vida, pero algunos serían elegidos por Dios para ser conscientes de ello ya en esta vida⁹⁴. A Relly lo siguió, entre otros, el matrimonio Murray (John Murray y Judith Sargent Murray); John dijo: “Nuestro Salvador, no fue un Salvador equívoco o condicional⁹⁵. Para los Murray, dado que ya estamos salvados, la vida consistiría en crecer en consciencia de ello⁹⁶.”

Incluso llegó a existir en los Estados Unidos una iglesia universalista, basada en principio por los *Articles of Faith* firmados, entre otros, por Benjamin Rush, uno de los firmantes también de la Declaración de Independencia de los Estados Uni-

⁹⁰ J. W. PETERSEN, *Das Leben*, 297-307, en R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 77.

⁹¹ LAW, *Address to the Clergy*, 64, en R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 101.

⁹² LAW, *Spirit of prayer* 108, en R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 100.

⁹³ LAW, *Serious Call* 423, en R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 96.

⁹⁴ Cf. R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 121-128.

⁹⁵ J. MURRAY, *Letters and Sketches* 1:191, en R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 134.

⁹⁶ Cf. R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 134.

dos⁹⁷. Parece que con el paso de los siglos la iglesia universalista se volvió tan abierta hacia el pluralismo religioso que difuminó su ser cristiano y cayó en la irrelevancia. Se unió oficialmente a la iglesia unitaria en 1961 formando la Asociación Unitaria-Universalista que existe todavía hoy⁹⁸.

Interesante para nosotros es el caso de Andrew Michael Ramsey, un escocés converso al catolicismo que vivió entre los siglos XVII y XVIII y que estudió en Francia con el afamado François Fénelon. Además, se relacionó con Madame Jeanne Guyon, a su vez famosa mística que también parecería haber mostrado ciertas tendencias universalistas⁹⁹. Ramsey dijo que “Dios al final perdonará y restablecerá a la felicidad a todos los seres caídos”¹⁰⁰. A nivel más profundo Ramsey se preguntó: ¿y si alguien quisiera rechazar a Dios para siempre? No podría, dirá Ramsey, pues al final estamos hechos de cierta manera, tenemos una naturaleza que busca indefectiblemente la felicidad, y si sólo la podemos encontrar en Dios, antes o después iremos a Él a buscarla¹⁰¹. Dentro del ámbito católico el autor nos rescata también un texto de Santa Teresa de Lisieux muy sugerente, si bien es cierto que no sé hasta qué punto pudiera tomarse en serio dado que se trata de una obra teatral de Navidad escrita por Teresa para sus compañeras de hábito, *Les anges à la crèche de Jésus*. En la obra se recrea un diálogo ficticio entre el Niño Jesús y el ángel del Juicio Final, y al final el Niño Jesús diría que ama tan profundamente a todas las almas que al final toda alma será perdonada¹⁰².

Dentro del siglo XIX podríamos mencionar rápidamente a Thomas Erskine, teólogo inglés que expresó una visión bastante original acerca de la justicia de Dios: “En Dios misericordia y justicia son una y la misma cosa, su justicia no quiere nunca el castigo por sí mismo, y sólo puede resultar satisfecha con la rectitud y su misericordia busca el mayor bien para el hombre que es con certeza la rectitud, y usará por tanto cualquier medio, aunque fuere doloroso, para producirla en él”¹⁰³. Por su parte, Edward Plumptre escribiría el libro *The spirits in prison and other studies on life after death* en 1884, volviendo sobre el tema del descenso de Cristo a los infiernos que aparece en 1 Pe 3, 19¹⁰⁴. George MacDonald fue un teólogo y escritor que vivió ya a finales del siglo XVIII y que escribió una obra literaria de ficción en donde se imagina cómo podría ser este proceso de purificación *post-mortem* aún entre los peores pecadores, poniendo como caso a Lilith, la mítica primera mujer de Adán¹⁰⁵. También Samuel Cox entre los baptistas sostuvo una postura universalista basándose en el pasaje del descenso de Cristo a los infiernos¹⁰⁶. Por último, podríamos citar a Hannah Whitall Smith quien dijo

⁹⁷ Cf. R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 146-147.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 172-173.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 148-149.

