

MILAGRO/SIGNO

- I. Sagrada Escritura
- II. Síntesis histórico-dogmática

I. *Sagrada Escritura*

1. *AT*. El hombre del *AT* cree en un Dios que actúa personalmente en el curso de la vida de la naturaleza y de los acontecimientos de la historia. Este Dios no sólo conduce el curso normal del mundo, sino que puede, en un momento dado, ocasionar un evento que rompa esta regularidad. El *AT* se encuentra mucho más abierto al milagro que el tiempo moderno, porque para él el Dios vivo está detrás de todo. El hombre del *AT* procura ensalzar el milagroso obrar de Dios no sólo en los sucesos extraordinarios, sencillamente milagrosos, sino también en todo aquello que se le presenta como sorprendente, asombroso e inexplicable. Por eso, la bondadosa dignación del Dios todopoderoso que se revela en el hecho milagroso le produce aún mayor impresión que el hecho extraordinario en sí. No obstante, el espíritu reflexivo comprende que el obrar de Dios no es arbitrario, sino que acaece según un plan fijo que está dirigido a la → salvación del hombre. Este plan se manifiesta desde un principio en la → *creación*, que es para el hombre bíblico el milagro por antonomasia, puesto que no presupone, como en la concepción de los pueblos paganos, algo ya existente (una materia originaria, un caos por ordenar), sino solamente al Dios creador (Gn 1,1ss; 2 Mac 7,28). Este milagro de la creación se continúa en el milagro de la conservación y del gobierno del mundo. Por ello, los salmos exaltan siempre las asombrosas obras de Dios en el mundo (9,2; 26,7; 40,6; 71,17; 72,18, etc.), entre las cuales se cuenta el orante mismo como obra maravillosa de Dios (139,14); en cambio, Isaías, el gran teólogo de la historia en el *AT*, resalta ante todo la intervención de Dios en la historia del pueblo escogido (9,5; 28,29; 29,14; → historia de la salvación). Este → profeta, a quien le fue permitido vislumbrar el plan divino de la historia, queda sobrecogido ante la → sabiduría que en él se manifiesta. El *AT* desconoce tanto el concepto de ley natural (→ naturaleza) como el de ley histórica (→ historicidad). Cree que Dios dispone libremente cada tramo del curso de la historia, que el plan

histórico de Dios supera en su realización toda fuerza de captación humana y tiene que aparecer a los ojos del hombre como algo milagroso.

El *signo* está estrechamente emparentado con el milagro. Este parentesco se refleja ya en la circunstancia de que la fórmula «signos y milagros» (אוֹתוֹת וּמִפְתִּיִּם) se emplea en el AT no menos de dieciocho veces. El signo es un concepto amplio que no designa necesariamente algo milagroso. Así, la circuncisión tiene valor de signo (Gn 17,10-12), al igual que las «luminarias en el firmamento del cielo», que tienen misión de separar el día y la noche (Gn 1,14). Para poder hablar de signo es suficiente que se dé una realidad perceptible por los sentidos y cuya razón de ser no reside en ella misma, sino en su referencia a otra realidad para explicarla y confirmarla. Pero, por no existir ninguna conexión causal claramente discernible entre el signo y el acontecimiento, es fácil admitir entre signo y acontecimiento una coincidencia sólo realizable por Dios. Aquí radica lo inconcebible y sorprendente de toda clase de signos y aquí se manifiesta la proximidad mutua en que se encuentran signos y milagros. La ramera Rahab exige un juramento y un signo para estar segura de que le será concedida la salvación a ella y a los suyos. El signo otorgado es el cordón rojo que ha de atar a su ventanã como amuleto (Jos 2). Dios pone el arco iris en las nubes como signo para acordarse de la → alianza con todos los vivientes, en virtud de la cual ya no hará venir un nuevo diluvio devastador sobre la tierra (Gn 9,8-17). Caín recibe de Dios un signo (protector) para que nadie que lo encuentre lo mate (Gn 4,15). Moisés muestra al faraón un signo (Ex 4,8s.17; 8,18s) para que éste comprenda con quién se las tiene que ver en último término. También el profeta Isaías pretende mostrar su misión profética por un signo al rey Acaz (Is 7,11-13). Y Dios da el signo de Emmanuel, que amenaza al rey, pero promete salvación al pueblo (Is 7,14-16). Los signos dados por Dios exigen que el pueblo vaya con → fe y confianza al encuentro de su Dios. La queja «¿cuánto tiempo me despreciará aún este pueblo, cuánto tardará en darme fe a pesar de todos los signos milagrosos...?» y las plagas (Nm 14, 11s) a continuación anunciadas denotan el carácter decisivo de la situación en que está colocado el hombre ante la milagrosa obra de la gracia de Dios.

