

El paralítico perdonado, en la redacción de Mateo (Mt 9, 1-8)

INTRODUCCION

La perícopa del paralítico curado por Jesús, después de haberle perdonado los pecados (Mt 9,1-8) forma parte del gran bloque, limitado por los versículos redaccionales e inclusivos 4,23 y 9,35, en que Mateo presenta a Jesús como Mesías de la Palabra (cap. 5-7) y como Mesías en su actividad salvífica (cap. 8-9). Más concretamente, Mateo inserta este episodio en una serie de milagros (tempestad calmada, curación de los endemoniados en Gadara, resurrección de la hija de Jairo y mujer curada de su flujo de sangre: Me 4,35-5,43 y Le 8,22-55) que en los otros sinópticos y en el mismo Mateo preceden a la misión de los apóstoles.

Esto ya supone una peculiaridad redaccional en Mateo, pues este episodio pertenecía a otro grupo en Me y Le. Consiguientemente, hay en Mt y Me diferentes versículos introductorios, motivados por el contexto próximo.

Mt sitúa la escena después de la tempestad calmada y de los endemoniados de Gadara al E. del lago (Mt 8,23-34). Es necesario, por tanto, un versículo redaccional (Mt 9,1) para encuadrar nuevamente la escena en la ribera occidental del lago.

Me, en cambio, narra la curación del paralítico a continuación de la primera serie de curaciones en Cafarnaún (Me 1,23-35), pero separada de ellas por la excursión apostólica (Me 1,38ss) en que sitúa la curación del leproso (Me 1,40-45). El engarce redaccional debe simplemente referir la vuelta al lugar de partida (Me 2,1).

Podemos prescindir, de momento, de estos versículos introductorios y ocuparnos del cuerpo de la narración: Mt 9,2-8 y Me 2,1-12.

Antes de analizar la perícopa de Mateo, que es el objeto específico de nuestro estudio, queremos exponer y criticar las diversas opiniones de la «Formgeschichte» sobre este relato, aceptando —como hipótesis de trabajo— el presupuesto común de la precedencia de Marcos.

§ 1. LA TRADICION PRESINOPTICA DEL RELATO DEL PARALITICO
SEGUN LA «FORMGESCHICHTE»

La perícopa Me 2,1-12 ha sido una de las más discutidas desde el comienzo de la «historia de las formas» aplicada al N. T. R. BULTMANN¹ sostuvo la tesis de la duplicidad de «puntas» o «intenciones» (expuesta ya anteriormente por W. WREDE²), a pesar de las críticas de M. ALBERTZ³, L. KÖHLER⁴ y M. DIBELIUS⁵.

Cuando después de más de treinta años se leen las dos páginas escasas con que BULTMANN «soluciona» el problema de esta narración y se compara con la bibliografía posterior, no puede menos de sorprender el dogmatismo de sus afirmaciones. Dogmatismo literario: «al principio era la forma pura y aislada», que le permite operar con unidades narrativas como si fueran los elementos químicos simples⁶; dogmatismo crítico, que le permite el salto de lo literario a lo histórico según su conveniencia⁷ y la atribución a la «comunidad» de todo lo que no está de acuerdo con su visión personal del Jesús histórico. Finalmente, el postulado de que los evangelistas eran meros recopiladores de las tradiciones comunitarias, unifica los niveles de redacción marciana y tradición preacente sin un análisis suficiente.

Desde que se cobró conciencia que también la labor de Marcos supera con mucho el trabajo de un recopilador de tradiciones, la «curación del paralítico» en el 2.º evangelio se considera frecuentemente un relato unitario, cuyo centro de interés es el tema del perdón de los pecados. Así, por ejemplo, E. HAENCHEN⁸ o E. SCHWEIZER, que considera los versículos referentes al perdón de los pecados como los decisivos para Marcos⁹.

Pero no es nuestro intento ocuparnos expresamente de la redacción marciana y sus motivos doctrinales.

Nota preliminar: Las abreviaturas son las del *Elenchus Bibliographicus Biblicus*.

¹ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT NF, 12). Göttingen 1931, p. 12-14.

² W. WREDE, *Zur Heilung des Gelähmten*: ZNW 5 (1904) 354-358.

³ M. ALBERTZ, *Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums*. Berlin 1921, p. 7ss.

⁴ L. KÖHLER, *Das Formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments*. Tübingen, 1927, p. 18ss.

⁵ M. DIBELIUS, *Zur Formgeschichte der Evangelien*: TRu 1 (1929) 185-216, esp. p. 211ss.

⁶ E. SCHICK, *Formgeschichte und Synoptikerexegese. Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode* (NTA, 18,2-3). Münster 1940, 189-190.

⁷ M. DIBELIUS, o. c., p. 210.

⁸ E. HAENCHEN, *Der Weg Jesus*. Berlin 1960, p. 99.

⁹ E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus* (NTD, 1). Göttingen 1967, p. 33.

I. ¿UNIDAD O DUPLICIDAD DE FORMAS?

Con estas reflexiones el problema antiguo se coloca en su plano justo, pero subsiste En la tradición premarciana, el relato que subyace a Mc 2,1-12 ¿era unitario o doble? En el segundo caso, habría que afirmar que la unidad de conjunto es obra de la redacción de Marcos.

1) *Duplicidad radical: vv. 1-5a + 11.12 // 5b-10.*

Se podría pensar que BULTMANN posee los originales del evangelio de Marcos y de sus fuentes, cuando afirma con toda seguridad:

«Die Geschichte selbst hat zwei Pointen: 1. das Wunder, 2. das Logion von der Sündenvergebung, und zwar ist das zweite Motiv ganz äußerlich in das erste eingeschoben: V. 5b-10 sind sekundäre Einfügung; denn die πίστις des Gelähmten und seiner Träger, die V. 3f. ausführlich demonstriert und V. 5a von Jesus konstatiert wird, ist V. 5b-10 verschwunden, und V. 11f. ist der organische Abschluß einer Wundergeschichte [...] Die Debatte V. 5b-10 ist also eingeschoben; sie ist deutlich auf die Wundergeschichte hin komponiert und nicht ursprünglich selbständig gewesen. Entstanden ist sie offenbar aus dem Streit über das Recht (die ἐξουσία) der Sündenvergebung, deren Recht durch die Kraft zur Wunderheilung bewiesen wird»¹⁰.

También parece poseer el protocolo auténtico de los hechos históricos cuando afirma sin vacilación:

«Mc 2,5b-10 ist offenbar entstanden, weil die Gemeinde ihr Recht der Sündenvergebung auf Jesus zurückführen will. Und zwar ist es, wie die Sprache zeigt und die Analogien Mt 16,19; 18,18 beweisen, die palästinische Gemeinde, die durch ihr Vermögen der Wunderheilung beweist, daß sie das Recht der Sündenvergebung ausüben kann; sie hat durch diese Bildung ihr Recht auf eine urbildliche Tat Jesus zurückgeführt...»¹¹

Esta opinión de la duplicidad radical y originaria encuentra partidarios hasta nuestros días:

- 1.º Narración de un milagro, curación del paralítico, como punto de partida;
- 2.º inserción *posterior* del tema del perdón de los pecados que culmina en un «logion» (v. 10a);
- 3.º puesto en boca de Jesús por la comunidad para defender su propia

¹⁰ *Die Geschichte...*, 1964, p. 12-13.

¹¹ *Ib.* p. 13-14.

convicción de poder perdonar los pecados, frente a los ataques de los escribas¹².

El tercer punto es un salto no justificado¹³ de la historia de las formas a la crítica histórica, que necesita un examen más detenido y la utilización de otros criterios.

Desde el punto de vista literario, que es, según DIBELIUS¹⁴, la verdadera tarea de la historia de las formas, es evidente la duplicidad de *elementos*: curación + perdón de los pecados. Pero duplicidad de elementos no significa duplicidad de «formas», a menos que esto se postule dogmáticamente¹⁵.

Como bien notó E. SCHICK, quien no maneje las narraciones de la literatura popular con categorías de análisis químico o matemático, encontrará en nuestra perícopa un interés prevalente: la justificación del perdón de los pecados, a la que se subordina la curación del paralítico¹⁶.

La disección del v. 5 por el solo motivo estilístico de la repetición de la frase λέγει τῷ παραλυτικῷ en el v. 10b es insuficiente¹⁷. Esa repetición y el anacoluto del v. 10 puede explicarse muy bien como un giro narrativo, que da viveza al relato, estableciendo una ligazón dramática entre el v. 10a y 11¹⁸. Así parece que lo entendieron Mt y Le, quienes a pesar de las muchas modificaciones redaccionales introducidas, conservan ese mismo giro. Mt 9,6 lo destaca aún más con el advverbio τότε .

Los dos motivos de contenido aducidos por BULTMANN para considerar los vv. 5b-10 como «inserción secundaria» tampoco prueban. Que el tema de la fe de los vv. 3-5a no aparezca expresamente en 5b-10, no autoriza precisamente a separar el hemistiquio 5a de 5b. Que la tradición primitiva no hable del perdón de los pecados operado por Jesucristo mismo (prescindiendo de Le 7,47), es otra afirmación no demostrada, y que, en todo caso, debe ser examinada más adelante cuando estudiemos el nivel histórico primitivo, pero no sirve para argumentar en el nivel de la tradición inmediatamente precirciana.

¹² Así, por ejemplo, E. HAENCHEN, o. c., p. 104-105. Cf. et. E. PERCY, *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung*. Lund 1953, p. 27, n. 2, H. E. TÜÖR, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*. Gütersloh 1959, p. 117-121.

