

EL PECADO ORIGINAL EN LA HOMILIA SOBRE LA PASCUA DE MELITON DE SARDES

FERNANDO MENDOZA

Nuestro tema ya había llamado la atención del P. Alois Grillmeier, quien el año 1949 publicaba un documentado artículo en la Revista *Scholastik* (1). Su estudio se ocupa casi exclusivamente del pecado original originado, y más en concreto se centra sobre la "herencia" (κληρονομία) dejada por Adam a sus descendientes. El autor trata de delimitar el ámbito material y formal de esta herencia en el contexto interno de la homilía y en el marco general de la literatura cristiana contemporánea de Melitón. Para ello somete a estudio una serie de términos utilizados en la homilía, tales como κατόδικος (condenado), ἀπώλεια (perdición), ἴχνος (marca) y ἁμαρτία (pecado), concluyendo que la herencia para la humanidad, en la mente del Obispo de Sardes, no es otra que el pecado, entendido no como estado interior del hombre, sino como pérdida de la salvación sobrenatural originaria. Dentro de la literatura cristiana primitiva Grillmeier considera la homilía como el mejor testimonio sobre la situación general creada por Adam para la humanidad y como tipo de la doctrina griega sobre el pecado original.

Por diversos motivos considero de utilidad el replanteamiento del problema. En primer lugar hay que tener en cuenta la aparición de nuevas ediciones críticas de la homilía melitoniana, mejoradas notablemente en su texto, que han dado lugar a una serie de estudios sobre esta interesante pieza de la literatura cristiana antigua (2). En segundo lugar los nuevos planteamientos teológicos

(1) A. GRILLMEIER, "Das Erbe der Söhne Adams" in der Homilia de Passione Melitons: *Scholastik* 24 (1949) 481-502.

(2) Véase sobre todo O. PERLER, *Méliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments*: Sources Chrétiennes 123 (Paris 1966), que incorpora las recién descubiertas versiones antiguas de la obra en cuestión. Sobre las otras tres edicio-

en torno al pecado original justifican una revisión de la homilía teniendo en cuenta esta nueva problemática (3). Hay un último motivo, que en nuestro caso se ha constituido en ocasión inmediata de esta breve nota. Henri Rondet, en su obra de 1967 sobre el pecado original en la tradición patristica y teológica (4), adopta posturas relativas a nuestro tema, que parecen exigir alguna clarificación. Afirma Rondet que en los primeros siglos del cristianismo, el pecado original es una cuestión oscura (cfr. pg. 47) y que el dogma de la Redención no se funda en el pecado de Adam como en una catástrofe primordial (ibd.). Poco antes, a propósito de Hermas, dice que "la cuestión del pecado original *originatum* no estaba aún en el horizonte" (cfr. pg. 36). El autor no estudia a Melitón de Sardes y, aunque hace una breve alusión a él (cfr. pg. 46), lo elude tal vez con excesiva precipitación, dudando sobre la atribución del texto —hoy generalmente admitida por los autores— y afirmando que la interpretación del mismo es sumamente delicada. He aquí la razón y el objeto inmediato de nuestro trabajo.

Un primer contacto con la homilía nos la muestra centrada en el tema vital de la salvación humana. Este tema nuclear queda realzado mediante el procedimiento de la tipología pascual, que aparece así como una tipología de salvación. Un examen detenido de este fondo soteriológico nos descubre el carácter de "restitución y rescate" que se encierra en el mismo (5). Dentro de este marco general de la homilía, en el que parece presuponerse una situación favorable inicial de la humanidad, perdida posteriormente y restaurada por la acción redentora de Jesucristo, se registra un pasaje directo en el que se habla explícitamente de nuestro tema. Desde el 47,332 al 56,412 se trata del pecado en Edén y de sus consecuencias como causa de la pasión de Cristo.

Ofrecemos a continuación una versión castellana del texto completo que sometemos a estudio, para disponer así del mismo en una visión de conjunto y poder utilizarlo fácilmente como punto continuo de referencia. En el análisis posterior transcribiremos los términos griegos originales que consideremos de utilidad para este

nes críticas y la literatura a que han dado lugar véase nuestro boletín en *Scripta Theologica* I, (1969) 475-480. Hoy parece definitivo que la Homilía no es "de Passione" —como creyera el primer editor Bonner y según se refleja en el título de la investigación de Grillmeier—, sino "de Paschate".

(3) Una panorámica muy completa de la reciente producción literaria sobre el tema la ofrece D. DUBARLE, *Bulletin de Théologie: le péché originel, recherches récentes et orientations nouvelles*: *RevScPhTh* 53 (1969) 81-113.

(4) H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique* (Fayard, Paris 1967). Existe traducción española de A. Crespo, publicada por Plaza, Barcelona, 1970.

(5) Pueden consultarse los pasajes de la homilía en que aparecen los términos $\sigma\omega\tau\eta\rho\lambda\alpha$ (ocho veces) $\lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\nu\varsigma$ (dos veces) y los verbos $\sigma\acute{\alpha}\zeta\omega$ (cuatro veces) y $\lambda\upsilon\tau\rho\acute{\omega}$ (una vez). Edic. O. PERLER, pg. 268.

trabajo. Seguimos la edición de O. Perler (citada en nuestra nota 2), pgs. 85 ss.

Tras haber explicado la pascua inicial israelita y su interpretación tipológica referida a la auténtica liberación del nuevo Pueblo de Dios en virtud de la sangre de Cristo (nn. 11,73-45,323), Melitón desarrolla el plan general de la historia salvífica. Este programa divino de salvación está en la base y es el presupuesto de la pascua y al propio tiempo la clave de su interpretación.