¹⁰⁰ A. M. RAMSEY, *Philosophical Principles* 1.430, en R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 149.

¹⁰¹ Cf. R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 150.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, 151.

¹⁰³ T. ERSKINE, *Purpose of God* 72-73, en R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 199.

¹⁰⁴ Cf. R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 214-222.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 237-239.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 248-251.

haber tenido como una cierta “revelación” (un caer en la cuenta, una conversión, y no una aparición) recordando el pasaje de *Is* 53, 11 (“Por las fatigas de su alma, verá luz, se saciará” [*be satisfied* en el texto de Hannah Whitall]): “¡Cristo estará satisfecho! [...] Si yo fuera Cristo, nada podría satisfacerme sino que todo ser humano se salvase al final, y por tanto estoy segura de que nada menos le satisfará a Él”¹⁰⁷.

Hasta aquí llega la investigación de la obra y, si bien sólo se han presentado aquí algunos pasajes escogidos, como se dijo al principio se echa en falta la ampliación del trabajo a los grandes autores modernos católicos y ortodoxos. Por otro lado, se ha de reconocer que con lo que se ha presentado parece quedar bastante bien fundada la idea de que, en efecto, cuando nos referimos a la *apocatástasis* no estamos hablando de una teoría sin más sino de una auténtica tradición teológica que ha sobrevivido a lo largo de los siglos y que se ha expandido por todas las confesiones cristianas, con fundamentos en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Pasaremos ahora a analizar el que es aún a día de hoy, al menos en el catolicismo y en la ortodoxia, el mayor escollo que se nos presenta a la hora de asumirla como una tradición teológica más: la supuesta condena contra la *apocatástasis* del II Concilio de Constantinopla.

6. Acerca de la supuesta condena de la *apocatástasis* en el II Concilio de Constantinopla

La supuesta condena de la teoría de la *apocatástasis* en el II Concilio de Constantinopla es un asunto de una cierta complejidad debido a una gran cantidad de factores. En primer lugar, nos hallamos frente a un período histórico, el siglo VI, muy convulso en lo que a la vida política, social y religiosa se refiere. Trataremos de dilucidar la problemática con la mayor claridad que nos sea posible.

Cuando el emperador Justiniano I subió al trono de Constantinopla en el año 527 el Imperio Romano de Occidente ya no existía, y el único interlocutor válido que restaba en Occidente era el Papa de Roma. A su vez, el Imperio Romano de Oriente (más tarde llamado Bizantino) veía sus fronteras asediadas continuamente. Por si esto fuera poco, se acababa de resolver un cisma sólo ocho años atrás entre el Papa en Occidente y Constantinopla y Oriente por motivos cristológicos, dándole la razón al final a Roma y condenando a Nestorio, Eutiques y Acacio, si bien la unidad era frágil. Como criterio hermenéutico de base hemos de comprender que desde el punto de vista existencial de Justiniano él no era el emperador del Imperio Romano de Oriente o del Imperio Bizantino, sino el emperador de los romanos, el emperador de Roma, de esta “segunda Roma” que había venido a ser Constantinopla tras la caída en manos bárbaras de la originaria a orillas del Tíber. Así pues, se dispuso con todas sus fuerzas a recuperar lo perdido, a restablecer a Roma a su gloria primera, aún no era demasiado tarde, pensaría, y teniendo como *leitmotiv* “la unidad es fuerza”, por así decir, el joven emperador se pasaría el resto de su vida luchando por reunificarlo todo bajo un Imperio, una Iglesia

¹⁰⁷ H. W. SMITH, *The Christian's secret of a happy life* 204-205, en R. A. PARRY – I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. II, 261.

y un emperador. Desde aquí se puede comprender todo lo que vino a continuación¹⁰⁸.