¹³ M. DIBELIUS, l. c. en nota 7.

¹⁴ Ib. p. 211-212.

¹⁵ E. SCHICK, o. c., p. 190.

¹⁶ «Hat diese Geschichte wirklich zwei gleichstarke Pointen? Dem formgeschichtlich nicht überfeinerten Leser wird zunächst als Hauptsache an der ganzen Episode die Frage nach dem Recht der Sündenvergebung erscheinen. Wir geben diesem gesunden Gefühl, das bei einem volkstümlich-unkomplizierten Text sicherlich das Rechte herauspürt, den Vorzug vor einer künstlichen Strukturanalyse», o. c., p. 195.

¹⁷ E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (KEKNT, 1,2). Göttingen 1959, p. 50, n. 2.

¹⁸ E. KLÖSTERMANN, *Das Markusevangelium* (HNT, 3). Tübingen 1950, p. 23.

V. TAYLOR cree, en cambio, que se trata de dos unidades literarias, pero de contenido histórico¹⁹.

2) *Posición intermedia: vv. 1-5.11.12 // 6-10.*

Varios autores recientes debilitan la rigidez de esa división radical de la narración e incluyen el v. 5b τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἀμαρτίαι en el relato originario de la curación del paralítico. Así, por ejemplo, W. GRUNDMANN, con cierta vacilación²⁰. Más decididamente W. MANSON²¹ reconoce un relato primitivo y una adición posterior, pero considera insatisfactoria la delimitación de BULTMANN. En el plano literario quedaría sin explicar la inserción de los vv. 6-9 precisamente en esta curación, si no se supone la frase inicial del perdón de los pecados (5b) como perteneciente al relato primitivo. Si el motivo del perdón de los pecados está «ganz äußerlich in das erste eingeschoben»²², ¿cómo se explica la inclusión de este «Logion» o «Streitgespräch» en la curación del paralítico y no en otra? La fijeza de la triple citación (Mt, Me, Le) en este único lugar es, cuando menos, un argumento en favor de una temprana unión de ambos elementos en la tradición más antigua, y un indicio de la conexión histórica de los mismos.

Tampoco admite MANSON que sea éste el único pasaje donde se habla del perdón de los pecados operado por Jesús²³.

3) *Unidad literaria primitiva de todo el relato.*

R. H. FULLER²⁴ rechaza de plano la yuxtaposición de milagro más teología comunitaria, que hubiera introducido el tema del perdón. Preferimos examinar sus argumentos más adelante al examinar el nivel histórico.

La tesis unitaria de esta narración fue presentada decididamente por M. DIBELIUS: en el plano de la tradición presinóptica, la discusión sobre el perdón de los pecados pertenece necesariamente a la «punta» o «agudeza» del relato total, de la «forma» en cuanto tal²⁵. El final (vv. 11-12) más próximo al género narración de milagros o «Paradigma», muestra solamente la preva-

¹⁹ V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*. London 1953, p. 191-192.

²⁰ W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus* (ThHKNT, 2). Berlin 1959, p. 54.

²¹ W. MANSON, *Jesus the Messiah. The Synoptic Tradition of the Revelation of God in Christ: with Special Reference to Form-Criticism*. London 1943, p. 41-42.

²² BULTMANN, o. c., p. 12.

²³ o. c., p. 42.

²⁴ R. H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus. An Examination of the Presuppositions of New Testament Theology* (Studies in Biblical Theology, 12). London 1954, p. 41ss.

²⁵ M. DIBELIUS, o. c., p. 211. Cf. et. K. L. SCHMIDT: *Kirchenblatt für die ref. Schweiz*, 1933, n.º 26, p. 404.

lencia de unos esquemas narrativos, que se abren camino aun a costa de una lógica o realismo perfectos²⁶.

Tampoco nos parece claro que el v. 12b sea solamente la constatación de un milagro, como diremos más adelante.

R. T. MEAD opina que se trata de una unidad literaria de la tradición cristiana²⁷. E. SCHICK²⁸ defiende la unidad de todo el relato no sólo en el nivel de la tradición presinóptica, sino también en la realidad histórica.

Digamos, de momento, que parece acertada esta visión unitaria del relato en el plano de la tradición presinóptica. Lo prueban las razones aducidas contra la disección del v. 5 y, positivamente, las observaciones, sobre todo estilísticas, de los partidarios de la posición intermedia y unitaria.

En este grupo, aunque con argumentos distintos, deben alinearse dos autores recientes. C. P. CROKE, con un procedimiento que recuerda los de la antigua escuela de crítica literaria, considera el relato de Marcos como una unidad de la tradición presinóptica y de la historia misma. El versículo Mc 2,10 sería una explicación o adición del «editor»; el resto, la narración fiel de un hecho histórico²⁹. J. MURPHY-O'CONNOR acepta esta hipótesis y considera el v. 10 como una reflexión o comentario de Marcos, añadida para explicar el sentido profundo de la escena que se narra³⁰.

La fijeza con que Mt 9,6 y Le 5,24 repiten este mismo versículo, sin que en ellos aparezca ningún indicio de esta «glosa» o «adición del editor», impiden aceptar esta hipótesis sin una argumentación sólida de tipo literario y redaccional, que estos autores no ofrecen. El hecho de que suprimiendo este versículo resultaría más fluida la narración, no basta. Para emitir un juicio definitivo se necesitaría un estudio detenido de la redacción marciiana, que cae fuera de nuestro estudio.

II. NIVEL HISTÓRICO

En el nivel histórico parece más matizada la posición de DIBELIUS. Las razones aducidas por BULTMANN contra la historicidad del tema del perdón de los pecados, por considerarlo pura «teología de la comunidad», no son válidas, ni para separar el v. 5 en dos mitades heterogéneas —como ya vimos—, ni para disociar el tema de la fe del perdón de los pecados, a menos que se quieran justificar con el postulado dogmático de que las «formas» tienen que ser necesariamente simples y aisladas. Fe en Jesucristo y perdón de los pecados aparecen unidos en el «kerygma» primitivo, como veremos en seguida.

²⁶ DIBELIUS, o. c., p. 211-212.

²⁷ R. T. MEAD, *The Healing of the Paralytic — a Unit?*: JBL 80 (1961) 348-354.

²⁸ o. c., p. 196.

²⁹ C. P. CROKE, *Is Mk 2,10 a Saying of Jesus?*: CBQ 22 (1960) 369-390, esp. p. 381-382.

³⁰ J. MURPHY-O'CONNOR, *Péché et Communauté dans le Nouveau Testament*: RB 74 (1967) 161-193, esp. 182-183.

Menos justificada aún resulta la segunda afirmación de BULTMANN: «Von der durch Jesus gespendeten Sündenvergebung erzählt die Tradition (außer Lk 7,47) sonst nicht»³¹.

Ciertamente el perdón de los pecados (μετάνοια, ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν) pertenece al núcleo esencial del mensaje de Jesucristo y del Bautista, hasta el punto de que los tres sinópticos, al sintetizar el ministerio del Precursor, hacen mención expresa de ello³².

Mt 1,21 explica el nombre y la misión de Jesús: αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

1) El verbo σφίξειν y la salud integral mesiánica.

El uso del verbo σφίξειν en los sinópticos muestra la conexión de curación física y perdón de los pecados como partes integrantes de la salud mesiánica.

La fórmula ἡ πίστις σου σέσωκέν σε se aplica al perdón de los pecados sin curación corporal (Lc 7,48-50), a una curación corporal sin expresa conexión con otros bienes mesiánicos (Mc 5,34 par.) y en la curación del ciego de Jericó (Mc 10,52 par.), donde el tema del seguimiento (ἀκολουθεῖν) da a esta curación un evidente sentido de participación integral en los bienes mesiánicos³³.

Todos estos indicios —aun descontando la labor redaccional— convergen con gran probabilidad para que la fuerza salvadora de la fe y el poder salvífico de Jesús deban ser entendidos, aun en el nivel histórico primitivo, en un sentido que trasciende la salud corporal, para comprender la salud escatológica, que incluye el perdón de los pecados. Así juzgan R. H. FULLER y W. FÖRSTER³⁴.

Resulta, por tanto, muy probable la unión histórica en la «vida de Jesús», del tema de la curación del paralítico y del perdón de sus pecados (Mc 2,5), contra la disección afirmada —pero no probada— de BULTMANN.

Esa conexión de curación y perdón de los pecados cuadra muy bien con

³¹ o. c., p. 13.

³² Cf. Mc 1,4; Mt 3,2,6; Lc 1,77; Lc 3,3.

³³ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Exegesis quarti Evangelii: cap. IX-X*. Roma (ad usum privatum) 1966-67, p. 6.

³⁴ «It is therefore quite possible that we are meant to take the verb σφίξειν when used in connexion with the healing, in this wider sense. This will mean that the evangelist certainly, and the Lord himself quite probably, connected the miracles with the eschatological salvation». R. H. FULLER, o. c., p. 41.

«The ἄφεσις and σωτηρία dispensed to individuals in the course of Jesus ministry are instalments in advance made available as signs of what will later become universally available through the decisive event of the coming of the Kingdom». Ib. p. 42.

Cf. et. W. FÖRSTER, TWNT, VII, 990.—Sobre el perdón de los pecados y la esperanza escatológico-mesiánica, cf. Jer 31,31-34; Is 43,25; 44,22; Ez 36,25ss; Dan 9,24. Si bien no parece que se atribuye al Mesías el poder de perdona los pecados, cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* I, 495 y 1017.

la mentalidad judía, que ve en la enfermedad una consecuencia del pecado³⁵. Pero, a la vez, tiene algo de radicalmente nuevo. El perdón se concede a un hombre singular, al margen del culto legal del templo de Jerusalén, por un Hombre, que asume una función estrictamente divina. La única condición que exige es la fe en El (v. 5). De aquí la admiración de todos los circunstantes (v. 12) y la protesta de los escribas (v. 6-7).