46. "Habéis escuchado la explicación de la prefiguración y de su correspondencia; escuchad también la estructura del misterio.

¿Qué es la Pascua? El vocablo proviene en efecto de lo que ha sucedido: De παθεῖν (haber sufrido) viene πάσχειν (celebrar la Pascua). Aprended, pues, quién es el paciente y quién el que ha compartido el sufrimiento con el paciente, y por qué el Señor aparece sobre la tierra; para que, una vez revestido del que sufre, lo eleve hacia las alturas de los cielos.

47. Dios, habiendo creado al principio por el Verbo el cielo y la tierra y todo cuanto en ellos hay, configuró al hombre de la tierra y en esta forma le infundió un sople vital. Lo colocó en el paraíso, hacia el Este, en Edén, para ser feliz. Como ley le propuso este mandato: De todo árbol del paraíso comeréis para (vuestro) sustento, mas del árbol del conocimiento del bien y del mal no comeréis, pues el día en que comiérais, moriréis'.
48. Siendo el hombre por naturaleza capaz para el bien y para el mal, como bola de tierra para semillas de dos caras, escuchó el consejo enemigo y voraz y, habiendo tocado el árbol, transgredió el mandato y desobedeció a Dios. Fue arrojado en consecuencia a este mundo como a una cárcel de condenados.
49. Después que se hizo prolífico y avanzado en años, y habiendo retornado a la tierra por haber gustado del árbol, dejó a sus hijos una herencia. En efecto, dejó en herencia a sus hijos.

no castidad, sino impudor,
no incorruptibilidad, sino corruptibilidad,
no honor, sino deshonor,
no libertad, sino esclavitud,

no realeza, sino tiranía,
no vida, sino muerte,
no salvación, sino perdición.

50. Inaudita y terrible vino a ser efectivamente la pérdida de los hombres sobre la tierra. Pues he aquí lo que les ocurrió: eran arrastrados por el pecado tiránico y empujados hacia los ámbitos de las pasiones donde quedaban inundados por los placeres insaciables: por el adulterio, por la fornicación, por la impudicia, por el mal deseo, por la avaricia, por los homicidios, por la efusión de sangre, por la tiranía de la maldad, por la tiranía contraria a las leyes.
51. En efecto, el padre sacó la espada contra su hijo,
y el hijo alzó la mano contra el padre,
y el impío golpeó los pechos lactantes,
y el hermano mató al hermano,
y el huésped hizo injusticia al huésped,
y el amigo asesinó al amigo,
y el hombre asesinó al hombre, con mano tiránica.
52. Todos, pues, sobre la tierra vinieron a ser unos asesinos, otros fratricidas, otros parricidas, otros en fin infanticidas.
Se registró empero algo más terrible e inaudito: una madre tocó la carne que ella había engendrado, tocó a quienes había alimentado a sus pechos, y tragó en sus entrañas al fruto de sus entrañas, y la desventurada madre se convirtió en horrible tumba, al haber devorado al hijo que portara en su seno.
53. ¡No proseguiré! Pero otras muchas cosas extrañas se registraron, más terribles y más impúdicas, entre los hombres. Un padre (codiciaba) el lecho de su hija, un hijo el de su madre, un hermano el de su hermana, un hombre el de otro hombre, y 'cada uno codiciaba la mujer de su vecino'.
54. De esto se regocijaba el pecado. Siendo el colaborador de la muerte, se iba introduciendo el primero en las almas de los hombres y le iba preparando como pasto los cuerpos de los muertos. En toda alma el pecado imprimía su huella y en cuantos la imprimiera debía producirse el final.
55. Toda carne, pues, iba cayendo bajo el pecado, y todo cuerpo bajo la muerte, y toda alma era expulsada de su morada corporal, y lo que de la tierra había sido

tomado a la tierra se iba reduciendo, y lo que había sido donado procedente de Dios se hundía en el Hades, y la disolución de la bella armonía se iba produciendo y disgregándose el hermoso cuerpo.

56. Porque el hombre estaba dividido por la muerte. En efecto, un infortunio y una captura extraña lo cercaban. Era arrastrado cautivo por las sombras de la muerte, la imagen del Padre yacía solitaria.

Por esta razón el misterio de la pascua se ha realizado a plenitud en el cuerpo del Señor”.

1) *El término “a quo” del pecado del hombre*

La síntesis melitoniana sobre la situación paradisiaca del hombre antes de la desobediencia (47,332-48,343) tiene en cuenta sin duda el relato de Génesis 2,16 ss., pero ofrece aportaciones de interés. Advertimos ante todo cómo Melitón nunca habla de Adam —nombrado sólo una vez en la homilía (82,624) en otro contexto diverso—, sino del “hombre”. En este punto cabría una pequeña corrección al título del citado artículo de Grillmeier, quien por lo demás no para mientes en los aspectos que a continuación estudiamos. Es notable también la ausencia de alusiones claras a dones estrictamente sobrenaturales. Pero creemos que se dan de ellos suficientes indicios. Se establece, en efecto, una distinción entre la acción creadora universal de Dios, expresada por el verbo común ποιεῖν (47,332), y la formación divina del hombre que comporta algo específico manifestado en el verbo técnico ἀναπλάσσειν (47,333) (configurar, modelar), en la infusión de ἀναπνοή (47,334) (aliento vital), y por último en el hecho de aparecer como objeto culminante de la creación divina.