La acción milagrosa de Dios con su pueblo escogido culmina en la *liberación del yugo egipcio* con el subsiguiente paso del Mar Rojo. Por eso no es de extrañar que, precisamente en conexión con estos sucesos, se hable tantas veces de «signos y milagros» (Ex 7,3; Dt 4,34; 6,22; 7,19; 13,2s; 26,8; 28, 46, etc.). Esta intervención de Dios quedó tan grabada en la memoria del pueblo que influiría enormemente en su forma de pensar. El credo de Dt 26, 5-10, que comprende la historia del pueblo hasta la reconquista del país, coloca la liberación de Israel en Egipto por Dios —llevada a cabo «con mano fuerte y brazo extendido, con terrible poder y bajo signos y milagros»— como centro en torno al cual giran los otros acontecimientos.

No sólo Dios: *también los hombres* obran milagros asombrosos. A la cabeza de los taumaturgos humanos figura sin duda Moisés, el cual, gracias a su actividad milagrosa, logró salvar al pueblo de la esclavitud de Egipto.

Es lícito buscar una explicación a estos hechos milagrosos a la luz de los

conocimientos científicos modernos; sin embargo, la experiencia demuestra que las explicaciones propuestas son muy divergentes. Sólo se hace justicia a las intenciones del texto bíblico cuando se admite la presencia de sucesos verdaderamente milagrosos, sea que el hecho mismo no pueda ser explicado de manera natural, sea al menos que el momento de la iniciación del acontecimiento extraordinario es sorprendente y maravilloso. El taumaturgo no se presenta jamás como dotado de propia autoridad soberana, sino que actúa siempre respaldado por un encargo especial y subordinado a Dios. Esta dependencia con respecto a Dios se expresa o bien en que Dios ordena el acto milagroso (Ex 7,9ss; Ez 4,1-4, etc.), o bien en que el hombre se dirige a Dios por la oración antes del milagro (1 Re 17,20; 2 Re 4,33) o emplea objetos sagrados para realizarlo (Ex 4,2ss). Dado que estos hechos portentosos remiten en última instancia a Dios, no tienen que ver nada con encantamientos, y precisamente en esto se distingue el milagro verdadero del falso. Los magos egipcios son también capaces de efectuar prodigios (Ex 7,12.22; 8,3), y Dt 13,1-6 previene contra los profetas e intérpretes de sueños que anuncian signos y milagros y los hacen para seducir a la idolatría. El milagro en sí no manifiesta aún al hombre de Dios; sólo cuando queda probado que su → testimonio no está en contradicción con la → santidad de Dios es fidedigno ese milagro.

De igual forma, no sería justo incluir las *acciones simbólicas de los profetas*, por las que anuncian el futuro, en el grupo de los oráculos o de lo mántico-mágico (cf. Ez 4,1-4; Is 8,1-4.18; 20,3, etc.). Pueden tener algo en común con estas cosas, pero su sentido último no radica en ser el desvelamiento de un porvenir enigmático, sino en estar fundados en una misión divina.

En los manuscritos de *Qumrán*, los signos aparecen en relación directa con Dios, el cual dará a su comunidad escogida una señal para el final inesperado, y ya indica, con sus luces celestes, los signos de su orden (1 QH 12,8; cf. 1 QS 10,4).

2. *NT*. Los *cuatro evangelios* y la tradición del NT testimonian a una que Jesús (→ Jesucristo) obró milagros. Y los relatos de los milagros están tan firmemente entrelazados con la tradición de Jesús, que sería una arbitrariedad considerarlos en conjunto como posteriores creaciones legendarias de la comunidad. En contraposición con Jesús, no se relata ni un solo milagro de Juan Bautista (cf. Mc 6,14; Jn 10,41), y también de los maestros rabínicos más sobresalientes la tradición judía se limita a decir que sus oraciones fueron escuchadas. Los milagros que se atribuyen a Jesús abarcan curaciones de enfermos de distinta clase (por ejemplo, Mc 1,40-45 par.; 2,1-12 par.; 3, 16 par.; 7,31-37), expulsiones de demonios (por ejemplo, Mc 5,1-20 par.; 1,34), tres resurrecciones de muertos (Mc 5,21-43 par.; Lc 7,11-17; Jn 11, 33-44) y varios milagros físicos, como la multiplicación de los panes (Mc 6, 30-44 par.; 8,1-10 par.; Jn 6,1-13), la pesca milagrosa (Lc 5,1-11), la tempestad calmada (Mc 4,35-41 par.). Los milagros de Jesús no deben considerarse aisladamente: están en una indisoluble *conexión con su* → *predicación*

(cf. Mt 9,35; Mc 1,39). Esta compenetración de palabra y obra la pone de manifiesto Mateo al unir un ciclo de milagros (8s) a los tres capítulos que contienen el Sermón del Monte (5-7). En Marcos, que nos ha transmitido poca materia discursiva, los milagros de Jesús aparecen todavía más en un primer plano que en los restantes evangelios.