La conexión de fe y perdón de los pecados está atestiguada además en la tradición primitiva.

2) *πίστις* y *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* en los Hechos.

Cuando los Hechos de los Apóstoles nos presentan la síntesis originaria del «kerygma» cristiano, aparece en tres ocasiones la *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* que se concede por la fe en Jesucristo: en la predicación de Pedro a Cornelio (Act 10,43), en la predicación de Pablo en Antioquía (Act 13,38-39) y, sobre todo, en la defensa de Pablo ante Agripa. Pablo sintetiza su propia misión con estas palabras, puestas en boca de Jesucristo: «A éstos te envío ahora para que les abras los ojos y se conviertan de las tinieblas a la luz, del poder de Satanás a Dios; τοῦ λαβεῖν ἀπὸ τοῦ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κληροῦν ἐν τοῖς ἔργοις ἐμοῖς πιστεῖν τῇ εἰς ἐμέ (Act 26,18). El perdón de los pecados es la consecuencia de la fe en Cristo.

Todos estos indicios apuntan hacia la historicidad del perdón de los pecados concedido por Jesús a aquel paralítico que tan elocuentemente manifestó su fe en El (Mt 2,3-4). En el fondo —con las necesarias diferencias que median entre la predicación palestinese de Jesús y la predicación de los Apóstoles después de la Resurrección—, este paralítico tenía la fe exigida en esos pasajes de los Hechos para alcanzar el perdón.

TAYLOR concluye su exposición de esta perícopa con las siguientes palabras:

«The truth is that there is no complete analogy known to us in history, and this fact is enough in itself to show that the narrative is historical, and not simply the precipitate of a believing community»³⁶.

3) *Contenido histórico.*

Creemos acertado el juicio de DIBELIUS que considera como pertenecientes al hecho histórico original los elementos siguientes:

- 1.º la fe del paralítico y de los que lo llevaban;
- 2.º anuncio del perdón de los pecados;
- 3.º protesta de los circunstantes;
- 4.º explicación de Jesús de su propia actuación, que silencia la protesta; quizá en una cierta forma enigmática, que refleja el v. 9;

³⁵ Cf. W. GRUNDMANN, o. c., p. 59.

³⁶ V. TAYLOR, o. c., p. 201. Cf. et. p. 192.

5.º curación física³⁷.

Pero querer reconstruir el relato original a base de tachar versículos del evangelio de Marcos, es desconocer la verdadera función de la tradición y de la redacción marciana.

Fundamentalmente de acuerdo con esta posición, aunque limitada a los elementos 1.º, 2.º y 5.º, se muestra E. SCHWEIZER, quien considera esta curación, en la intención del mismo Jesús, como signo de su poder salvífico radical, la liberación del pecado, que lleva los hombres de nuevo a la comunidad con Dios³⁸.

III. DESARROLLO EN LA TRADICIÓN PRIMITIVA

El desarrollo homogéneo que experimentó este relato en la tradición pre-sipnótica (en un grado mayor o menor, según que se admitan, o no, los elementos 3.º y 4.º como pertenecientes al hecho original) explica suficientemente las durezas del estilo y la duplicidad de elementos de la perícopa Me 2,1-12.

Naturalmente que a la luz de Pascua cobra un relieve especial la salvación

³⁷ «Den wirklichen Hergang können wir allenfalls ahnen: nach dem Wort Jesu, das die Vergebung versichert, vielleicht ein Protest der anderen, daß Jesu «nur» Sünden vergibt, und dann etwa das Rätselwort Jesu von leicht und schwer (2,9), das die Protestierenden zur Besinnung bringen soll; endlich die Heilung. Aber ein Ur-Paradigma herzustellen, das nur diesen Hergang erzählt, vermögen wir nicht, weil es sich durch Streichung nicht gewinnen läßt; wir dürfen es aber auch nicht, denn einen solchen Urberieht hat es nie in der Tradition gegeben. Die Predigt bedingte von vornherein, daß der Frage nach Vergebung und Heilung die andere nach dem Recht der Vergebung zur Seite trat. Denn dies war eine Frage nach der Würde Jesu, und darum war sie für die Predigt wichtiger als die andere. Daß auch hier nur eine Veränderung und Verbrämung, nicht aber eine völlige Verkehrung des Geschichtlichen stattgefunden hat, sieht man aus dem harmlosen, gar nicht «christologischen» Schlußchor...». M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangelium*. Tübingen 1933 (= 1966) p. 64. Cf. et. *Zur Formgeschichte...*, p. 211ss.

Hemos citado este párrafo, pues a veces se ha interpretado unilateralmente el pensamiento de DIBELIUS. Aun teniendo en cuenta la página que precede al párrafo copiado, es simplificar demasiado el llamar a Me 2,6-9 una «evangelistic Interpolation», como hace CEROKE, o. c., p. 371-372, o decir, como hace MURPHY-O'CONNOR, «Dibelius admet l'historicité de la guérison mais refuse toute valeur historique à la prétention de Jésus d'avoir un pouvoir personnel sur le péché», o. c., p. 181.

³⁸ «Man hat darum wohl mit Recht vermutet, daß ursprünglich nur V. 1-5,11f. erzählt wurden. Der Zuspruch der Sündenvergebung vor der Heilung regte dann die Gemeinde an, den tatsächlich bestehenden und oft ausgebrochenen Zwiespalt zwischen Jesus und den Schriftgelehrten in V. 6-10 darzustellen und das, schon in der alten Geschichte vorhandene, Schwergewicht noch deutlicher zu machen: daß alle Heilungen Jesu Zeichen für eine viel tiefgreifende Vollmacht sind, für die Sündenvergebung, die Menschen wieder in die Gemeinschaft mit Gott zurückführt. Das allerdings ist genau, was Jesus meinte». E. SCHWEIZER, o. c., p. 32-33.

mesiánica como liberación del pecado, y alcanza un mayor desarrollo en la predicación de los Hechos de los Apóstoles y en Pablo³⁹. Es lógico que el tema del perdón de los pecados —salud mesiánica por excelencia— en conción con la salud corporal del paralítico experimentara un desarrollo importante; y que ese perdón de los pecados operado por Cristo y por la fe en El, con su radical novedad frente a la mentalidad judía, postulara una explicación o justificación.

La protesta de algunos de los circunstantes ante el anuncio del perdón al paralítico se concreta en el reproche de blasfemia, puesto en el corazón de los escribas. La explicación o respuesta de Jesús retiene su forma enigmática originaria y se convierte en un completo argumento «a minore ad maius» y en una retorsión «ad hominem», frecuentes en la discusión y apologética rabínica⁴⁰.

La estridencia del v. 10, si lo suponemos en boca de Jesús⁴¹, queda suficientemente explicado si se considera formulación dialéctico-apologética del predicador o catequista, sobre la clave de la argumentación dada por Jesús de un modo enigmático.

Todo esto parece confirmar el juicio de DIBELIUS, de que el desarrollo experimentado por este relato en la comunidad primitiva debe considerarse como una modificación y ornamentación del hecho histórico, pero no como una tergiversación o falseamiento del mismo⁴².

Después de esta visión y comentario de las opiniones de los principales autores sobre el relato del paralítico en la tradición presinóptica, podemos ocuparnos de la labor específicamente mateana.

§ 2. ELEMENTOS REDACCIONALES.

v. 1

Indicábamos al principio que todo el v. 1 era redaccional o de engarce, motivado por la inserción de esta narración en el lugar que ocupa en Mt. A esta consideración de contenido se añade otra mucho más importante. El comienzo de esta pericopa es un caso típico de un «esquema» o «fórmula» narrativa propia de Mt, que hemos

³⁹ Cf. Act 10,43; 13,38; 26,18; 2,38; 3,31; 22,16; Col 1,14. Para J. MURPHY-CONNOR, o. c., p. 185, la falta de toda alusión al pecado postbautismal constituye una prueba de la antigüedad de la tradición subyacente a Me 2,1-12.

⁴⁰ Cf. v. gr. W. GRUNDMANN, o. c., p. 58.

⁴¹ Cf. v. gr. en E. HAENCHEN, o. c., p. 100-103, ésta y otras dificultades del relato de Me 2,1-12.

⁴² Cf. texto copiado en la nota 37 y *Die Formgeschichte...*, p. 65, con nota 1.

estudiado detenidamente en otro lugar¹, y consta de los siguientes elementos:

oración participial + verbo finito + καὶ ἰδοὺ

Mt presenta así rápidamente los elementos ambientales de la historia y mediante el giro καὶ ἰδοὺ reclama nuestra atención hacia el elemento verdaderamente interesante.

Está fuera de duda el carácter *redaccional* de esta «fórmula» narrativa, que aparece (con ligeras variantes) 17 veces en Mt, solamente 2 ó 3 veces en Lc, aunque no del todo idéntica, y no se encuentra en Mc ni Jn^{1'}.