La felicidad paradisiaca y sus condicionantes

El interés de Melitón en el relato paradisiaco parece centrarse en la circunstancia, a primera vista superficial, del bienestar, τρυφῶν, (47,335) del hombre aún inocente. No podemos sin embargo olvidar que la intención inmediata del autor al remontarse a los orígenes de la humanidad ha sido justificar la pasión de Cristo, que asume el dolor de la humanidad postparadisiaca (46,328 - 47,331). En esta perspectiva la insistencia en el dato del disfrute antes del pecado cae dentro de lo normal. Pero cabe preguntarse por el alcance de este bienestar. Desde luego no se pueden excluir elementos sensitivos en esta situación (6): se trata indudablemente de un

(6) Este contenido sensual es propio del v. τρυφῶν que ya es usado por el orador *Isócrates* (*Oratores Attici*, Edic. BARTER ET SAUPPER, 1839, 21 b) con el

bienestar humano y si ha de valer la contraposición al dolor y sufrimiento humanos post-paradisiacos, esta connotación sensible parece esencial también al goce del paraíso. Pero el contexto posterior nos permite adentrarnos algo más en la naturaleza compleja de esta circunstancia.

En 48,344-345 se representa la condición del hombre inmediatamente después de su caída como la de un "prisionero en este mundo", ὡς εἰς δεσμωτήριον καταδίκων ("como en una prisión de réprobos"). La expresión ya había sido estudiada por Grillmeier, quien observa cómo el texto refleja una concepción cosmográfica judeo-cristiana al establecer una separación real del paraíso, localizado en las alturas, y el mundo, situado en una parte inferior, según sugiere el empleo del vocablo ἐξεβλήθη ("fue arrojado"). No se trata, por tanto, de un eco del concepto filosófico platónico "cuerpo = cárcel del alma". El término καταδίκων ("réprobos") también polariza su atención y le lleva a conjeturar que el Obispo de Sardes piensa en una "culpa" no sólo en Adam, sino en sus descendientes.

Nosotros abordamos la frase desde otra perspectiva y nos fijamos en el término δεσμωτήριον ("prisión"), por estimar que en él podemos encontrar una pista para llegar a entender mejor el gozo del paraíso y el dolor después de él. El bienestar del hombre inocente está ligado estrechamente a su condición de libertad, a su sentirse sin cadenas ni ataduras. La lectura del número 48 de la Homilía inclinaría a sospechar que Melitón ha querido ironizar sobre la libertad humana. La moraleja es clara: quien es libre por naturaleza, al hacer mal uso de esa facultad por investigación diabólica, termina por sentirse prisionero de sus propios antojos. La clave de la situación humana antes o después del pecado de origen está en la diferencia real y psicológica entre libertad y libertinaje.

Esta misma idea se pondrá nuevamente de manifiesto cuando más adelante se estudien las secuelas del pecado del paraíso. Melitón, en efecto, no niega que en la humanidad postparadisiaca se dieran placeres y disfrutes, antes al contrario hace notar que éstos se amontonarán sobre el hombre en auténtica avalancha e inundación (50,360). Si Dios puso al hombre en el paraíso para el disfrute, también el pecado arrastró al hombre al campo pasional para inundarlo de placeres, ἡδονῶν (50,360) (7). Mas he aquí que estos placeres se tornan para el hombre en insaciables, ἀκορέστων

sentido de "vivir voluptuosamente", mientras que *Euripides* (Fenic. 1491) utiliza el sustantivo τρυφή para expresar una "vida muelle" y *Sófocles* (Filoct. 32) para manifestar una simple "comodidad o bienestar".

(7) El valor semántico de ἡδονή como "placer de los sentidos" se mantiene incluso en obras de carácter filosófico. Cfr. *Platón*, *Republ.* 429 d. Sólo en el NT reviste a veces un carácter menos sensitivo pudiéndose traducir por "de-seos". Así en Tit 3,3.

(50,360) (8), por lo que resultan ser una auténtica ruina y pérdida para la tierra (50,358). Sólo hay uno que se alegra a satisfacción de estos placeres desastrosos: el pecado (54,395). Nada extraño, puesto que la explicitación de los mismos no es más que la enumeración detallada de otros tantos desórdenes pecaminosos (50,362 - 53,394). El placer del hombre postparadisiaco está amasado de desorden y es fruto del pecado, por lo que no tiene fuerza de plena satisfacción. Es un disfrute radicalmente viciado y por naturaleza insatisfactorio, el disfrute de un réprobo en prisión.

Por contraste el disfrute paradisiaco se ofrece sin limitaciones aparentes, en forma absoluta y radical. La velada comparación con los placeres pecaminosos, que hemos puesto de relieve, hace pensar en un tipo de placer en que se excluye el pecado. Pero hay otros indicios claros que determinan esta nota esencial al gozo paradisiaco. En primer lugar el hecho de ser esa la intención misma de Dios: fue Dios quien lo situó en Edén "para disfrutar" (47,335). En segundo lugar se infiere que el logro de este bienestar no puede verse entorpecido por la imposición de un mandato divino. Más bien se diría que justamente el cumplimiento de este precepto se concibe como "condición" para alcanzar esa felicidad por parte del hombre (47,336). El gozo paradisiaco embarga al hombre entero, pero tiene sus raíces más profundas en Dios. Sólo el acoplamiento perfecto de la voluntad humana a las intenciones divinas dará como resultado la realización del plan benéfico de Dios y del bienestar auténtico del hombre. Dedúcese de todo ello que el gozo paradisiaco del hombre implica una *cierta actitud de amistad de éste con su Dios*, que excluye posturas pecaminosas. Pero no aparece claro en este pasaje de Melitón si esta actitud ha de ser algo distinto y *más elevado que una simple bondad moral natural*. No afirmamos que Melitón excluya esta posibilidad, sólo decimos que hasta aquí no la presupone necesariamente.