Los milagros son producidos por la palabra poderosa de Jesús (por ejemplo, Mc 1,41; 2,10s; 3,5; 4,39; 5,41). No se pueden explicar las curaciones como sugerencias o por vía de fórmulas mágicas. Existe ciertamente una multitud de relatos helenísticos de milagros; pero, en contraste con éstos, no oímos nunca de Jesús que haya empleado conjuros (→ oración) o encantamientos. Tal idea choca de lleno con la imagen divina de Jesús, que excluye todo arte de magia. Algunas de las enfermedades curadas por Jesús son de tal clase (lepra, parálisis) que el recurso a la magia parece de antemano imposible. En ocasiones vemos que Jesús se sirve de métodos de curar parecidos a las prácticas usadas en la antigua medicina popular: toca las orejas de un sordomudo con su dedo y la lengua del mismo con saliva (Mc 7,31-37), pone saliva en los ojos de un ciego (Mc 8,23), amasa una pasta de tierra y saliva poniéndola encima de los ojos de un ciego (Jn 9,6s); pero estas formas representan excepciones dentro de la tradición de los milagros y no tienen la pretensión de producir la curación, sino sólo de mostrar que el milagro se debe al poder de Jesús. La curación se debe únicamente a la voluntad de Jesús, que se manifiesta en la palabra poderosa, y es acompañada a veces por una imposición de manos (Mc 6,2-5; 7,32; 8,23). Se ha intentado también atribuir la curación a la fe previa del enfermo en el poder milagroso de Jesús, de modo que el milagro se explicaría por la influencia psicológica sobre el enfermo y, por tanto, psicológicamente. Pero esta posibilidad de explicación falla en todos los casos en que son otros quienes piden la curación del enfermo (Mc 2,1-12; 9,17-27) o en que se trata de curaciones obradas a distancia (Mt 8,5-13 par.; Mc 7,24-30; Jn 4,46-53). Tampoco cabe apelar a la psicoterapia en las expulsiones de demonios.

El *fin de los milagros de Jesús* no consiste en hacer desaparecer la penuria material en el mundo. Ciertamente, Jesús expresa con frecuencia su compasiva conmiseración con la miseria humana —por ejemplo, en la multiplicación de los panes (Mc 8,2) o a la vista de la viuda de Naín (Lc 7,13)—; pero jamás leemos en los evangelios que Jesús vaya hacia un enfermo espontáneamente o que asista sistemáticamente a los enfermos de una comarca. Son siempre los enfermos mismos quienes se dirigen a él implorando ayuda (Mc 1,40; 3,9s; 5,2.25ss; 10,46ss, etc.) o son llevados por otros a él (Mc 1,32; 6,54-56; 8,22; 9,17, etc.); en cambio, en el ejercicio de su predicación, Jesús visita a los hombres y sus ciudades. Por otro lado, Jesús rehúsa siempre hacer un milagro que sirva sólo a la propia seguridad o al sensacionalismo. Deniega el milagro (Lc 23,8-12) al curioso Herodes Antipas y asimismo prescinde en su pasión del ejercicio de su poder y potestad (Mt 26,53). Desde esta perspectiva se comprende que frecuentemente, después de efectuar una curación o una exorcización, imponga silencio al sanado o que haga el milagro lejos del pueblo (por ejemplo, Mc 1,44; 5,43; 7,36; 8,26), aunque hemos