Más en particular encontramos en este v. 1 la expresión: εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν = Cafarnaún (cf. Mt 4,13). En los sinópticos, la expresión similar πατρις αὐτοῦ se refiere a Nazaret (Mt 13,54.57 par.). Lc 4,16.23 opone expresamente Nazaret (= πατρις αὐτοῦ) a Cafarnaún. La expresión ἰδία πόλις es única en el N. T. ἴδιος equivale a αὐτοῦ. (Cf. Jn 4,44)².

v. 2

La notable reducción del relato (8 palabras) con la supresión de los pormenores del techo horadado (cf. Mc 2,3-4: 31 palabras y Lc 5,19-19: 45 palabras) debe considerarse redaccional, si tenemos en cuenta que esta misma reducción de los relatos la practica Mt frecuentemente en los capítulos 8-9^{2'}. Efecto estilístico de esta reducción es concentrar la atención en las dos figuras que aparecen expresamente nombradas: Jesús-paralítico, y más exactamente, Jesús y la fe. Como notan todos los comentaristas el motivo de la fe queda inexplicado en Mt 9,2b. El relato avanza hacia las palabras que siguen.

θάρσει (3, 2, 0, 1). La adición de esta palabra de aliento, lo mismo que en 9,22, como primera respuesta de Jesús ante una necesidad, debe considerarse redaccional. Resalta el poder de Jesús y excita la confianza como en Mt 14,27 (= Mc 6,50). También puede ser significativo el hecho de que Mt omita la palabra θάρσει de Mc 10,49, en su relato paralelo. Aquí se trata de la multitud. Mt parece reservar esta palabra a solo Jesús³.

¹ Véase nuestro artículo: καὶ ἰδοὺ en el estilo narrativo de Mateo: Bib 50 (1969)... (De próxima aparición.)

^{1'} Para más detalles véase el artículo indicado en la nota anterior.

² Cf. W. BAUER, o. c., col. 731.

^{2'} Basta ver una sinopsis y el estudio de HELD, o. c., p. 158-162.

³ Cf. H. GREEVEN, *Die Heilung des Gelähmten nach Matthäus*: WoDie 4 (1955) 65-78, esp. p. 76.

Preferimos la variante ἀφίενται mejor atestiguada: B S 372 (D 13 1689s) k f ff l z vg..., frente a ἀφέονται: C \mathfrak{R} W..., que parece ser una armonización del texto paralelo de Le.

v. 3

El efecto estilístico es similar al del v. 2. A Mateo sólo le interesa el *hecho escueto*: partícula de interés (καὶ ἰδοῦ), sujeto desprovisto de todo adorno narrativo (τινες τῶν γραμματέων), verbo en aoristo, oración completiva lacónica: οὗτος βλασφημεί. Me y Le añaden circunstancias al sujeto y verbo y explican el motivo de la blasfemia: «¿quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?». Más adelante veremos otros motivos para suprimir esta cláusula. Consiguientemente se destacan las *personas* y el *hecho*: Jesús frente a los escribas, que lo juzgan blasfemo.

Estos dos vv. tan escuetos nos indican narrativamente que el centro de interés no reside en ellos, sino en lo que sigue.

v. 4

καὶ εἰδώς: B Θ 565 λ ...

καὶ ἰδών: S C \mathfrak{R} D W ϕ ...

Difícil la decisión entre estas dos variantes. Por el itacismo, la tradición manuscrita oscila en la mayoría de los casos. (Cf. v. gr., Me 12,15,28; Le 9,47). Dado que la variante εἰδώς δὲ (ὁ Ἰησοῦς) τὰς ἐνθουμῆσεις αὐτῶν está atestiguada en Mt 12,25 con bastante mayor seguridad, y que aquí la sostiene un grupo cualificado de testimonios, nos inclinamos por esta forma. Es más fácil la corrección armonizadora de εἰδώς en ἰδών por influjo del v. 2, que viceversa.

Desde el punto de vista estructural —que exponemos más adelante—, la correspondencia entre los vv. 2b, 4 y 8⁴ no es tan perfecta, pero en favor de εἰδώς está una gradación de conocimiento más profundo en Jesús. No se trata de un conocer externo, como en el v. 2b y 8, sino de un saber más radical de Jesús, que penetra los corazones de sus enemigos. Estimamos este participio redaccional, por la estructura estilística y por el contenido teológico: exalta la figura de Jesús como Ὁάρσει⁵.

⁴ Cf. estructura literaria en el § siguiente: b, b', b''.

⁵ Aquí, como en los lugares paralelos a Mc 8,12, evita Mt la expresión que se encuentra en Me 2,8: τῷ πνεύματι αὐτοῦ, para referirse al entendimiento «espíritu» de Jesús, probablemente por el significado específico que ya tenía.

También debemos considerar redaccionales las palabras ἐνθυμήσεις-ἐνθυμείσθε. La frecuencia de esta raíz es: 4, 0, 0, 0, frente a διαλογισμός (1, 1, 6, 0) que es ἀπὸξ en Mt 15,19 con el calificativo πονηρός, y en Me 7,21 con κακός en un pasaje paralelo, y frente a διαλογίζεσθαι (3, 7, 6, 0), cuyos tres ejemplos en Mt 16,7.8 y 21,25 aparecen en pasajes de gran coincidencia verbal con Me 8,16.17 y 11,31.

ἐνθυμείσθαι - ἐνθύμησις parecen indicar en Mt el matiz afectivo y pasional, mientras διαλογίζεσθαι indica el matiz discursivo.

vv. 5 y 6a son casi idénticos en Mt, Me y Le, si prescindimos del orden de algunas palabras.

v. 5

En Mt (y Le) falta la mención expresa τῷ παραλυτικῷ (Me 2,9) y la indicación proléptica del *modo* de la curación: ἀρον τὸν κράβατὸν σου (Me 2,9b)⁶. Estilísticamente gana en fluidez la narración, pero a la vez resalta la intención redaccional de Mt y Me. Me repite tres veces (v. 9b.11.12) ἀρον (ἄρας) τὸν κράβατον. Le interesa el aspecto de la curación. En cambio, Mt, una vez más, reduce los pormenores narrativos a lo indispensable: sólo una vez menciona el *modo* de la curación, cuando la palabra de Jesús la realiza (6b). Es una nueva abreviación, que, por contraste, destaca el tema del perdón de los pecados y de las palabras que siguen (vv. 5-6). El mismo efecto de restar énfasis a la curación tiene la omisión del σοὶ λέγω de Me 2,11⁷.

v. 7

Otro tanto ocurre con la omisión del *modo* como se realiza el milagro, que hemos comentado ya. El *hecho* de la curación se narra con extrema concisión (7 palabras), mientras Me 2,12 utiliza 10 palabras y Le 5,25 emplea 17 palabras.

⁶ Esta omisión de Mt bien puede explicarse como una corrección estilística. GREENEVN, o. c., p. 71-72, sugiere la posibilidad de una adición temprana en la tradición manuscrita de Me 2,9.

⁷ Preferimos en 6b la variante ἔγειρε: B (+ καὶ D it) vg..., frente a ἐγεροεύς: S C W... Es una lectura más difícil y el participio se explicaría por armonización con el V. 7.

v. 8

Pero es, sobre todo, en la reacción de la multitud donde se puede apreciar el cambio que experimenta todo el relato, por el trabajo redaccional de Mateo.

Como consecuencia de la curación y perdón de los pecados, Mc 2,12 y Lc 5,26 resaltan, sin duda, la admiración de la multitud y su alabanza a Dios, por la curación. Pero llama la atención el vocabulario empleado. Le utiliza dos *ἄνωξ* que indican lo extraordinario del suceso: *παράδοξον* y *ἔκτασις*, parecido al primer milagro narrado en los Hechos (Act 3,10). Mc dice expresamente que *οὕτως οὐδέποτε εἶδαμεν* y utiliza el verbo *ἐξίστασθαι* de significado bastante fuerte (cf. Mc 3,21; 5,42; 6,51). No parece justificado reducir esta admiración al *solo hecho de la curación*, y prescindir de su significado de garantía del perdón⁸.

Mateo, en cambio, fragua un versículo del todo suyo y redaccional. Silencia prácticamente el aspecto de la curación, que tan reducido había quedado en los vv. anteriores, y nos dice expresamente que la multitud: *ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεόν*. Es el temor reverencial religioso y la alabanza que se tributa a Dios por su poder, según la doble expresión frecuente en el A. T.⁹. Y continúa: *τὸν δόντα ἐξουσίαν τριαύτην τοῖς ἀνθρώποις*. Está claro literariamente (por la inclusión y el adjetivo) que esta *ἐξουσία* del v. 8 es la *ἐξουσία* [...] *ἀφιέναι ἁμαρτίας* del v. 6. Cualquiera que sea la interpretación que deba darse a *τοῖς ἀνθρώποις* está claro el cambio redaccional. El final de Mateo confirma, sin lugar a dudas, que el centro del relato es el tema del perdón de los pecados como *ἐξουσία* del Hijo del Hombre, con una posible proyección más amplia.

Carácter secundario de Mt.

Como consecuencia del análisis redaccional parece fuera de duda el carácter secundario de Mt respecto a Mc. Las modificaciones redaccionales enumeradas se explican a partir de una elaboración del texto de Mc, por las razones que exponemos más adelante al interpretar esta perícopa. Pero no pueden aducirse motivos más convincentes para hacer verosímil la rotura de la uni-

⁸ Hacemos estas observaciones contra el parecer casi general de los historiadores de las formas mencionadas en el § 1.

⁹ Cf. Apoc 15,4; Ps 85,9.

Además de estos motivos estilísticos, los mayores testigos apoyan la lectura *ἐφοβήθησαν*: B S 33 892 W D..., frente a *ἐθαύμασαν*: C ㊸.

dad que presenta el texto de Mt para llegar a la forma que ofrece Mc 2,1-12.

De hecho, la gran mayoría de los críticos opinan así¹⁰.