Una ulterior cuestión, ¿Implica esa felicidad antes del pecado la ausencia de la muerte? Del pasaje bíblico que ha servido de base se ha omitido la alusión al "árbol de la vida" (Gn 2,9), símbolo de la inmortalidad, pero se han mantenido elementos suficientes (47,337-339) para entender que el hombre, de haber adecuado su voluntad a la divina, no hubiera conocido la muerte. Mas insistimos. ¿Se excluye "toda clase de muerte" en el hombre aún inocente? La nueva formulación de la pregunta no carece absolutamente de sentido, toda vez que Melitón no parece ver inconveniente en reconocer una auténtica inmortalidad en quien ha pasado

(8) El adjetivo ἀκόρεστος tiene en este contexto un sentido activo-causativo ("que no causa saciedad"). En su sentido pasivo ("insatisfecho") fue empleado en el ámbito filosófico referido expresamente a los placeres (ἡδονῆς ἀκόρεστος = insatisfecho de placer) por el filósofo y biógrafo del siglo primero *Plutarco* (Morales, Edic. Fr. DÜBNER, 1846-1855, 1092 f.).

por la sepultura. Tal es el caso del Cordero Pascual cuyo misterio consiste, entre otras paradojas, en la de ser a un tiempo "mortal e inmortal" (2,11), θνητὸν διὰ τὴν [ἐν τῇ γῆ] ταφὴν, ἀθάνατον διὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν (2,19-20: "mortal por la sepultura <en tierra>, inmortal por la resurrección de entre los muertos"). Diferénciase que Melitón distingue dos tipos de muerte (9). Una posibilidad muy común a lo largo de la homilía, y probablemente en nuestro pasaje, nos presenta a la muerte en tono de desastre, de dolor y homicidio, con aire de castigo. La muerte —personificada— interviene en estos casos íntimamente relacionada con el pecado —también personificado—. De otra parte la posibilidad de una muerte que no sea un desastre, se califica de "misterio", pero se estima como una "realidad" (10) que llega a exaltarse como "honrosa" (τίμιος θάνατος) (44,307). La reminiscencia paulina de esta perspectiva salta a primera vista (11). La nueva condición mortal del hombre que conoció el paraíso se atribuye a la desobediencia consumada, aunque en un tono gramatical indirecto (genitivo absoluto: τοῦτου δὲ ... διὰ τῆς τοῦ ξύλου γεύσεως καὶ εἰς γῆν χωρήσαντος) es decir, "una vez que éste... también *retornó a la tierra* por haber comido del árbol" (49,346). ¿No se insinúa aquí la exclusión de una muerte *biológica* en el paraíso?

Hay un término que consideramos clave en todo este contexto, la ἀφθαρσία o "incorruptibilidad" (9,351). El verbo positivo φθίρω (hacer parecer, deteriorar, alterar) del que procede, ofrece los más variados usos tanto en poesía como en prosa profana (12), pero se aplica normalmente a realidades materiales compuestas. El también positivo φαρτός (corruptible) es un adjetivo derivado que pertenece exclusivamente ya al ámbito filosófico (13). Su negativo

(9) El término θάνατος es uno de los más usados por Melitón. Cfr. Edic. O. PERLER, pg. 262.

(10) Cfr. 30, 208-209 "y la muerte del cordero vino a considerarse muralla (= protección) para el pueblo, oh misterio extraño e inexplicable..." καὶ τεῖχος ἤρρισκετο τοῦ λαοῦ ὃ τοῦ προβάτου θάνατος. "Ὁ μυστήριον καινοῦ καὶ ἀνεκδιηγήτου. Y más adelante en 33, 225-229 en que se relacionan los conceptos muerte-vida: "la vida del Señor (se realiza) en la inmolación del cordero y la prefiguración del Señor en la muerte del cordero"... τὴν τοῦ κυρίου ζωὴν ἐν τοῦ προβάτου σφαγῆ, τὸν τοῦ κυρίου τύπον ἐν τῷ τοῦ προβάτου θανάτῳ.

(11) Sobre el binomio paulino ἀμαρτία-θάνατος véase St. LYONNET, *De peccato et redemptione* (Romae 1957) pg. 28, n. 1 y el artículo del mismo autor, *Le péché originel et l'exégèse de Rom 5, 12-14*: RevScR 44 (1956) 63-84. ἀμαρτία designa una fuerza personificada que entra en la escena del mundo por el pecado del hombre. Por su parte θάνατος tiene un sentido amplio de muerte, que implica la muerte del espíritu, que se hace definitiva o eterna si sobreviene la muerte biológica. Cfr. G. LAFONT, *Sur l'interprétation de Rom 5, 12-21*: RevScR 45 (1957) 499 ss.

(12) Cfr. p. ej. en *Esquilo* (Pers. 244) "destruir un ejército", o "perecer" (Pers. 272 y 283, en ambos casos el verbo en pasiva), en *Platón* (Ley. 958 c) con sentido figurado "arruinar una ciudad", y en el médico *Hipócrates de Cos* (Vet. Medic. Edic. LITTRÉ, 1839-1861, 12) "perturbar los intestinos".