La unión con Roma tras el cisma monofisita parece que habría sido cosa del propio Justiniano¹⁰⁹, aún heredero al trono por aquel entonces, y si bien fue en contra de muchos de los suyos, obispos orientales, él ya lo tenía claro: era un paso necesario para recuperar el Occidente. Por eso a ello le sucedieron las sendas campañas militares occidentales con las que lograría reconquistar Italia, y Roma por tanto, Sicilia, Córcega, Cerdeña, la costa norteafricana y el levante-sur de Hispania¹¹⁰. Ciertamente que el Imperio Romano, bajo su mandato, realmente parecía que estaba regresando, parecía posible. Debemos de tratar de imaginarnos cómo lo verían y lo vivirían entonces.

En medio de todo esto, y tal y como nos narra Ramelli, un movimiento de monjes origenistas radicales comenzó a tomar fuerza en Palestina¹¹¹. Llegados a este punto conviene que remarquemos de nuevo la diferenciación entre la teoría de la *apocatástasis* como tradición universalista y el “origenismo”, que no son exactamente lo mismo, como hemos visto, si bien estén vinculados. A su vez, deberíamos de hacer una diferenciación más entre el verdadero Orígenes y el “origenismo”, que al final vino a ser un concepto muy vago y difuso que aglutinaba desde opiniones de algunos de sus seguidores hasta sencillamente cosas que habían dicho otros y que se le terminaron atribuyendo a él. Trataremos de abordar la cuestión manteniendo estas diferenciaciones. Así en el año 543 el emperador Justiniano junto con el Patriarca Menas, por petición parece ser de monjes palestinos contrarios a los monjes origenistas de aquel lugar¹¹², en un Sínodo local¹¹³ convocado en Constantinopla, promulgaron nueve anatematismos contra Orígenes en el denominado *Edicto al patriarca Menas*, el noveno y último de los cuales sí que condenaba la teoría de la *apocatástasis*¹¹⁴. Ahora bien, se trataba, al final, solamente de un Sínodo local¹¹⁵. Por otro lado, y como comentábamos antes, aquí se trataba de condenar sobre todo al “origenismo” como cúmulo difuso de teorías muchas veces erróneamente atribuidas a Orígenes; el mismo Henri Crouzel señala que se le

¹⁰⁸ Cf. J. SHEPARD (ed.), *The byzantine empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 99-114.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 105.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, 109-111.

¹¹¹ Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 170.

¹¹² Cf. H. CROUZEL, “Origene e l'origenismo: le condanne di Origene”: *Augustinianum* 26 (1986) 300.

¹¹³ Denominado en griego σύνδοδος ἐνδημοῦσα se trataba de un “Sínodo permanente” donde se decidían cuestiones legislativas, jurídicas o administrativas de la vida eclesial local [Cf. F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Aschendorff, Münster 1899, 129 y J. HAJJAR, “Le synode permanent (σύνδοδος ἐνδημοῦσα) dans l'Église byzantine des origines au XI siècle”: *Revue des études byzantines* 23 (1965) 302-303].

¹¹⁴ Cf. H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2000, 403-411.

¹¹⁵ Parece ser que según Casiodoro este documento habría sido ratificado por el Papa Vigilio *a posteriori* [*Ibid.*], pero hemos de recordar los diversos grados de autoridad magisteriales, y que este sería solamente un Sínodo particular o local de mucha menor entidad, ciertamente nunca definitivo en sí; podríamos recordar al respecto, por ejemplo, al Concilio Provincial de Colonia de 1860, que había condenado la teoría de la evolución con aprobación del Papa Pío IX [S. J. E. DOMO, *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum. Collectio Lacensis*, 7 vol., Friburgi Brisgoviae, Sumtibus Herder 1879, vol. V, 268; 292] y sin embargo más adelante se aceptaría como admisible [Cf. Pío XII, *Errores modernos. Encíclica Humani Generis*, Sígueme, Salamanca 1962, 29].

atribuye en este documento a Orígenes la idea de que la imagen de Dios en el hombre se hallaría en el cuerpo, idea que Orígenes explícitamente había combatido contra sus adversarios antropomorfistas¹¹⁶.