de tener presente la circunstancia de que Marcos presenta estos preceptos de silencio como parte del secreto mesiánico. Los milagros que Jesús realiza pretenden en primer lugar abrir al hombre el *acceso a su misión divina*. También los discípulos necesitaban recorrer el camino de los hechos portentosos para llegar a comprender al Maestro (Mc 8,17-21). Además, los profetas del AT habían preanunciado que Dios realizaría hechos extraordinarios en el tiempo de la salvación. Cuando los discípulos del Bautista preguntan a Jesús por quién se tiene, éste hace referencia a uno de esos preanuncios proféticos y a las curaciones y resurrecciones de muertos efectuadas por él, para que Juan reconozca en las obras y en la persona de Jesús que ha comenzado el *tiempo mesiánico de salvación* (Mt 11,4s; cf. Is 35,5s). Los milagros, especialmente las expulsiones de demonios, evidencian que con la venida de Jesús han irrumpido en esta época del mundo las fuerzas redentoras del futuro reino de Dios (Mt 12,28 par.). El poder de → Satán, opuesto a la dominación de Dios, llega a ser sometido; ha surgido uno más fuerte que tiene poder para atar al fuerte (Lc 11,21s par.). Los milagros revelan una fuerza sobrehumana que habita en Jesús. Su magnitud aparece expresada acertadamente en los sinópticos, y especialmente en Mateo, al hablar simplemente de fuerzas (δυνάμεις; Mt 11,20.21.23; 13,54.58; 14,2). Las mayores δυνάμεις de Jesús tienen lugar en las ciudades galileas de Corozáin, Betsaida y Cafarnaún (11,20-23). La revelación más portentosa de la fuerza viviente en Jesús es su → resurrección, que, si bien en ninguna parte del NT recibe el nombre de milagro, arroja la luz definitiva sobre todos los hechos milagrosos obrados por Jesús.

Por estar los milagros coordinados y subordinados a la predicación, Jesús exige → fe tanto para sus milagros como para su predicación. Y aparece dispuesto a aceptar por de pronto la simple fe en sus milagros, la fe del pueblo en el Salvador, cuando observa que en ella se manifiesta la confianza en él como enviado de Dios. Los amigos del tullido, que con las angarillas se abren paso hacia Jesús, obtienen su ayuda (Mc 2,5) gracias a su actitud de fe confiada. A la mujer que padece flujo de sangre le asegura: «Tu fe te ha salvado» (Mc 5,34), y al archisinagogo que le llama junto al lecho mortuorio de su hija le exige una fe incommovible (Mc 5,36; cf. 9,19-24; 7,29; Mt 8,10; Lc 17,19). Esta fe, aún imperfecta, es el punto de partida hacia una comprensión más profunda de la persona y la obra de Jesús, comprensión ya iniciada por el milagro acaecido (cf. Jn 9,35; Mc 8,17-21). La tensión que existe entre la fe en los milagros y la comprensión profunda, por la fe, de la auténtica intención de Jesús se revela de manera expresiva en la confesión del padre del muchacho poseído: «Creo, ¡pero ayuda mi incredulidad!» (Mc 9,24). Es sorprendente el hecho de que Jesús otorga su ayuda milagrosa a una gran cantidad de mujeres (por ejemplo, Mc 1,29-31 par.; 5,21-43 par.; 7,24-30 par.; Lc 8,2). Este hecho responde a que ante todo eran gentes sencillas las que le ofrecían su cordialidad y disponibilidad. Donde se le rechaza, como en su ciudad natal, Nazaret, no puede obrar milagros (Mc 6,5). Lo cual no significa que fuera incapaz de obrarlos cuando no encontraba la fe conveniente. Un milagro ante un gentío incrédulo se habría convertido en un

milagro de feria, y esto estaría en franca contradicción con los planes de Jesús y con el encargo que le había dado el Padre. La multitud se presenta ante el taumaturgo con una comprensión insuficiente; después de cada milagro cae de nuevo en el asombro (Mt 8,27; 9,33; 15,31; Mc 5,20, etc.), corre detrás de Jesús, pero no logra convertirse fielmente, incurriendo con eso en grave culpa (Mt 11,20-24; 23,37).