(13) Lo usa *Aristóteles* (Analítica post., 1, 8, 2) y *Plutarco* (Morales, 106 d).

ἀφθαρτος es usado con el valor de “incorruptible” por Aristóteles, y con el de “inmortal” por el historiador y retórico Dionisio de Halicarnaso (14). El abstracto ἀφθαρσία se emplea en la literatura filosófica precristiana con un claro sentido de “inmortalidad” (15). El vocablo se introduce en el ámbito de la Revelación por obra del autor del libro de la Sabiduría (Sab 2,23) cuando, teniendo sin duda presente Gn 1,26-27, afirma que “Dios creó al hombre para la *in-corrupción*”. Por todo el contexto inmediato y lejano se trata allí probablemente de una inmortalidad feliz con Dios, no en forma directa de una incorrupción biológica (16). Ese mismo valor parece mantener en la homilía (2,10; 3,18; 4,26; 39,270) y en la literatura cristiana primitiva que atribuye la “incorruptibilidad” bien a la divinidad, bien a realidades estrictamente espirituales (17). Esta limitación no disminuye el interés del concepto y de sus derivados o afines. Antes al contrario, y reduciéndonos a nuestro caso, nos aventuramos a afirmar que el contenido de esta “incorruptibilidad”, aunque sólo de modo probable arguye la ausencia de una muerte biológica en el paraíso, añade un elemento apreciable en favor del carácter estrictamente divino, y por lo mismo *sobrenatural*, de la vida espiritual en el Edén.

El sujeto de la felicidad paradisiaca

Llamaríamos también la atención sobre un sugestivo cambio de número gramatical. En 47,336-337 se dice textualmente: Τάδε αὐτῷ νομοθετήσας διὰ τῆς ἐντολῆς. “Ἀπὸ παντὸς ξύλου... βρώσει φάγετε, ἀπὸ δὲ... οὐ φάγεσθε, ἧ δ' ἂν ἡμέρα φάγητε, θανάτου ἀποθανεῖσθε”. El paso del singular αὐτῷ (pronombre que evidentemente se refiere al hombre ἄνθρωπος) al plural (φάγετε —φάγεσθε —φάγητε —ἀποθανεῖσθε) resulta tanto más extraño cuanto representa una especie de abandono de clisé del relato del paraíso (Gn 2,4-25 y especialmente 2,4.15.16 y 17) que se mantiene todo él en el singular, para elegir a la hora de transmitir el mandato divino el plural que utiliza el relato posterior a la caída (Gn 3,23). Este salto afecta directamente al contenido del vocablo “hombre”, o lo que es lo mismo al sujeto del disfrute paradisiaco. En los relatos paralelos bíblicos ya citados ese sujeto no se adivina mayor de una pareja:

(14) *Aristóteles* (Analítica prim., 2, 22, 3 y Analítica post., 1, 24, 5), *Dionisio*, Edic. C. JACOBY, 1885, 8, 62; *Luciano*, *Júpiter Trágico*, 20.

(15) Así entre otros, *Epicuro de Cartago*, Fragmentos, Edic. DIEHLS, 10, 76, 123, y *Crisipo de Soli*, Fragmentos, Edic. VERGK 27.

(16) Cfr. J. VILCHEZ, en: *La Sagrada Escritura, Texto y Comentario, Antiguo Testamento, IV* (Madrid 1969) pgs. 646-647.

(17) Cfr. *Diogneto* 6, 8 (Edic. D. RUIZ BUENO, Madrid 1965, reimpresión, pg. 852) e *Ignacio de Antioquía, Rom* 7, 3 (o. c. pg. 479).

Adam-Eva. Pero recientes teorías sobre la naturaleza del pecado original apuntan hacia la posibilidad de que el sujeto pecador originario fuera todo un "grupo humano" (18), e incluso se ha lanzado la hipótesis de un "pecado del mundo" (19). No es éste el momento de enjuiciar estas hipótesis y la posibilidad de su mantenimiento dentro del dogma católico (20). Sólo tratamos de salir al paso de posibles apelaciones al texto de Melitón de Sardes en apoyo de las nuevas teorías (21). Una elemental prudencia exegética nos aconseja no buscar respuestas directas a cuestiones que los autores no sospecharon entonces. Creemos además que ni en el conjunto de la homilía ni concretamente en el término *ἄνθρωπος* pueden hallarse elementos suficientes para una respuesta indirecta de signo positivo sobre el particular, ya que el vocablo, tan profusamente utilizado por Melitón (22), tiene normalmente en el escrito un valor genérico y se emplea en un tono oratorio no desprovisto de cierta personificación literaria, en la misma línea en que aparecen personificados el pecado y la muerte.

2) *El pecado original originante*

Sobre el esquema general bíblico Melitón expone el proceso del pecado del "hombre" en el paraíso, añadiendo incidentalmente algunos elementos secundarios que reflejan el sentir de la época (23). Es admirable la sobriedad con que se describe la intervención diabólica, sin la menor alusión a la serpiente como dato pintoresco, reduciendo así el mensaje a su contenido substancial. Melitón reconoce la intervención de un personaje ajeno al hombre e interesado en su perdición, ya que es "enemigo y voraz en su consejo" (48,341). Pero atribuye toda la responsabilidad del pecado a la *libertad* del hombre, introduciendo el término *δεκτικός*, especial-

(18) P. GRELOT, *Réflexion sur le problème du péché originel*: *NouvRevTh* 99 (1967) 337-375; 449-484. — Posteriormente en otro artículo publicado en la misma revista: *Péché originel et rédemption dans l'épître aux Romains*: *Nouv RevTh* 100 (1968) 337-362; 449-478; 598-621, pone ciertas reservas a su propia teoría.