Ahora bien, donde supuestamente aparecería la auténtica condena vinculante de la teoría de la *apocatástasis* sería en el II Concilio Ecuménico de Constantinopla del año 553, apenas diez años después. De nuevo, se hallaría dentro del marco de la condena a Orígenes y al origenismo, pues nunca se trató como tema aislado. Sin embargo, las modernas investigaciones críticas en el siglo XX han demostrado que tal condena contra Orígenes y contra el origenismo, y por tanto contra la teoría de la *apocatástasis* en medio de ello, nunca se produjo oficialmente en realidad¹¹⁷. Esta es la razón de que se rehabilitase en el siglo XX la figura de Orígenes y de que pudiera llegar a ser citado como autoridad en el Concilio Vaticano II¹¹⁸, por otra parte.

Lo cierto es que si leemos las investigaciones que han llevado a los diversos estudiosos a esta conclusión lo primero de lo que nos damos cuenta es que el II Concilio de Constantinopla se urdió en medio de grandes irregularidades y coacciones. La impresión resultante es la de que el emperador Justiniano y sus allegados habrían tratado de manipular el Concilio.

En primer lugar, y de forma sorprendente, descubrimos que las actas originales del Concilio se han perdido. No sabemos por qué. Esto no es algo ciertamente habitual. Lo único que se conserva son los “Tres Capítulos” contra el nestorianismo¹¹⁹, una versión en griego y otras dos en latín, una larga y otra breve; la introducción al Concilio, solamente en griego; y otro documento con los 15 anatemas contra el origenismo, solamente en griego¹²⁰, y que fue descubierto en 1679 por P. Lambeck¹²¹. Además, como documentos adyacentes, podríamos mencionar el *Homonoia* del emperador o borrador de lo que luego sería el texto de los “Tres Capítulos”¹²², y la carta de aprobación del Concilio del Papa Vigilio¹²³.

Según parece, el emperador decide convocar un Concilio en Constantinopla para acercarse a los monofisitas y condenar a los nestorianos y buscar así unidad político-religiosa en el Imperio, pero el Papa Vigilio, anciano y enfermo, y sin el apoyo de los obispos africanos, no quiere. Aun así, parece ser que el Papa habría ofrecido diversas

¹¹⁶ Cf. H. CROUZEL, “Origene e l’origenismo: le condanne di Origene”..., 300.

¹¹⁷ Las más modernas ediciones críticas de colecciones magisteriales de los Concilios Ecuménicos no recogen ya de hecho los 15 anatemas contra Orígenes al no considerarlos parte del Concilio [Cf. G. ALBERIGO – A. M. RITTER – L. ABRAMOWSKI ET ALII (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, 5 vol., Brepols, Turnhout 2006, vol. I, 155-161 y G. ALBERIGO – G. L. DOSSETTI ET ALII (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2013, 105-106].

¹¹⁸ Cf. H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum...*, n. 4110.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, 421-438.

¹²⁰ Cf. G. ALBERIGO – A. M. RITTER – L. ABRAMOWSKI ET ALII (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta...*, 159.

¹²¹ Cf. H. CROUZEL, “Origene e l’origenismo: le condanne di Origene”..., 301.

¹²² Cf. *Ibid.*

¹²³ Cf. G. ALBERIGO – G. L. DOSSETTI ET ALII (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta...*, 105.

posibilidades para llevar a cabo el Concilio en Italia o en Sicilia en enero del 553, pero Justiniano ya había convocado un año antes a diversos obispos de los cinco patriarcados, asegurándose una mayoría de obispos afines. Finalmente el Concilio tuvo lugar entre el 5 de mayo y el 2 de junio del año 553, y a él asistieron 152 obispos (aunque 166 obispos firmaron las actas finales), siendo presidido por el patriarca de Constantinopla Eutiques, sucesor de Menas¹²⁴.