§ 3. ESTRUCTURA LITERARIA

Como consecuencia de las modificaciones redaccionales, la narración de Mateo cobra una estructura literaria definida y compacta.

Después de la *Introducción* o versículo de unión con la perícopa precedente, tenemos *tres cuadros* (1, 2, 3), subdivididos en *tres momentos o fases* (a, b, c).

Introducción (v. 1).

1) Jesús y el paralítico (v. 2).

a) un hecho: καὶ ἰδοὺ...

b) constatación de ese hecho: καὶ ἰδὼν ...

c) palabras de Jesús: θάρσει ...

2) Jesús y los escribas (vv. 3-6).

a) un hecho: καὶ ἰδοὺ...

b) constatación de ese hecho: καὶ εἰδὼς (ἰδὼν)...

c) palabras de Jesús (vv. 4-6) en 4 frases largas:

1.^a ἵνα τί ἐνθυμείσθε...

2.^a τί γάρ ἐστιν...

3.^a ἵνα δὲ εἰδῆτε...

4.^a ἔγριπε...

3) Paralítico y la multitud (vv. 7-8).

a) un hecho: καὶ ἐγερθεῖς...

b) constatación de ese hecho: ἰδόντες δέ...

c) palabras o reflexión de la multitud: ἐπροβήθησαν...

(Véase el cuadro de la página siguiente.)

¹⁰ A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*. Stuttgart 1929 (= 1963) p. 297, es de los pocos que parecen indicar una posterioridad de Marcos respecto a Mt.

- Introducción ¹ Καὶ ἐμβὰς εἰς πλοῖον διεπέρασεν, καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.
- 1 a ² καὶ ἰδοὺ προσέφερον αὐτῷ παραλυτικὸν ἐπὶ κλίνης βεβλημένον.
 b καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτοῦ
 εἶπεν τῷ παραλυτικῷ.
 c θάρσει, τέκνον, **ΑΦΙΕΝΤΑΙ ΣΟΥ ΑΙ ΑΜΑΡΤΙΑΙ**
-
- a' ³ καὶ ἰδοὺ τινες τῶν γραμματέων εἶπαν ἐν ἑαυτοῖς· οὗτος βλασφημεῖ.
 b' ⁴ καὶ εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν
 εἶπεν.
- 2 c' 1.^a ἵνατί ἐνθυμείσθε πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;
 2.^a ὅτι γὰρ ἐστὶν εὐκοιτώτερον, εἰπεῖν· **ΑΦΙΕΝΤΑΙ ΣΟΥ ΑΙ ΑΜΑΡΤΙΑΙ**, ἢ εἰπεῖν ἐγείρε καὶ περιπάτει;
 3.^a ὅτινα δὲ εἰδῆτε ὅτι **ΕΞΟΥΣΙΑΝ** ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς **ΑΦΙΕΝΑΙ ΑΜΑΡΤΙΑΣ**
 - τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ.
 4.^a ἐγείρε ἄρῶν σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.
-
- 3 a'' ⁷ καὶ ἐγερθεὶς ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.
 b'' ⁸ ἰδόντες δὲ οἱ ὄχλοι
 c'' ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα **ΕΞΟΥΣΙΑΝ ΤΟΙΑΥΤΗΝ** τοῖς ἀνθρώποις.

Los medios estilísticos de composición son patentes. Los personajes principales, que expresamente se *mencionan*, cambian en cada cuadro; para introducir ese hecho nuevo emplea el giro *καὶ ἰδοὺ* en los dos cuadros más importantes (a, a') y *καὶ* con participio en el desenlace (a'').

La toma de conciencia del actor principal se indica en cada cuadro con un participio de raíz *vid*. Basta una ojeada a la estructura para ver que en cada cuadro el momento más importante lo constituyen las palabras (c, c', c''). El hecho se narra con extrema concisión (a, a', a''). La toma de conciencia (b, b', b'') es aún más breve: sujeto, verbo en forma *participial*, que da mayor agilidad a la frase, y complemento, que en b, b' consta de dos palabras solamente y en b'' está sobreentendido. Evidentemente, lo que interesa a Mateo son las palabras de Jesús (c, c') y la reacción de la multitud (e'').

Pero no se trata de tres cuadros yuxtapuestos. Los giros *καὶ ἰδοὺ* y los participios de raíz *vid* tienen una función de trabazón estructural (subrayado grueso). Las palabras subrayadas con líneas finas y puntos son palabras de «engarce» que unen los diferentes cuadros y momentos:

παραλυτικός (a, b, e'4.^a), *ἐνθυμήσεις - ἐνθυμείσθῃς* (b', e'), *ἐρείρω* (c'2.^a, c'4.^a, a''), *εἰς τὸν οἶκον* (c'4.^a, a'').

Sobre todo, las palabras de engarce y, a la vez, palabras temáticas, que dan mayor unidad a toda la perícopa son :

- e : *ἀφίενται σοὺ αἱ ἁμαρτίαι* (v. 2);
 c'2.^a: *ἀφίενται σοὺ αἱ ἁμαρτίαι* (v. 5);
 c'3.^a: *ἔξουσίαν... ἀφίεναι ἁμαρτίας* (v. 6);
 e'' : *ἔξουσίαν τῆσάν τε (τοῖς ἀνθρώποις)* (v. 8).

Aparecen en los tres cuadros, siempre en la fase o momento más importante de las palabras, y dos veces en el cuadro central (letras mayúsculas griegas).

El perdón de los pecados se presenta en los dos primeros casos como algo concreto; como «poder» general del Hijo del Hombre, en el tercero, y como una potestad, más amplia tal vez, que hay que precisar al interpretar la expresión *τοῖς ἀνθρώποις*. El lazo de unión entre estos dos últimos casos lo efectúa la palabra de engarce *ἔξουσία*, que debemos examinar más detenidamente.

Por tanto, estructural y temáticamente se destaca como *centro* de la perícopa el *perdón* de los pecados como *ἔξουσία*. Es la misma conclusión a que habíamos llegado en el análisis redaccional.

Ese perdón otorgado por Jesús es para los escribas una blasfemia, mientras que la multitud alaba a Dios, que ha dado «tal poder a los Hombres». Se insinúa así la reacción de Mt 9,34, que cierra toda la sección que estudiamos.

§ 4. GENERO LITERARIO DEL RELATO DE MATEO

Parece obligado decir unas palabras sobre la «forma» o género literario de este relato y su «Sitz im Leben».

La historia de las formas de los primeros tiempos operó a base de Marcos y supuso implícitamente que sus resultados eran normativos para los otros evangelios. Cuando se ha estudiado más detenidamente la redacción de Mateo, se ha comprobado la insuficiencia de esquemas tales como «Wundergeschichte», «Streitgespräch», «Paradigma». Las narraciones de milagros en Mateo presentan una estructura estilizada muy semejante a los «Schulgespräche» de BULTMANN y a los «Paradigmen» de DIBELIUS¹.

La estructura literaria que acabamos de exponer desautoriza la catalogación de Mt 9,1-8 como un «Streitgespräch»². Los ejemplos aducidos de la literatura rabínica³ son bastante diferentes. Unificar la curación y el perdón de los pecados otorgados al paralítico (Mt 9,1-8) y la discusión sobre el poder de Jesús (Mt 21, 23-27) bajo un mismo título de «Streitgespräch» sólo puede servir para desprestigiar esas categorías literarias. Más adecuado parece colocar el relato del paralítico entre los «Paradigmas» de DIBELIUS. Si esto vale ya para la perícopa paralela de Me 2,1-12, el carácter paradigmático queda aún más destacado en la redacción de Mateo⁴.

Desde el punto de vista estrictamente literario, y con la ventaja de prescindir de los condicionamientos teológicos implicados en los análisis de BULTMANN («Gemeintheologie») y DIBELIUS («Predigtheorie»), D. DAUBE⁵ ofrece un estudio directo del texto, que puede completar los rasgos del «Paradigma».

Hay una serie de casos⁶ donde una acción «revolucionaria» de Jesús suscita una reacción polémica de los escribas o fariseos,

¹ H. J. HELD, o. c., p. 229-233.

² Contra R. BULTMANN, o. c., p. 12.

³ Ib. p. 42-46.

⁴ Cf. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte...*, p. 64; HELD, o. c., p. 232; H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre*. Stuttgart 1967, p. 153-155.

⁵ D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Jordan Lectures in Comparative Religion, II). London 1956, p. 170-175.

⁶ Cf. Mt 9,1ss; 9,9ss; 12,1ss; 12,22ss y par, entre otros.

que quedan reducidos al silencio por la respuesta certera de Jesús. Como características formales presenta DAUBE las siguientes:

- 1.^a Presentación directa y dramática de esas tres etapas;
- 2.^a la acción revolucionaria puesta al principio destaca el interés;
- 3.^a se trata de una acción concreta, no habitual;
- 4.^a ni de una afirmación general.
- 5.^a La protesta es una acusación directa o un reto a justificar la propia conducta.
- 6.^a La réplica de Jesús se apoya en un motivo válido para los adversarios, pero interpretado de un modo diverso.
- 7.^a La tercera fase describe la derrota de los fariseos en su propio campo, ya que admiten la base de la argumentación⁷.

La retorsión en el caso que estudiamos puede ser la siguiente: Las palabras de Cristo perdonando los pecados del paralítico (v. 2: acción revolucionaria), son consideradas por los escribas como una blasfemia (v. 3: reacción polémica). Cristo les da como prueba la curación física del paralítico, que en virtud del axioma «Dios no oye a los pecadores»⁸, prueba «a contrario» que El no es pecador y que, por tanto, su acción de perdonar los pecados no es blasfemia, sino una realidad⁹.