(19) P. SCHOONEMBERG, *Ereignis und Geschehen*: *ZKTh* 90 (1968) 1-21, y también otros trabajos citados por DUBARLE en el a. c. en nuestra nota 3, pg. 94, nota 29.

(20) Puede verse amplia bibliografía en los citados trabajos de Roudet, Grelot y Schoonemberg.

(21) GRILLMEIER escribe en época anterior a esta problemática y por ello afirma sin mayor reticencia que para Melitón "Adam es un individuo histórico" ("eine individuell-geschichtliche Gestalt"). A. c. pg. 488.

(22) Cfr. Edic. O. PERLER, pg. 258.

(23) Así p. ej. el adjetivo *λίχνος* = ávido, voraz, que no es bíblico. Cfr. el citado comentario de O. PERLER, o. c. pg. 126.

mente apropiado para ello (24). Fino el análisis del fallo original: por la expresión gramatical paratáctica hay tres momentos que se colocan a un mismo nivel: *escuchó* ἐδέξατο el consejo enemigo y voraz, *transgredió* παρέβη el precepto y *desobedeció* a Dios παρέκουσε τοῦ Θεοῦ (48,341-343). La estructura sintáctica hace pensar en una misma realidad psicológica descompuesta en tres elementos por la agudeza analítica de Melitón. Diríase que dar oídos al enemigo es ya apartarlos de Dios y transgredir su mandato. Sólo el participio de aoristo προσαψόμενος (48,342: “habiendo tocado” el árbol), antepuesto a la transgresión y a la desobediencia, nos apunta una dimensión humana menos intelectualista del pecado de origen, al tiempo que distingue un momento preliminar sensitivo antes de cuajar plenamente la rebeldía interior del hombre.

3) El término “ad quem” del pecado del hombre

El relato de Melitón distingue con claridad entre los efectos producidos por la desobediencia en el “hombre” y los producidos en los “descendientes” (pecado original originado). Ha sido éste —como ya advertimos— el aspecto estudiado por Grillmeier, a quien seguimos ahora en líneas generales, si bien para incorporar algunas observaciones propias. El “hombre”, a raíz de su pecado, es “lanzado a este mundo como a una prisión de condenados” (48, 343), expresión de sabor paleo-cristiano como bien ha señalado Perler (25), que representa al hombre en este mundo como en destierro. Respecto a los descendientes el hombre ha dejado una herencia κληρονομία (49,349) que en realidad es un despojo. Melitón describe estos efectos de una forma que nos permite distinguir con Grillmeier una doble etapa en todo este proceso. Se puede hablar

(24) O. c. pg. 161. El verbo δέχομαι del que se deriva este adjetivo tiene entre otras acepciones la de “recibir favorablemente”. El historiador *Tucidides* utiliza la expresión δέχεσθαι λόγους con el significado de “aprobar un discurso” (Edic. E. FR. POPPO, revisada por F. M. STAHL, 1866-1883 y de J. CLASSEN, 1879-1885, 195); de aquí a “obedecer” no hay más que un paso que lo da el propio historiador en la expresión δέχεσθαι τὰ παραγγελλόμενα = “obedecer unas órdenes” (2, 11). El adjetivo δεκτός (“aceptable” o también “grato” en el sentido del “acceptus” latino) aparece en Los Setenta (Cfr. entre otras citas, Lev 19, 5), en el NT (Lc 4, 19; Fil 4, 18 etc.) y en los Padres Apostólicos (p. ej. *Hermas* 56, 8 (Simil. V, 3) ἡ θυσία σου δεκτή παρὰ τῷ θεῷ. El adjetivo δεκτικός lo usa *Aristóteles* con el valor de “dispuesto a recibir” (Polit 4, 4, 8) o de “capaz de recibir” (Metaf. 4, 23), pero siempre referido al plano material y sensible: (capaz de recibir alimento τροφῆς) (Sobre las partes de los animales, 2, 1, 19). El término no ha sido utilizado en la Biblia y su aplicación al ámbito moral (capaz de lo bueno o de lo malo), basándose sin duda en las posibilidades que entraña el verbo originario, se atestigua por primera vez en *S. Justino* (2 Apol. 7, 6) y en este pasaje de Melitón.

(25) O. c. pg. 162.

en primer término de una *herencia inmediata* o situación general que se muestra peyorativa respecto al hombre paradisiaco. Los hijos del hombre nacen en este mundo, que ha sido ya definido como lugar de castigo (48,344: "como en prisión") y son admitidos en calidad de "réprobos". Nacen además con una naturaleza caduca y proclive al pecado, lo que les hace desenvolverse en una situación personal distinta al hombre del paraíso. La enumeración contrapuesta del término *a quo* y *ad quem* de este metabolismo nos parece particularmente sugestiva. En el elenco de circunstancias que seguidamente reproducimos cabría notar cómo ocupan el centro temático y el núcleo esencial los conceptos de Libertad - Esclavitud (49, 350-356).