Los dirigentes del pueblo intuyen en la admirada actividad de Jesús su pretensión religiosa, pero no están dispuestos a acatarla, sino que se limitan a una investigación crítica de los hechos milagrosos (Jn 9,8-34) o piden un signo (Mt 12,38; 16,1 par.; Jn 2,18; 6,30). Con este «signo del cielo» debe aportar Jesús la indudable evidencia de que Dios está detrás de su misión y él es aquel por quien se hace pasar. Pero, como ese signo suprimiría la → decisión de fe, Jesús lógicamente rechaza la petición (Mc 8,12) y anuncia a aquella «generación malvada y adúltera» sólo el «signo de Jonás» (Mt 16,4; Lc 11,29). Con esto se alude probablemente al Hijo de hombre, que volverá el día del → juicio y que entonces se hará visible a todos los hombres como el salvado de la → muerte —al igual que en otro tiempo Jonás— y, de ese modo, acreditado por Dios. Entonces todos se verán obligados a reconocerle, pero los que piden signos ya no tendrán posibilidad de conversión. Quizá también el «signo del Hijo de hombre», que sólo Mt 24,30 menciona en conexión con la parusía, habría que equipararlo con el mismo Hijo de hombre o con la → gloria luminosa que lo envolverá. La concepción que pretende ver en el «signo del Hijo de hombre» la cruz y que aparece por vez primera en el Apocalipsis de Pedro (1) no hace justicia al texto. En la predicación y actividad de Jesús se verifica la palabra profética de Simeón, según el cual Jesús ha sido constituido «para caída y resurrección de muchos en Israel y como signo de contradicción» (Lc 2,34). Los unos son salvados por él; los otros se condenan por él, entre otras razones porque se escandalizan (→ escándalo) de los milagros y signos obrados por él (Mc 3,22; Jn 5,16; 9,34; 11,47).

Los → apóstoles, al proseguir la predicación de Jesús, continúan su actividad milagrosa. Ya en la primera misión de los apóstoles, Jesús les da el poder de curar enfermos y expulsar demonios (Mc 3,14s; 6,12s; Mt 10,7s). Su trabajo misional se ve acompañado de signos y milagros (Hch 2,43; 4,30; 5,12, etc.). Los diáconos Esteban y Felipe son alabados como grandes taumaturgos (Hch 6,7; 8,13); el pueblo confía en tal medida en la virtud milagrosa de los apóstoles, que pone a los enfermos sobre camas y angarillas en la calle para que los cubra la sombra de → Pedro al pasar (5,15); y en Efeso la gente coloca sobre los enfermos pañuelos y ropas que habían tocado el cuerpo de → Pablo, con lo cual ceden las enfermedades y los malos espíritus desaparecen (19,11s). La diferencia básica entre los milagros de Jesús y los de los apóstoles consiste en que éstos no pueden obrar milagros por una plenitud de poder propia, sino sólo en virtud del nombre de Jesús. Con ello su poder se diferencia de toda magia y se presenta como actuación desinteresada y obediente. Esta referencia del milagro a Cristo aparece expresada con toda claridad en la pregunta planteada inmediatamente después de la curación

del paralítico de nacimiento: «¿En virtud y en nombre de quién habéis hecho esto?» (Hch 4,7). La contestación sólo puede ser: «En nombre de Jesucristo... ha sido éste sanado ante vosotros» (4,10). Los apóstoles se resistieron enérgicamente contra toda superficialización y mala interpretación de los milagros (8,19s), pues los milagros no son un fin en sí, sino que se ordenan enteramente al servicio de la tarea misional de los mensajeros de la fe.

También, según las *cartas de Pablo*, la actividad del Apóstol se realiza «en virtud de signos y milagros, en virtud del espíritu» que expresamente es referido a Cristo (Rom 15,8s). Pablo considera los hechos poderosos que a través de él se realizan como visible y válido testimonio de su oficio apostólico (2 Cor 12,12; cf. Gál 3,5). Si reprocha a los judíos el hecho de pedir señales (1 Cor 1,22) es, sin duda, porque declina la demanda de un signo unívoco y que exima de la decisión de fe, de la misma forma que Jesús rehusó la petición de una «señal del cielo». Pablo sabe, igual que la tradición sinóptica, que durante la época última, anterior a la parusía, serán obrados signos y milagros en virtud de Satanás, los cuales sembrarán la confusión entre los hombres (2 Tes 2,9; cf. Mt 24,24 par.).