Creemos que estas observaciones formales precisan el sentido algo genérico de los «Paradigmas» de DIBELIUS y ensanchan su visión, demasiado restringida, de la «predicación» como «Sitz im Leben» de los paradigmas.

El «Sitz im Leben» de estos relatos en la tradición presinóptica habría que buscarlo en una *catequética*, con trasfondo polémico o de controversia, en un medio donde la nueva conducta de la comunidad chocaba con un ambiente rabínico-farisaico. De aquí la interpretación de los hechos del Maestro con un sentido eclesial, como exponemos en seguida. Si quisiéramos darles un nombre, podríamos hablar de «*didascalía polémica*»¹⁰, pero, en definitiva, los nombres y las clasificaciones de la historia de las formas no son de gran interés. Nos interesa mucho más la interpretación del relato de Mt.

⁷ D. DAUBE, o. c., p. 172-174.

⁸ Cf. Jn 9,31; Is 1,15; Pr 15,29, etc.

⁹ Cf. W. GRUNDMANN, o. c., p. 58.

¹⁰ Cf. I. GOMA CIVIT, *El Evangelio según San Mateo (1-13)*. Madrid 1966, p. 478.

§ 5. INTERPRETACION DE LA PERICOPA Mt 9,1-8

A base de los elementos redaccionales y estructurales expuestos, podemos intentar penetrar el sentido mateano de la «curación del paralítico».

Las estructuras de la perícopa y las reducciones efectuadas en los tres cuadros indican claramente que Mateo no pretende narrar un milagro de curación.

Si en los relatos de milagros propiamente dichos hay una estilización hacia el diálogo¹, mucho más en nuestro caso.

En cada uno de los tres cuadros lo que interesa son las palabras (e, e', e''). Los elementos que enuncian escuetamente el hecho (a, a', a'') y la captación del mismo (b, b', b'') se ajustan a la forma típica de Mateo: reducción de elementos descriptivos, empleo de fórmulas estereotipadas y concisas, unión por medio de palabras de engarce². Desaparecen así los personajes secundarios³, para quedar frente a frente los dos personajes que se mencionan en cada cuadro: Jesús y el paralítico, Jesús y los escribas (los que transportaban al paralítico y la multitud quedan difuminados al principio), el paralítico y la multitud.

I. ASPECTO CRISTOLÓGICO.

A diferencia de otros milagros⁴, aquí no hay diálogo propiamente dicho. El paralítico muestra su fe, los escribas condenan a Jesús en su interior. Es solamente Jesús quien habla. Resalta más todavía la figura de Cristo y el sentido cristológico de este relato, aun prescindiendo de las palabras que se pronuncian. Fuera de las palabras de Cristo y de la multitud, parece que a la redacción mateana sólo le interesa la fe del paralítico y de sus acompañantes y los pensamientos de los escribas, que son los dos hechos captados por Jesús y que motivan sus palabras⁵. En definitiva, se trata, como en el sumario Mt 9,33-34, de la diversa reacción de los hombres ante su misión.

Pero, naturalmente, el sentido cristológico de la perícopa culmina en las palabras de Jesús, con una progresión creciente (e, e'),

¹ Cf. HELD, o. c., p. 230 y 221-224.

² Cf. Ib. p. 214.

³ Cf. Ib. p. 220-221.

⁴ V. gr. Mt 8,2.6.8-9.29.31; 9,18.

⁵ El cuadro 3), en cambio, está íntimamente referido al 2). Falta un complemento explícito para ἰδόντες en b'', y las palabras de engarce ἐγγερωθείς, εἰς τὸν οἶκον, ἐξουσιάζει haceu constante referencia a lo anterior.

que resuena y sigue ganando contenido en la reacción y comentario de la multitud (c").

Jesús alienta al enfermo (*θάρασει*), se dirige a él con un calificativo que inspira confianza (*τέκνον*) y le concede el perdón de sus pecados. Ejercita así un poder estrictamente divino, que los escribas juzgan como blasfemia, pero que es en realidad lo más profundo de su misión como Mesías Salvador (Mt 1,21; 26,28). El núcleo de la predicación inicial del Bautista (Mt 3,2) y de Jesús (Mt 4,17) se realiza de un modo nuevo. El perdón de los pecados, que se concedía en el templo, con un ritual preciso, en determinadas circunstancias y para toda la comunidad israelítica, lo concede ahora Jesús a un solo individuo, en un lugar y tiempo cualquiera y por imperio de su voluntad. Lo único que requiere es la fe en El⁶. Se instaura un nuevo orden, pues Jesús concede el perdón no simplemente en un sentido declarativo (en que podrían entenderse las palabras *ἀπιένται σοῦ αἱ ἀμαρτίαι* = Dios te perdona tus pecados), sino con un poder propio suyo: *ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (v. 6). Esta *ἐξουσία* del Hijo del Hombre *ἐπὶ τῆς γῆς* es parte de la omnímota *ἐξουσία* de Cristo en el cielo y en la tierra (Mt 28,19), poder soberano de Dios, comunicado al Hijo con todo el trasfondo del libro de Daniel y las parábolas de Henoch⁷. Ese poder divino se ha trasladado a la tierra con su venida⁸.

⁶ Cf. Act 10,43; 13,38; 26,18, y GRUNDMANN, o. c., p. 57.

⁷ Parece probable un cierto influjo del libro de Daniel; cf. Dan 4,17; 4,31; 7,13-14, y A. FEUILLET, *L'ἐξουσία du fils de l'homme (d'après Mc II, 10-28 et parr.)*: RecSR 42 (1954) 161-192, esp. p. 172ss. La dependencia de Mt 28,18 respecto de Dan 7,13-14 se juzga de diversa manera. Para algunos sería una dependencia directa, cf. FEUILLET, l. c., y W. TRILLING en la primera edición del libro que citamos a continuación. A. VÖGTLE, *Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20*: Studia Evangelica II (Texte und Untersuchungen, 87). Berlin 1964, 266-294, tras un detenido estudio, llega a la conclusión de que Mt 28,18 no es el cumplimiento de la profecía de Dan 7,13ss, sino la exaltación de Jesucristo como Señor todopoderoso de cielos y tierra, después de la Resurrección. W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangelium* (StANT, 10), München ³1964, p. 22-23, ha aceptado estas conclusiones, modificando su posición respecto a la 1.^a edición de su libro (Leipzig 1959).

Mt 28,18 y 9,8 utiliza una misma construcción, aunque cambia la voz del verbo: Dios da su *ἐξουσία* a Cristo y a los hombres. Es la misma construcción subyacente en 10,1 y 21,23, que son material sinóptico. Esto y la frecuencia de la expresión *διδόναι ἐξουσίαν τινί* (cf. W. BAUER, o. c., *ἰδωμι* 1 b) impiden dar una significación especial a la construcción de esos dos pasajes propios de Mt; pero siempre es interesante notar esta construcción común para interpretar el sentido de la *ἐξουσία* en Mt 9,8. Cf. VÖGTLE, o. c., p. 282.

⁸ Cf. FEUILLET, o. c., p. 174.

Como garantía, símbolo y prueba de esa ἐξουσία divina, Jesús realiza también la curación física del paralítico⁹.

II. DIMENSIÓN ECLESIAL.

Pero la redacción de Mateo pone de relieve un nuevo aspecto. Ese poder divino de perdonar los pecados ha sido comunicado por Dios τοῖς ἀνθρώποις (v. 8).

¿Cuál es el significado de esta expresión? No es necesario repetir aquí lo que ya escribió J. DUPONT¹⁰.

La hipótesis de tomar estas palabras como expresión generalizadora equivalente a «un hombre», Jesús, que sería posible según ciertas características generales de Mateo¹¹, es poco probable. No parece encontrarse ningún caso en Mateo del plural ἀνθρώποι que haya que interpretar como *un* hombre. Dado el carácter redaccional de todo este versículo, no tendría sentido haber usado una expresión tan vaga para indicar a Jesús¹². Por otra parte, encontramos en Mt 8,27 esta misma palabra ἀνθρώποι en el final de la tempestad calmada. Evidentemente, en el nivel histórico esos «hombres» son los apóstoles (8,23), pero como ha mostrado G. BORNKAMM¹³ en la redacción mateana, comprende esa palabra a todos los discípulos a quienes se anuncia este evangelio.

Por tanto, es mucho más adecuado afirmar que en la redacción de Mateo τοῖς ἀνθρώποις hace referencia a la comunidad cristiana, que ha recibido de Dios ἐξουσίαν τῶν αἰμάτων... ἀφιέναι ἁμαρτίας la misma ἐξουσία que es propia del Hijo del Hombre ἐπὶ τῆς γῆς

Esta interpretación cuadra también con otro rasgo redaccional de Mateo en el v. 3, al suprimir la explicación de βλασφημεί¹⁴. No era sólo un recurso estilístico de abreviación, sino una precisión de contenido. Si bien el perdón de los pecados es una prerroga-

⁹ Precisar si se trata de una prueba «a minore ad maius» o de un argumento «ad hominem» contra el juicio de blasfemia, es relativamente secundario. Cf. GRUNDMANN, o. c., p. 58.

¹⁰ J. DUPONT, *Le paralytique pardonné (Mt 9,1-8)*: NRT 82 (1960) 941-958, esp. 950ss.

¹¹ Cf. además de los autores indicados por DUPONT, l. c., entre los comentaristas recientes P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium*. Innsbruck 1963, p. 286.

¹² HELD, o. c., p. 260.