El Papa Vigilio el 14 de mayo accede a firmar, junto con 16 obispos y los dos diáconos que lo habían acompañado desde Roma, un documento (*Constitutum*) de condena contra diversos teoría de Teodoro de Mopsuestia e Ibas, pero rechaza condenarlos del todo. Por ello, Justiniano le tiende una trampa maquiavélica al Papa y proclama públicamente en la sala tres cartas secretas que le había enviado previamente el Papa con su intención de condenar los “Tres Capítulos”, decidiendo luego sacar el nombre del Papa Vigilio de los dípticos como señal de condena contra su persona¹²⁵. Tras esta encerrona, la humillación sufrida y además la presión por la fuerza que el emperador ejerció contra los sacerdotes romanos, el Papa Vigilio aprobó las condenas contenidas en los “Tres Capítulos” y condenó finalmente a Teodoro de Mopsuestia y a Ibas con una carta dirigida al patriarca Eutiques el 8 de diciembre del año 553¹²⁶. Las tres cartas secretas del Papa al emperador hechas públicas por el mismo emperador en el Concilio, así como el documento de condena de Vigilio, una orden de expulsión de los diáconos romanos que habían acompañado a Vigilio y un edicto que proclama el incumplimiento de las promesas de Vigilio es lo que la versión latina larga de los “Tres Capítulos” contiene y que no contiene la breve¹²⁷. Esta humillación forzada con la violencia llevaría a que algunos episcopados occidentales no reconociesen este Concilio, como la iglesia visigótica, a rebeliones contra el mismo en regiones de Galia, Iliria, Sicilia, Cerdeña y en Roma, y a un cisma que duraría casi cien años con Milán y Aquileia¹²⁸. Por otro lado al año siguiente el Papa Vigilio publicaría una epístola, *Ad-versus tria capitula* en la cual trataría de reconciliar su forzada condena con los decretos aprobados en el Concilio de Calcedonia¹²⁹.

Ahora bien, y respecto a lo que nos ocupa, solamente se menciona la *apocatastasis* en uno de los puntos del documento suelto con los 15 anatematismos contra el origenismo que se halla sólo en griego¹³⁰. Sobre Orígenes mismo, sólo aparece en este documento suelto y en el punto número 11 de los “Tres Capítulos” en medio de una lista de supuestos herejes a los que se condena¹³¹.

¹²⁴ Cf. G. ALBERIGO – A. M. RITTER – L. ABRAMOWSKI ET ALII (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta...*, 155-156.

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, 156-157.

¹²⁶ Cf. G. ALBERIGO – G. L. DOSSETTI ET ALII (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta...*, 105.

¹²⁷ Cf. G. ALBERIGO – A. M. RITTER – L. ABRAMOWSKI ET ALII (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta...*, 160.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, 158.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, 157.

¹³⁰ J. STRAUB (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum IV/1*, De Gruyter, Berlin 2013, 248-249.

¹³¹ Cf. H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum...*, n. 433.

Por lo dicho, y esto ya nos hace ponernos sobre aviso, no se menciona en ningún momento nada respecto a la teoría de la *apocatástasis* o a Orígenes ni en el documento de introducción al Concilio, ni en el *Homonoia* o borrador de los “Tres Capítulos”, ni en la carta de aprobación del Concilio del Papa Vigilio, ni tampoco en la epístola de retractación parcial del Papa respecto de su condena anterior forzada o *Adversus tria capitula*, lo cual nos deja en primer lugar la sensación de que el Papa pareciera no haber tenido noticia alguna de la cuestión del origenismo¹³². Además el Papa mostró su rechazo a condenar completamente a Teodoro de Mopsuestia y a Ibas, a lo cual accede al final solamente mediante coacción, pero tampoco se dice nada respecto de reparos o no a la hora de condenar supuestamente a Orígenes. Todo ello lo cual nos deja solamente, de nuevo, el documento griego de los 15 puntos de condena, y una mención a Orígenes en los “Tres Capítulos”.