El *Evangelio de san Juan* menciona muy en general la realización de milagros por Jesús (2,23; 3,2; 4,45; 7,3.31; 10,41; 11,47; 12,37; 20,30) o bien relata algunos milagros concretos con todo detalle (2,1-12; 4,46-54; 5,1-9; 6,1-25; 9,1-7; 11,1-44). Los milagros relatados por Juan destacan por el especial impacto que producen. Además de la resurrección de Lázaro, el milagro de los panes y la conversión del agua en vino, hay tres curaciones de enfermos. Nada encontramos respecto a expulsión de demonios o curación de leprosos. Curaciones de enfermos y resurrecciones de muertos son milagros específicos del tiempo mesiánico. Juan da la impresión, por la ordenación y elección de milagros, de que Jesús obliga a los testigos presenciales a una inexcusable decisión al ser impelidos a plantearse la cuestión de quién es el taumaturgo. Los milagros remiten, por encima de sí mismos, a aquel que por medio de ellos se revela: el Mesías e Hijo de Dios (20,30s). En este sentido, Juan da a los milagros el nombre de «signos» (σημεῖα). Existe la posibilidad de que uno sea testigo presencial de un hecho milagroso sin que por ello «vea» el milagro como signo. Tal es el caso del que se deja impresionar por el suceso extraordinario, pero que no llega a conocer por la fe a quien obró el milagro. Por eso pudo decir Jesús después del milagro de los panes: «No me buscáis porque visteis signos, sino porque comisteis de los panes y os hartasteis» (6,26). Los milagros en cuanto signos manifiestan la δόξα del Revelador enviado por Dios (→ revelación). La única reacción adecuada al signo es la fe en Jesús, que los discípulos confiesan después del primer milagro de Caná (2,11). Asimismo, el milagro del ciego de nacimiento se realiza para que «las obras de Dios se manifiesten en él» (9,3); y la enfermedad mortal de Lázaro está destinada «a la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella» (11,4). No reconocer los milagros como signos y permanecer incrédulo ante ellos significa cargarse de grave culpa. En el hecho de que el pueblo persista en la incredulidad, a pesar de los muchos milagros, se manifiesta su infausta dureza de corazón (12,38ss). El

Cristo de san Juan —el cual designa los signos obrados por él como ἔργα— dice: «Si no hubiera hecho yo entre ellos obras cuales ninguno otro hizo, no tendrían pecado; mas ahora las han visto y así me han aborrecido a mí y a mi Padre» (15,24). Los enemigos de Jesús no pueden ni quieren reconocer el carácter de signos que tienen los milagros y, por ello, no responden con la fe, sino con odio y enemistad, tomando los milagros como pretexto para perseguir a Jesús hasta su muerte en la cruz (11,47; 12,18s). El milagro del pan, la curación del ciego y la resurrección de Lázaro tienen además la especial significación simbólica de revelar a Jesús como pan de vida, como → luz y como resurrección.

R. Bultmann considera la fe en el milagro, evento que rompe el curso de las leyes de la naturaleza, como una exigencia imposible para el hombre actual. La regularidad de la naturaleza es para nosotros (opina él) un presupuesto del cual no podemos liberarnos por un esfuerzo subjetivo, pues actuamos siempre fiándonos del orden fijamente determinado en el acontecer de la naturaleza. La primitiva fe en los milagros se limita a aplicar al hecho milagroso la noción de causalidad; pero cuanto mayores son los conocimientos del hombre tanto más manifiesta se hace la imposibilidad de pensar en un milagro como un suceso *contra naturam*. Tampoco los escritores bíblicos, por razón de sus presupuestos mentales, estuvieron en condiciones de captar el milagro. El milagro —concluye Bultmann— no puede ser un acontecimiento que se dé en el mundo, pues eso equivaldría a concebir a Dios como mundo. Tiene que ser algo completamente oculto. Bultmann admite y exige un único milagro: la experiencia subjetiva del → perdón que Dios me concede en la acción de Cristo, por la cual quedo libre de mi propio pasado pecaminoso para ponerme a disposición de la exigencia que Dios me propone; y esto en el momento presente de la llamada divina, que es lo único importante. Los milagros de Jesús, en cambio, pertenecen al pasado y, como obras del pasado, están totalmente sometidos a crítica.

Contra Bultmann hay que decir que el milagro no puede ser silenciado cuando se habla de revelación. La Escritura, en efecto, afirma la realidad del milagro como acontecimiento que se da fuera del curso normal del orden natural y es producido por intervención directa de Dios, y la afirma igual que el hecho mismo de la revelación. Aunque la naturaleza íntima de la revelación, palabra divina dirigida al hombre, no se funda de ninguna manera en el signo que acompaña, sin embargo, éste conduce «desde fuera» a la realidad misma de la revelación divina. Es comparable al atrio que hace presentir la proximidad del santuario (G. Söhngen), tiene carácter indicativo (K. Barth), es una señal que, sin ser la cosa misma, apunta a ella (E. Brunner). No debemos excluir la posibilidad de que ciertos hechos milagrosos se basaran en fuerzas naturales no conocidas aún por los testigos presenciales; sin embargo, esta posibilidad no puede extenderse a todos los milagros de Jesús: de ella quedan excluidas las resurrecciones de muertos, los milagros sobre el mundo material, las curaciones a distancia, etc. La realidad del milagro queda asegurada por el → testimonio de las personas que tomaron parte en él y por la dignidad moral del taumaturgo. La experiencia del or-

den regular de la naturaleza no puede poner seriamente en duda la posibilidad del milagro, puesto que la necesidad de las leyes naturales referentes a los acontecimientos reales del orden existencial contingente es condicionada y no absoluta. Dios, ser libre y personal, por cuya actividad conservadora es sustentado en cada momento todo lo contingente, no está limitado en su obrar «hacia fuera» por las leyes de la naturaleza.