<i>Despoja</i>	<i>Da a cambio</i>
Castidad	Impudicia
Incorruptibilidad	Corruptibilidad
Honor	Deshonra
LIBERTAD	ESCLAVITUD
Reinado	Tiranía
Vida	Muerte
Salvación	Perdición

Junto a esta elaboración piramidal que culmina en los antedichos conceptos de Libertad-Esclavitud puede percibirse una gradación interna descendente que se cierra con la antítesis Salvación-Perdición. Reasumimos aquí de nuevo el pensamiento de Grillmeier al anotar que este último concepto de "perdición" es utilizado en la homilía como puente para mostrarnos la *herencia mediata* o realización del despojo, no sin antes calificar aquella situación ruinosa general como "inaudita y terrible" (50,357). La herencia mediata no se deja esperar: "Los hombres eran arrastrados por el pecado tiránico" ἀνηπάζοντο ὑπὸ τῆς τυραννικῆς ἁμαρτίας (50,358), inducidos a las pasiones e inundados de goces insaciables: goces de la carne (adulterio, fornicación, impudicia ὑπὸ μοιχείας, πορνείας, ἄσελγείας), goces materiales (malos deseos, avaricia ὑπὸ ἐπιθυμίας, φιλαργυρίας) goces en el odio (homicidios, efusión de sangre ὑπὸ φόνων, αἱμάτων), personificaciones (tiranía de la maldad, tiranía antilev ὑπὸ τυραννίδος πονηρίας, τυραννίδος παρανόμου).

Los resultados son claros: los hombres pecan de hecho y el pecado introduce la muerte en el hombre. La universalidad de esta etapa se subraya con trazos muy fuertes: a todos atrapa el pecado y a todos atrapa la muerte (26). Ya Grillmeier se preguntaba cómo

(26) Véanse las siguientes referencias: 52, 379: todos πάντες se tornaron homicidas...; 54, 398: en toda alma el pecado iba dejando su huella —εις πάσων δὲ ψυχὴν ἐτίθει ἡ ἁμαρτία ἴχνος. 55, 400: toda carne (= hombre, ser humano)

los pecados personales de los hombres podían incluirse en la herencia del pecado de origen, toda vez que de aquéllos cada cual es el responsable. La explicación parece radicar en que Melitón, de acuerdo con toda la tradición patristica griega (27), reconoce un nexo causal entre el pecado del primer hombre y los pecados personales en virtud de la corrupción que sobrevino al hombre por el primer pecado. Los pecados personales obedecen a una situación heredada. El pecado original originante ha sometido el mundo al poder de la ἀμαρτία paulina, aunque Melitón no parece preocuparse de cuándo ésta actúa objetiva o cuándo personalmente.

* * *

La homilía de Melitón no se propone teorizar ni sobre la Salvación Pascual, ni menos aún sobre el pecado original. Ello no quiere decir que tras el ropaje literario indudablemente barroco de toda la pieza no se encubra un cuerpo doctrinal bastante sólido en sus líneas esenciales. Melitón no teoriza, pero construye sobre ideas. Más aún, trata de transmitir unas ideas que se centran en el pensamiento nuclear de nuestra salvación-rescate. Para adivinar la silueta interior de la obra, en un esfuerzo por trazar las grandes líneas de una posible síntesis, es preciso distanciarse un poco y despojarse del afán de una minuciosa exégesis verbal.

Melitón reconoce un doble plan salvífico de Dios. El primero se inicia con la creación del mundo y la formación del hombre y tiene como objetivo la felicidad humana, sobre la base de una amistad perfecta con Dios en el desarrollo de una naturaleza armónicamente estructurada y adornada con el don de la incorruptibilidad. Este primer proyecto salvífico no reclama directamente la atención del Obispo de Sardes y por ello no se desarrolla muy ampliamente en la homilía, pero obra siempre a lo largo de la misma como punto implícito de referencia. Este plan primero queda truncado de hecho por la rebeldía consciente y responsable del hombre. En estos aspectos se ha detenido especialmente nuestro estudio.

El autor de la homilía no ignora que el "segundo" plan salvífico, según el relato bíblico, tiene su arranque a raíz mismo de esa re-

iba cayendo en efecto bajo el pecado —πᾶσα οὖν σὰρξ ὑπὸ ἀμαρτίαν ἔπιπτεν. 55, 401: y *todo* cuerpo bajo la muerte —πᾶν σῶμα ὑπὸ θανάτου. 55, 402: y *toda* alma πᾶσα ψυχή era expulsada de su morada corporal. Obsérvese cómo la filosofía antropológica subyacente a la homilía es aristotélica con la dicotomía —σῶμα —ψυχή. La identificación πᾶσα σὰρξ = ἄνθρωπος es bíblica. Cfr. Gn 6, 12; Is 40, 6; Jer 25, 31; Mt 24, 22; Rm 3, 20.

(27) K. H. SCHEKLE, *Paulus Lehrer der Väter* (Düsseldorf 1956) pg. 162-196. También St. LYONNET, *Quaestiones in Epistolam ad Romanos*, prima series (Romae 1955) pg. 185-202.

beldía original, y que se va plasmando en unos "restos" de la humanidad que se van transmitiendo la antorcha esperanzadora de la salvación de Dios (28). Pero la línea salvadora a lo largo de la historia humana, aunque nítida y clara, resulta tenue y casi imperceptible frente a los rasgos duros y contundentes trazados por la nueva situación humana. El segundo programa divino de salvación tiene por así decirlo un carácter más resuelto y dinámico y ha de abrirse camino con tesón a través del general desastre.