La solución la ofreció Franz Diekamp en su amplio y profundo estudio al comprobar que, en realidad, el documento condenatorio con los 15 puntos contra Orígenes o el origenismo fue elaborado antes de la apertura oficial del Concilio, y por tanto es un texto que no pertenece al II Concilio de Constantinopla. Según parece, el emperador Justiniano tenía ya reunidos en Constantinopla a los obispos para el Concilio, de abrumadora mayoría oriental, y estarían esperando la llegada del Papa Vigilio, la cual se retrasó mucho pues como vimos el Papa en realidad no quería asistir a un Concilio que consideraba manipulado. Según los estudios de Diekamp el objeto del Concilio nunca fue otro que el de tratar los “Tres Capítulos”, sin embargo, precisamente en ese intervalo de tiempo de un par de meses esperando la llegada del Papa parece ser que en Palestina los monjes origenistas isocristas lograrían hacer patriarca de Jerusalén, a la muerte del patriarca Petros, a Macario, un monje origenista como ellos. Esto habría causado una gran conmoción política y en diciembre del año 552 Macario vendría depuesto y en su lugar se pondría a Eustoquio como patriarca de Jerusalén. Esto interpeló a Teodoro de Escitópolis para enviar un *Libelo* o carta al emperador en ese mismo mes pidiéndole que condenase a los origenistas isocristas. Entre el mes de marzo del año 553 y el 5 de mayo de ese mismo año, que es cuando se abre oficialmente el Concilio, el emperador convocó un *σύνδοδος ἐνδημοῦσα* o “Sínodo local” para condenar las doctrinas del partido origenista isocrista de Palestina, y eso es lo que serían realmente los 15 puntos de supuesta condena a Orígenes que encontró Lambeck¹³³. Por otro lado esto explicaría, de nuevo, por qué algunos de los puntos doctrinales condenados no fueron nunca dichos por el mismo Orígenes, dado que lo que se buscaba enjuiciar aquí era a una rama concreta del origenismo que actuaba en una zona muy concreta, en Palestina, lo cual se correspondería en todo caso mejor con la funcionalidad propia de un Sínodo local¹³⁴. Sea como fuere, las actas de este Sínodo local se terminarían asociando al Concilio.

¹³² Cf. H. CROUZEL, “Origene e l’origenismo: le condanne di Origene” ..., 300-301.

¹³³ Cf. F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil...*, 129-141.

¹³⁴ Los origenistas isocristas pensaban que en la restauración universal final todos los seres racionales serían iguales a Cristo [Cf. A. GUILLAUMONT, *Les ‘képhalaia gnostica’ d’Évagre le Pontique et l’Histoire de l’origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Éditions du Seuil, Paris 1962, 143-151].

La otra cuestión sería la del punto número 11 de los “Tres Capítulos”, documento este sí propio del Concilio, en donde aparece una lista de nombres de supuestos herejes a condenar y al final de la cual se menciona a Orígenes. El caso es que parece que se trataría de un añadido. Todos los nombres figuran por orden cronológico excepto Orígenes, y precisamente es el último nombre escrito, siempre más fácil lógicamente de añadir al final. Además tampoco figuraba en el documento *Homonoia* o borrador de los “Tres Capítulos”, donde en ese punto número 11 aparecen todos los nombres del documento final excepto el de Orígenes¹³⁵. Por si esto fuera poco, apenas cien años después en el III Concilio Ecuménico de Constantinopla entre los años 680 y 681 diversos padres conciliares alzaron la voz alegando, ya entonces, que las actas originales en griego del Concilio II de Constantinopla del año 553 habían sido manipuladas¹³⁶.