H. Schlingensiepen, *Die Wunder des Neuen Testaments*, Gütersloh 1933; O. Perels, *Die Wunderüberlieferung der Synoptiker in ihrem Verhältnis zur Wortüberlieferung*, Stuttgart 1934; W. Grundmann, *Δύναμις*: ThW II (1935) 286-318; A. Richardson, *The Miracle-Stories of the Gospels*, Londres 1941; J. McGinley, *From Criticism of the Synoptic Healing Narratives*, Woodstock 1944; C. A. Keller, *Das Wort OTH als «Offenbarungszeichen Gottes»*. Diss., Basilea 1946; C. S. Lewis, *Miracles. A Preliminary Study*, Londres 1947; Ph. H. Menoud, *La signification du miracle dans le Nouveau Testament*: RHPH 28 (1948) 173-192; P. A. Liégé, *Réflexions pour une apologétique du miracle*: RSPHT 35 (1951) 249-254; R. M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952; G. Söhngen, *Wunderzeichen und Glaube: Die Einheit in der Theologie* (Munich 1952) 265-285; G. Dellling, *Zum Verständnis des Wunders im Neuen Testament*: ZSTh 24 (1955) 265-280; J. Hempel, *Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum*: Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, III (1958) 237-314; J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (Ratisbona 1958) 52-55; D. Mollat, *Le semeion johannique*: Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium, 13 (1959) 209-218; K. H. Rengstorff, *Σημεῖον*: ThW VII (1960) 199-264; R. Bultmann, *Zur Frage des Wunders: Glauben und Verstehen*, I (Tubinga 1961) 214-228; A. Vögtle, *Jesu Wunder einst und jetzt*: Bibel und Leben 2 (1961) 234-254; R. Latourelle, *Miracle et révélation*: Gr 43 (1962) 492-509; L. Monden, *El milagro, signo de salud*, Barcelona 1963; I. T. Ramsey y otros, *The Miracles and the Resurrection of Jesus*, Londres 1964; H. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Leiden 1965; A. Vögtle, *Wunder im NT*: LThK X (1965) 1255-1261; R. H. Fuller, *Interpreting the Miracles*, Londres 1966; H. Baltensweiler, *Wunder und Glaube im NT*: ThZ 23 (1967) 241-256; G. Schille, *Die urchristliche Wundertradition*, Stuttgart 1967; A. Suhl, *Die Wunder Jesu*, Gütersloh 1967; K. Gutbrod, *Die Wundergeschichte des NT dargestellt nach den ersten drei Evangelien*, Stuttgart 1968; F. Kamphaus, *Von der Exegese zur Predigt*, Maguncia 1968; L. Monden, *Milagros de Jesús*: SM IV (1973) 599-605; F. Mussner, *Los milagros de Jesús*, Santander 1973; M. Herranz Marco, *Los evangelios y la crítica histórica*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978; X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979.

J. GNILKA

II. Síntesis histórico-dogmática

1. *Panorama histórico.* a) Las afirmaciones e indicaciones bíblicas sobre signos y milagros fueron aceptadas y transmitidas por la primitiva literatura cristiana de los apologetas. No se intentó una propia reflexión sistemática. El milagro fue aceptado y presentado dentro del conjunto de la revelación y de la fe. Por ello se destacó ante todo su carácter de signo, así como su función de orientar hacia la revelación. Esto fue puesto de relieve por el hecho de que los milagros son signos y testimonio del origen divino de la revelación no sólo en su carácter de acontecimientos con apariencia y realidad propia, sino en cuanto que en ellos se verifica el cumpli-