¹³ G. BORNKAMM, *Die Sturmstillung im Matthäusevangelium*; G. BORNKAMM - G. BARTH - H. J. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT, 1). Neukirchen 1961, 48-53, esp. p. 52.

¹⁴ Cf. Mc 2,7b y Lc 5,21b.

tiva divina, no solamente Dios perdona los pecados, pues El ha comunicado ese su poder a los hombres. Es decir, Mateo escribe para su comunidad y se complace en subrayar las resonancias que los hechos de la vida de Cristo tienen para sus oyentes o lectores.

Con esta frase redaccional el contenido cristológico del relato se enriquece en su dimensión eclesial. Esos 'hombres' que han recibido el poder de perdonar los pecados son Cristo y su Iglesia que participa del poder de su Señor.

Esta dimensión eclesial del perdón de los pecados en Mt 9,8 puede considerarse una sentencia común de la exégesis moderna¹⁵. En este plano de la redacción mateana la frase ἐπι τῶν γῶν recibe una comprensión más amplia. En conexión con los otros textos donde aparece esta expresión (Mt 16,19; 18,18; 28,18-20) debe entenderse no sólo como el lugar del ministerio de Jesús, sino también de la actividad de la Iglesia¹⁶.

Mateo, al redactar nuevamente la historia de los milagros, pretende enseñar a su iglesia. Ha puesto de relieve, más que los otros sinópticos, la comunicación que hace Cristo a los discípulos de su propia ἐξουσία, como bien ha mostrado H. J. HELD¹⁷. Por eso sorprende que este autor haya considerado un tanto superficialmente las pericopas Mt 9,1-17.

Creemos que hay que buscar su interpretación en esa misma línea eclesial, estudiando más detenidamente la composición de los capítulos 8-9, para situar en su contexto la pericopa del paralítico.

§ 6. INTERPRETACION DEL PERDON DE LOS PECADOS EN EL CONTEXTO DE LOS CAPITULOS 8, 9 Y 10.

Para HELD, Mt 9,1-17 son «Streitgespräch» sobre cuestiones de la comunidad, que encuentran una solución prototípica en he-

¹⁵ Cf. GREEVEN, o. c., p. 76; HELD, o. c., p. 260-261; DUPONT, o. c., páginas 950ss; P. BENOIT, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (B.F.), Paris 1950, p. 68; FEUILLET, o. c., p. 179; P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Commentaire du Nouveau Testament, 1). Neuchâtel 1963, p. 126-127; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT, 82). Göttingen 1962, p. 220-221; J. LEAL, *Valor eclesiológico y sacramental de Mt 9,8b: «Qui dedit potestatem talem hominibus»*: EstBib 24 (1965) 245-253; GOMA CIVIT, o. c., p. 482; CEROKE, o. c., p. 387-388, y MURPHY-OCNONOR, o. c., p. 185. Estos dos últimos creen encontrar también esta proyección eclesial del perdón de los pecados en Mc 2,1-12. La base de su argumentación es que el versículo Mc 2,10 (= Mt 9,6 = Le 5,24) ἵνα ὁ ἐπιθῆται... es una explicación del «editor» o evangelista. Cf. notas 29 y 30 del §1 y pág. 6.

¹⁶ Cf. HELD, o. c., p. 257; BONNARD, o. c., p. 126-127; STRECKER, o. c., p. 222-226.

¹⁷ o. c., p. 199 y 258.

chos de la vida del Maestro. La introducción de estas «discusiones» en medio de los milagros de los capítulos 8-9 se explicaría para presentar a Jesucristo no sólo como realizador de milagros, sino también como Señor de su comunidad¹, que resuelve con su autoridad las dificultades que presentaban a la comunidad mateana sus propios adversarios².

Si bien estamos de acuerdo con el interés eclesiológico de Mateo en los capítulos 8-9, creemos que esta explicación meramente apologética es insuficiente.

Está claro que Mt 4,23-9,35 forman una gran unidad literaria. Mateo presenta en dos síntesis la función doble de Jesús Mesías: su enseñanza (cap. 5-7) y su actividad salvífica (cap. 8-9).

Un primer grupo de milagros —curación del leproso, siervo del centurión y suegra de Pedro (8,1-15)— termina con el sumario y la discutida cita de Isaías (8,16-17).

También los tres milagros: hija de Jairo, hemorroisa y curación de los dos ciegos (9,18-31) pueden agruparse bajo el tema de la fe³.

I. LA COMPOSICIÓN LITERARIA DE MATEO.

Tratemos de encontrar un principio de ordenación para Mt 8,18-9,17.

A continuación de la tempestad calmada (Me 4,35-41; Le 8,22-25) encontramos en Mateo los tres milagros⁴ que en todos los sinópticos preceden a la misión de los apóstoles, pero el primer evangelio *intercala* después del episodio de los endemoniados de Gadara (8,28-34) tres «discusiones»: perdón de los pecados al paralítico (9,1-8), comida con los publicanos (9,9-13) y cuestión del ayuno (9,14-17). Estas tres perícopas también van unidas en Me 2,1-22 y Le 5,17-39.

¿Cuál puede ser el motivo redaccional que movió a Mateo a intercalar estas «discusiones» en el marco de los milagros?

La introducción de la misión de los discípulos puede darnos la clave de composición literaria. En Mt 10,1 Jesús comunica a los doce ἐξουσίαν de lanzar los demonios y de curar las enfermedades. Como consta por la inclusión *θεραπεύειν πάντα νόσον καὶ πάσαν κάκαλιαν* (4,23; 9,35; 10,1), la misión de los doce es una

¹ Cf. H. J. HELD, o. c. p. 236-237.

² Ib. p. 254.

³ Ib. p. 168-170 y 236.

⁴ Endemoniados de Gadara, hija de Jairo, hemorroisa (Me 5,1-43; Le 8, 26-56), que muy probablemente estaban ya unidos en la tradición primitiva, o al menos desde la composición del evangelio de Marcos.

prolongación de la obra de Jesús. Deben anunciar el reino de los cielos y realizar las mismas «obras» de Jesús (Mt 10,7-8), que se presentan programáticamente en los tres sinópticos antes de esta misión. Pero —como hemos dicho— Mateo modifica y amplía el grupo de milagros común a Mc y Lc: tempestad, endemoniados de Gadara, hija de Jairo, hemorroisa.

Como G. BORNKAMM y H. J. HELD han mostrado, la tempestad calmada ha sido interpretada por Mateo como una historia del «seguimiento de Jesús» por sus discípulos⁵. Así se explica la inserción de los vv. 8,19-20 dentro del relato de Mc 4,35-41, cuyo paralelo es Mt 8,18.23-27. El poder de Jesús al calmar la tempestad (Mt 8,27) queda, pues, matizado de una perspectiva más amplia, eclesial, en favor de los discípulos en general (ἄνθρωποι). En esa misma línea hemos explicado la frase final del relato del perdón de los pecados al paralítico: Dios ha dado ἐξουσίαν τῷ αὐτῷ τοῖς ἀνθρώποις (Mt 9,8).

II. LA ΕΞΟΥΣΙΑ DE JESÚS.

Al introducir las tres discusiones (9,1-17) en el grupo de los milagros que programáticamente ilustraban en Mc (y Lc) la ἐξουσία de Jesús, comunicada a los doce, parece que Mateo ha querido dar *un cuadro más completo* de esa ἐξουσία de Jesús y de los discípulos y acentuar su conexión.

En efecto, Mateo coloca redaccionalmente la frase ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων (7,29) como compendio, en el sumario conclusivo del primer «discurso» de Jesús (cap. 5-7)⁶ y como transición a su actividad (cap. 8-9).

El poder (ἐξουσία) de Jesús es el motivo temático del capítulo 8:

κύριε, ἐάν θέλῃς, δύνασαι με καθίρῃσαι. (v. 3).

κύριε, ... μόνον εἰπέ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται (v. 8)⁷.

ἦψατο τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἀφῆκεν αὐτῇ ὁ πυρετός (v. 15).

καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ (v. 16).

La persona y el poder de Jesús sobre las enfermedades y los demonios quedan destacados por el procedimiento estilístico de la

⁵ Cf. BORNKAMM, o. c., p. 49-53; HELD, o. c., p. 189-192.

⁶ En Mc 1,22 esta frase es, más bien, un sumario programático.

⁷ Como contraste, el centurión es ἄνθρωπος εἶμι ὑπὸ ἐξουσίαν Mt 8,9, cuando parecería más lógico la corrección de las versiones siríacas: ἐξουσίαν ἔχω

reducción mateana, y así se opera una concentración cristológica redaccional⁸.

El poder de Jesús sobre los vientos y el mar (8,27) salva a sus discípulos, a todos los que le siguen (*ἀνθρώποι*)⁹. La curación de los endemoniados de Gadara está redactada por Mateo en función del contenido cristológico¹⁰ ἤλθεσ ὁῦδε πρὸ καιροῦ βασιλεῖσαι ἡμῶς; (v. 29). Es el poder de Cristo sobre los demonios, que significa la instauración del reino de Dios por el Mesías (Mt 12,28). Mateo pone de relieve en su redacción ὁῦδε πρὸ καιροῦ, para indicar que ese poder escatológico del Mesías es algo que ya está actuando en la tierra aun antes de la consumación de los siglos, es decir, en el tiempo de la Iglesia¹¹.