Por último esta sería la visión que mejor concordaría con los documentos posteriores, donde en Oriente poco a poco se iría imponiendo la idea de que Orígenes habría sido supuestamente condenado en el Concilio, y donde en Occidente sin embargo parece que no se habría tenido noticia de ello. Así como el Papa Vigilio no menciona en ningún momento a Orígenes, ninguno de los Papas posteriores lo hace, ni Pelagio I, ni Juan III (que sí recoge diversas condenas contra otros personajes), ni Benedicto I, ni Pelagio II¹³⁷, ni tan siquiera Gregorio Magno, quien precisamente en su carta *Consideranti mihi* a los patriarcas hace un resumen a modo de elogio de los últimos Concilios Ecuménicos y de cómo defendieron la fe frente a las diversas herejías, diciendo sobre el quinto que condenó a Ibas, Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto. De nuevo no se menciona a Orígenes¹³⁸. Es cierto que, sin embargo, diversos Concilios y Sínodos posteriores mencionan como una supuesta adhesión al II Concilio de Constantinopla su rechazo a Orígenes (el Sínodo de Letrán del 649, el III Concilio de Constantinopla, o el II Concilio de Nicea)¹³⁹, pero notemos que todos ellos tuvieron lugar en Oriente, o bien fueron llevados a cabo en su mayor parte por orientales (el Sínodo de Letrán del 649 fue peritado íntegramente por teólogos orientales¹⁴⁰), lo cual vuelve a coincidir con la visión que hemos venido desarrollando. Por otro lado es cierto que, como dice Diekamp, estas declaraciones en diversos Concilios y Sínodos no eran fruto de una consciente y deliberada intención de valorar, juzgar y condenar a Orígenes o sus teorías, sino que eran tan sólo la repetición de algo que entonces consideraban cierto, y por ello tampoco se podrían tomar como condenas propiamente¹⁴¹.

¹³⁵ Cf. H. CROUZEL, “Origene e l'origenismo: le condanne di Origene”..., 301-302.

¹³⁶ Cf. F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil...* 136 e I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 174.

¹³⁷ Cf. H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum...*, 441-470.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, 472.

¹³⁹ Cf. A. GUILLAUMONT, *Les 'képhalaia gnostica' d'Évagre le Pontique et l'Histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens...*, 136-137.

¹⁴⁰ Cf. J. SHEPARD (ed.), *The byzantine empire...*, 231-232.

¹⁴¹ Cf. F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil...*, 136-137.

7. La cuestión del purgatorio y la postura de Hans Urs von Balthasar

Un tema interesante sobre el que Ramelli no alcanza a profundizar pero que sí señala sería el de la relación entre esta tradición universalista y el tema del purgatorio. En efecto, en la época por tanto Patrística en donde se fraguaría la tradición universalista clásica no existía en general esta idea del purgatorio, sino tan sólo la de salvación o condenación¹⁴². La idea de un estado intermedio de purificación parece más próxima a las ideas de los universalistas clásicos que a cualquier otra cosa. De hecho, dice Ramelli, los medievales usaron los textos de Gregorio de Nisa que hablaban de la naturaleza purificadora de las penas del otro mundo para ver en ello una confirmación de la idea del purgatorio, cuando en realidad Gregorio lo que sostenía era la postura universalista clásica¹⁴³. Ciertamente ver en la aceptación plena de la noción del purgatorio una implícita aceptación de parte al menos de la tradición universalista resulta sugerente, pero es una cuestión que necesitaría ser profundizada.

Otra cuestión que creo que no podría dejar de abordar, aunque sea nada más que desde mi humilde opinión, sería aquella referente al por qué la tradición universalista se habría ido dispersando a lo largo de la Historia, y, si bien ya vimos que no llegó a desaparecer nunca, lo cierto es que ha pasado ya desde hace mucho tiempo a un discreto segundo plano. Sobre esto, desde mi pobre opinión me parece que simplemente deberíamos de referirnos a la hermenéutica. Hay un cierto porcentaje que depende del sujeto que interpreta, en este caso las Sagradas Escrituras o la Tradición misma. No digo con esto que sea algo relativo sin más, dependiente del sujeto, desde luego que no, pero distintos pueblos con distintas sensibilidades y problemas a lo largo de la Historia habrían acentuado algunos aspectos más que otros. Por ejemplo contra la idea de una posible salvación universal siempre se ha levantado la misma cuestión: ¿entonces para qué hacer nada? Pero no es más que una pregunta surgida de una forma concreta de concebir las cosas, pues uno lo podría comprender también quizá como lo hicieron los exponentes de la tradición universalista clásica, entendiendo que el hombre de hecho vive en tinieblas, y que seguirá en ellas con sufrimiento en tanto no se abra a la gracia de Cristo.