Para poner de relieve la plenitud y exuberancia de esta salvación-redención de la humanidad en Cristo se subrayan enérgica y dramáticamente las consecuencias objetivas y subjetivas de la original rebeldía: cómo la naturaleza humana se ha tornado radicalmente insegura e inclinada al pecado, y cómo de hecho la humanidad, en su totalidad "moral", comete pecados personales y con la disolución de sus cuerpos sella la muerte definitiva de sus almas. Esta es la "humanidad que sufre", la que se ve abocada a una vida en desacuerdo con Dios y a una muerte biológica que se le convierte en la sanción irrevocable de una muerte total y eterna de la persona. Cristo, revestido de esta "humanidad que sufre", con su muerte y resurrección, nos ha sustraído de esta situación de despojo, arrancándonos de la servidumbre del mundo y de la esclavitud del pecado (67, 475-476) y llevándonos de la muerte total y eterna a la Vida plena y sin término (67, 492).

Este doble plan salvífico está centrado en Cristo. En este sentido puede afirmarse que la Cristología subyacente a toda la obra es una soteriología, y a la inversa. Pero la existencia misma de ese doble programa divino de salvación hace que el segundo se conciba como una soteriología de restitución, de restauración, de redención. Este cambio cualitativo en el segundo planteamiento salvífico divino necesariamente —y así lo ha visto de modo expreso Melitón— arranca de una situación "catastrófica primordial" que tiene su origen en la naturaleza misma del hombre quien, a instigación del enemigo, optó responsablemente por rebelarse contra Dios, dando paso a una *situación peyorativa de la condición humana en él y en sus descendientes*.

En el horizonte de Melitón —autor representativo del siglo II cristiano— parece estar presente la cuestión del pecado original

(28) El misterio del Señor ha sido preparado y prefigurado desde mucho tiempo atrás, ya desde Abel (59, 430 y 69, 498) y por eso es antiguo y nuevo (57, 413 - 68, 490). El mismo Cristo ha actuado salutíferamente desde Adam hasta su propia venida, pasando por los Patriarcas y Profetas (83, 622 - 86, 642). Más aún, Cristo ha intervenido en el primer plan salvífico, creando el mundo y modelando al hombre (82, 607 - 83, 621).

originante y también del pecado original originado. Sin insistir en la concepción del pecado original originado como pura "privación de la gracia" por plantearse toda la problemática en una hipótesis de edad adulta con posibilidad de decisiones personales, el Obispo de Sardes intenta una divulgación teológica de un misterio profundo, pero, sobre todo, en su calidad de pastor y de testigo de la tradición, ha transmitido con fidelidad y claridad los datos esenciales de la revelación sobre el problema. Si la terminología de Melitón no se adecúa a la elaborada por la teología posterior, está en pleno acuerdo con la tradición patristica más antigua (29) y debe considerarse como un testimonio valioso e imprescindible de la misma.

DE PECCATO ORIGINALI IN HOMILIA MELITONIS SERDICENSIS DE PASCHATE

Melitonis Sardensis homilia paschalis, quod est opus litteras christianas saeculi II mediantis bene repraesentans, valde utilia elementa praebet quibus index doctrinae priorum temporum de peccato originali putari valeat. Melito, etenim, duplex consilium Dei salutare agnoscit: prius, a creatione mundi hominisque efformatione exordians, pro scopo habet hominum felicitatem, quae in amicitia cum Deo perfecta atque naturae harmonice stabilitae progressu consistit. Hoc prius consilium salutare mentem auctoris non occupat praecipue, ideoque non nimia amplitudine explicatur, quamvis eius respectus per totam homiliam attenditur. De facto, hoc prius consilium rebellio hominis conscia et culpabilis evertit.

Homiliae auctor non ignorat alterum salutare consilium, iuxta Scripturae narrationem, sub ipsam primaevam rebellionem incipere et ad rem perducere per quasdam humanitatis "reliquias", quae tractum salutis in humana historia signant. Hic tractus, quamvis nitens et clarus, tenuis ac fere invisibilis apparet intra universalem progressum novae hominum condicionis. Alterum divinum salutis propositum notam praebet maioris, ut ita dicam, firmitatis et vis, vimque habens Christum viam sibi per universalem calamitatem constanter faciet.

Ad plenitudinem et ubertatem huius novae salutis vel redemptionis humanitatis in Christo extollendam, originalis rebellionis sequelae et obiectivae et subiectivae vehementer ac fortiter effe-runtur: funditus vacillantem atque in peccatum inclinatam natu-

(29) M. FLICK y Z. ALSZEGHY, o. c. pg. 405-408.

ram humanam evenisse; homines, in sua "morali" universitate, peccata personalia de facto committere et una cum corporum solutione signare mortem supremam animarum. Haec est humanitas dolens, praeceps in vitam a Deo deviam et in mortem quae est irrevocabilis sanctio mortis absolutae et aeternae personae.

Huic toti duplici consilio salutari centrum ponitur Christus. Hoc sensu asseri potest Christologiam homiliae subiacentem esse aliquam Soteriologiam, et contra. Ipsa autem propositi salutaris duplicitas efficit ut alterum concipiatur veluti Soteriologia restitutionis, restorationis, redemptionis. Hanc in secundo consilio salutis divino qualitativam mutationem necesse est oriri —ita expresse apud Melitonem— ab aliquo statu "calamitoso primordiali" in ipsa hominis natura originem habente, qui, hoste auctore, culpabiliter rebellionem in Deum elegit, degeneremque conditionis humanae statum sibi suoque semini paravit. Quaestio de peccato originali originato in mente Melitonis versatur. Si eiusdem modi loquendi cum modis a theologia posteriore elaboratis non conveniunt, cum traditione Patrum antiquissima plene concordant.