En esta misma línea de interpretación mateana creemos que debe explicarse Mt 9,1-13. Mateo nos habla de un nuevo aspecto de la ἐξουσία del Hijo del Hombre, el poder de perdonar los pecados ἐπὶ τῆς γῆς (9,6.8), prerrogativa escatológica y divina, que Jesús comunica también a sus discípulos, para ser ejercitada ἐπὶ τῆς γῆς¹² en la ἐκκλησία (cf. Mt 16,18-19; 18,17-18) hasta el fin de los siglos (Mt 28,20). Consecuencia o desarrollo de ese poder del Hijo del Hombre de perdonar los pecados, es que ha venido a llamar a los publicanos y pecadores (v. 13), hasta hacerlos sus discípulos, como a Mateo (v. 9).

El primer ciclo de milagros de curaciones físicas (Mt 8,1-16) se cierra con la cita de Isaías en 8,17, que da a esas curaciones el valor de cumplimiento del A. T. y su sentido mesiánico¹³. También la cita de Oseas en 9,13 proyecta luz sobre la conducta de Jesús con publicanos y pecadores. Al llamarlos al reino, Jesús está actuando de acuerdo con su misión como Mesías¹⁴. Es decir, está desarrollando otro aspecto de su ἐξουσία mesiánica respecto al pecado y los pecadores¹⁵.

⁸ Cf. HELD, o. c., p. 159-162.

⁹ Cf. nota 5.

¹⁰ Cf. HELD, o. c., p. 162-164.

¹¹ Cf. STRECKER, o. c., p. 175-176.

¹² Cf. STRECKER, o. c., p. 221.

¹³ Cf. HELD, o. c., p. 236 y 240ss.

¹⁴ Ib. p. 245-246.

¹⁵ Naturalmente, habría que estudiar otros muchos aspectos en esta cita de Oseas. Aquí sólo nos interesa su función formal y estructural.

La cuestión del ayuno Mt 9,14-15 con las comparaciones sobre lo nuevo y lo viejo (Mt 9,16-17 par.) podrían interpretarse en la línea de Mt 8,29: Jesús ha llegado ya y es el verdadero Mesías. [Cf. A. FEUILLET, *La controverse sur le jeûne* (Mc 2,18-20; Mt 9,14-15; Lc 5,33-35): NRT 90 (1968) 113-136]. Lo nuevo y lo viejo podría aludir a lo nuevo y lo viejo de la enseñanza de Jesús (Mt 5,17-48) y de su actividad mesiánica. En el contexto de Mc 2,28 podría

En 9,18-31 continúa Mateo la exposición del poder de Jesús para curar y resucitar, acentuando el aspecto de la fe.

La breve narración de la curación de un endemoniado mudo sirve para marcar la reacción positiva de la multitud y negativa de los fariseos frente a Jesús (9,32-34). A continuación encontramos el *sumario* (9,35) que hace inclusión con 4,23 y sintetiza la actividad de Jesús (κηρύσσειν - θεραπεύειν) a la vez que tiende el puente hacia la actividad de los apóstoles mediante la repetición de esas mismas palabras de engarce en Mt 10,1.7, con que Cristo les comunica la ἐξουσία sobre los demonios, sobre las enfermedades, y el encargo de κηρύσσειν.

Tenemos así explicados verticalmente todos los pasajes de Mt en que aparece la palabra ἐξουσία (que era clave en el relato del paralítico), a excepción del capítulo 21.

La redacción de este capítulo en Mt pone de relieve el sentido del ingreso de Jesús en el Templo de Jerusalén, como instauración de la nueva comunidad mesiánica¹⁶, y en consecuencia, la cuestión sobre la ἐξουσία de Jesús (Mt 21,23-27) toma una significación mesiánica más acentuada. ταῦτα (Mt 21,23-27) no se refiere solamente a la expulsión de los mercaderes del templo como en Marcos¹⁷ sino que abarca también, en la redacción mateana, la inserción de Mt 21,14-15, donde se hace mención expresa de las curaciones y milagros (θεαυμάσια) operados por Jesús en cumplimiento de su misión mesiánica.

III. LA ἐξουσία COMUNICADA A LOS DISCÍPULOS.

La ἐξουσία mesiánica ha aparecido varias veces en los capítulos 8-9 de Mateo, como lazo de unión entre el Maestro y los discípulos. Mediante la inserción redaccional de 8,19-20 y las modificaciones de la calma de la tempestad, Mateo destaca el poder de Jesús que salva a sus discípulos. El final del relato del paralítico (9,8) alude a la participación de los discípulos, de la Iglesia, en la ἐξουσία del perdón de los pecados.

explanarse toda esta perícopa como «poder» del Hijo del Hombre sobre el sábado y las leyes ceremoniales; pero este contexto falta en Mateo, que separa sus relatos paralelos a Me 2,18-22 y Me 2,23-28. Por esto nos resulta menos claro este pasaje en la composición de los cap. 8-9 de Mateo. Quizá esté incluido aquí por la conexión de la perícopa Mt 9,14-17 con las dos precedentes en la tradición presinóptica. Cf. Me 1,1-22 y Le 5,17-39.

¹⁶ Cf. I. DE LA POTTERIE, o. c., p. 17-19 y la bibliografía indicada.

¹⁷ Comparar con Me 11,28.33 y Me 11,15-19.

La ἐξουσία de Jesús cierra el tema de la enseñanza en el último versículo del capítulo 7 e introduce el tema de su actividad. Aparece temática y estilísticamente en los milagros de los capítulos 8-9; se repite dos veces la palabra ἐξουσία al comienzo del capítulo 9, como palabra temática y de engarce entre el poder de Jesús y sus discípulos. Finalmente, en Mt 10,1 Cristo comunica explícitamente a los doce el poder de expulsar los demonios y curar toda clase de enfermedades, como continuación de su propia ἐξουσία (cf. 9,35 y 10,7-8).

Parece, por tanto, que la intención redaccional de Mateo al unir los dos bloques de Mc (4,35-5,43 y 2,1-22) y modificarlos con los matices que hemos indicado, es presentar un *cuadro completo* de la actividad salvífica de Jesús, de su ἐξουσία mesiánica, que ha de comunicar y continuar en sus discípulos (10,1.7-8), entendidos en su acepción amplia de Iglesia sobre la tierra hasta el fin de los siglos (Mt 28,18-20).

La ἐξουσία de la actividad mesiánica de Jesús en la presentación de Mt 8-9 comprende —además de los aspectos doctrinales de los capítulos 5-7— el poder de sanar las enfermedades (8,3.13.15); está sobre los elementos de la naturaleza (8,27); ha puesto fin al poder de los demonios, ya desde su actuación en la tierra (8,29.32). Es una ἐξουσία divina que perdona los pecados (9,6) y llama a los publicanos y pecadores al reino de los cielos (9,13); un poder que trasciende los usos antiguos (9,15ss?) y que lo único que necesita para desplagarse es la fe en El (8,13; 9,2.22.29).

Ese poder Jesús lo ejercita en favor de sus discípulos (8,25) y se lo comunica (9,8; 10,1) para que ellos lo continúen en su Iglesia sobre la tierra, a través de los siglos (Mt 28,18-20); es, en definitiva, el mismo poder que El ha recibido del Padre.

Como la interpretación de la tempestad calmada en función de los discípulos no excluye que el poder de Jesús para hacer milagros sea una parte de su ἐξουσία mesiánica, tampoco el interés apologético que presentan los relatos de Mt 9,1-13 para la comunidad matcana excluye que en ellos se despliegue una faceta de ese mismo poder que Jesús realiza programáticamente (según la redacción de los cap. 8-9) antes de comunicarlo a sus discípulos en el capítulo 10¹⁸. Hay, por tanto, una estrecha conexión de

¹⁸ Reflejos redaccionales en el cap. 10 (misión de los doce) que aludan a esa inclusión del poder de perdonar los pecados y de llamar a los pecadores al reino, en la ἐξουσία que Jesús comunica a sus discípulos, podría ser la adición de Mt 10,6: τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλῶτα (Cf. Mt 15,24 y 18,11) si se acepta la interpretación de A. SCHLATTER, o. c., p. 329: «Wahrscheinlich unterscheidet die Formel am Haus Israels solche, die bei der Herde blieben, und solche die sich

este capítulo con los precedentes, como indican los vv. Mt 10,1.7-8, que engarzan con los vv. inclusivos 9,35 y 4,23.

En la composición de los capítulos 8-9 (y 10) está presente, por tanto, el interés cristológico y la proyección hacia los discípulos, la dimensión eclesial, que hemos visto en Mt 9,1-8. Esta perícopa y la sección de que forma parte se complementan mutuamente e iluminan el sentido de la redacción mateana.

ANTONIO VARGAS-MACHUCA, S.J.

Universidad Comillas. Madrid, octubre 1968.

von ihr scheidet. Dann wiederholt die den Aposteln gegebene Vorschrift die Regel Jesu 9,13. Die Jünger werden nicht zu den Gerechten, sondern zu den Sündern geschickt».

Hay que reconocer, sin embargo, que esta interpretación de οἴκου Ἰσραήλ como genitivo partitivo no es la más frecuente. Otros lo interpretan como genitivo epexegetico, en conexión con Mt 9,36.

También resulta sugestiva en este sentido la adición redaccional de Mt 10,1: *πάσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν* (Cf. Mc 6,7 y Lc 9,1). *μαλακία* aparece en el N. T. solamente en los tres sumarios de Mt 4,23; 4,35; 10,1. Lo mismo esta palabra que *ἀσθένεια - ἴσθνεῖν* (Mt 10,8) parecen tener en Mt un significado más amplio, que sobrepasa las enfermedades físicas—. En todo caso, el tema del perdón de los pecados como poder comunicado a los apóstoles está claramente en Mt 18,18 y Mt 16,19. Cf. STRECKER, o. c., p. 222-226; MURPHY-O'CONNOR, o. c., p. 188-191.