Un último aspecto que consideraría necesario tratar, aunque fuere brevemente, sería el de saber dónde está o qué queda de la tradición universalista hoy en el ámbito católico, que es el propio. Considero que quizás el último gran teólogo católico que se adentró o al menos se acercó al universalismo fue Hans Urs von Balthasar. Al igual que los universalistas clásicos, Balthasar basaría cualquier acercamiento a este tipo de posturas en un profundo cristocentrismo. Por otro lado, y de forma interesante, la postura de Balthasar respecto a un posible universalismo se basaría sobre todo quizás en el redescubrimiento del artículo del Credo “y descendió a los infiernos”, que, como vimos, ha sido un aspecto muy presente siempre en la tradición universalista si no es que nace en su seno, o viceversa, en medio de la tradición petrina.

¹⁴² Teologúmenos como el limbo y similares aparecerían después entre las especulaciones medievales.

¹⁴³ Cf. I. RAMELLI, *A larger hope?...*, vol. I, 174.

Ahora bien, Balthasar, como católico del siglo XX, debe pensar siempre, en principio, desde una categorización tripartita: Cielo, purgatorio, infierno. La más famosa hipótesis suya al respecto de esto sería aquella denominada del “infierno vacío” (si bien él mismo no gustaba de esta expresión)¹⁴⁴. Ahora bien, qué quiera decir esta expresión sería un asunto más complejo. Personalmente creo que el conocimiento de esta tradición universalista me ha permitido entenderlo mejor y con mayor claridad. Balthasar mismo dice conocer a algunos autores universalistas clásicos como Orígenes, Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor¹⁴⁵, e incluso podemos suponer con relativa seguridad que conocería a otros muchos que no cita, siendo un teólogo de tal talla.

Fuera consciente de ello o no, o lo fuera al menos parcialmente, opino que desarrolló una visión profundamente anclada y continuadora de la tradición universalista clásica. Cristocéntrica, centrada en el Misterio Pascual, en el descenso de Cristo a los infiernos, que no elimina ni la esperanza ni la dramaticidad de la vida humana. Y, a su vez, opino que dio también una posible solución a la pregunta de cómo podría comprenderse desde la tradición universalista el misterio del infierno (fuera él mismo consciente de ello o no):

“El hecho de que Cristo entre “en el infierno” (o en “los infiernos”, Hades, Sheol), es su obediencia última al Padre. De hecho el infierno es (ya en el Antiguo Testamento) el lugar en el cual Dios no es, en el cual no existe ya la luz de la fe, de la esperanza, del amor, de la participación a la vida de Dios; el infierno es aquello que Dios en su juicio ha echado fuera de su Creación, aquello lleno de lo que no puede ser compatible con Dios, aquello de lo cual Él se aleja eternamente: está lleno de la realidad de cada ausencia de Dios en el mundo, de la suma del pecado del mundo. Y es precisamente aquello de lo cual el Dios crucificado ha liberado al mundo”¹⁴⁶.

Como vemos no estaríamos hablando de ninguna suerte de “estancia vacía”, sino de una Redención que lo invade todo. Creo que sería una visión que concordaría con el pensamiento de los autores brevemente vistos pertenecientes a la tradición universalista.

¹⁴⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Tratado sobre el infierno. Compendio*, Edicep, Valencia 2000, 133.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 134.

¹⁴⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975, 50 en W. MAAS, “El misterio del Sabato Santo”, en *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr. Atti del II Colloquio Internazionale del pensiero cristiano*, Jaca Book, Milano 1986 [en la versión citada aparece en italiano, la traducción es mía].