miento de la → promesa mesiánica (cf. Mt 11,1-15); en cuanto que son signos y garantía del Revelador, no por ser hechos maravillosos, sino por ser hechos que cumplen la promesa (cf. Justino, *Apol.* I, 30). Consiguientemente, se atribuyó mayor importancia a la argumentación basada en la relación promesa-cumplimiento que a la basada en los milagros como tales. Pero, cuando se trató expresamente de ellos, entonces la reflexión se dedicó a destacar enérgicamente la diferencia entre los milagros de Cristo y de los apóstoles y los hechos de los milagreros no cristianos —por ejemplo, Apolonio de Tiana—, describiendo sus caracteres y diferencias (cómo, con qué medios, con qué fin, con qué intención, con qué resultado). De este modo se procuraba resaltar lo «específico de lo cristiano» no sólo desde el punto de vista de una mayor soberanía y plenitud de poder, sino sobre todo desde el *ethos* (incomparablemente distinto) de los milagros atestiguados en el ámbito de la revelación bíblica. Con ello se tenía en cuenta el motivo entonces tan apreciado de la superación (cf. Orígenes, *Contr. Cels.* I, 68; III, 27), que se descubría ante todo en la verdad, en la altura moral del mensaje cristiano y en el → testimonio vivo de sus adictos.

Agustín, que se ocupó repetida y profundamente del fenómeno del milagro (*Civ. Dei* X, 12,17,18), lo considera, en el horizonte de la actividad creadora de Dios todopoderoso y bondadoso, dentro del marco de las potencias insertas en las cosas (*rationes primordiales, racionales, causales*) con su múltiple poder de actualización que se ejerce en la historia. Distingue entre una potencia de las cosas que actúa directa y naturalmente y un dinamismo más profundo que puede ser actualizado por Dios a su tiempo y con una intención determinada (*De Gen.* IX, 18). Partiendo de estos supuestos, Agustín puede decir que *todo* lo que acontece en el → mundo y en la → naturaleza puede ser calificado como milagro —pues revela al Dios de los milagros— y que, no obstante, cabe señalar milagros especiales más destacados, porque son raros, insólitos y extraordinarios —y, por tanto, más sublimes—: se caracterizan no por ser muestras de → poder, sino por ser signo y referencia, de suerte que Dios puede emplearlos como tales: «Illa, quae quamvis eadem materia corporali, ad aliquid tamen divinitus annuntiandum nostris sensibus admoventur, quae proprie miracula et signa dicuntur» (*De Trin.* III, 10,19: PL 42,879).

En un conocido texto del comentario al Evangelio de san Juan se expresa de modo típico esta concepción de Agustín: «Los milagros llevados a cabo por nuestro Señor Jesucristo son actos divinos que inducen al espíritu humano a conocer a Dios a partir de lo visible... Los milagros por los que Dios rige el mundo y gobierna la creación entera se nos han hecho por su cotidianidad tan sin relieve que ya casi nadie estima en algo el considerar las maravillosas y asombrosas obras de Dios en cada grano de trigo. Por eso, fiel a su misericordia, Dios se ha reservado el llevar a cabo en determinados momentos algunas cosas que quedan fuera del curso y orden normal de la naturaleza, para que los hombres, obtusos para con los milagros de cada día, se dejen impresionar al ver un acontecimiento no mayor, pero sí más insólito. Verdaderamente, la ordenación del universo entero es un milagro ma-

yor que el saciar a cinco mil hombres con cinco panes. No obstante, nadie se admira de lo primero, mientras que lo segundo causa asombro entre los hombres, no porque sea un milagro mayor, sino porque es más extraño. ¿Quién sigue alimentando al mundo entero sino aquel que hace madurar de algunos granos de trigo cosechas enteras? Ha obrado, pues, como Dios. Con el mismo poder con que multiplica unos granos en una cosecha, ha multiplicado en sus manos los cinco panes. El poder estaba en las manos de Cristo; y los cinco panes eran como semillas, las cuales esta vez no fueron confiadas a la tierra, sino que fueron multiplicadas por aquel mismo que ha hecho la tierra. Esto sucedió ante nuestros sentidos, para que nuestro espíritu pueda edificarse. Sucedió ante nuestra vista, para que nuestro entendimiento pueda comprenderlo, para que percibamos asombrados al Dios invisible en sus obras visibles y para que, despertados a la fe y purificados por ella, podamos ver de manera invisible al que hemos aprendido a conocer por medio de las cosas visibles como el invisible» (*Tract. Io. Ev., 24,1: PL 35,1592s*).

Esta visión del milagro parte de su singular carácter de signo que se da en el mundo y remite a la acción divina; parte especialmente de la idea de despertar al hombre, de llamar su atención, es decir, del motivo del encuentro, la apertura, la → conversión, la → fe. En cambio, durante la época de la → Escolástica, la cuestión del milagro es planteada como un problema teórico-científico y filosófico-religioso: ¿qué ocurre metafísicamente con el milagro?, ¿en qué consiste lo específico del obrar divino en el milagro?

Tomás de Aquino, que trató el problema del milagro en su escrito *De potencia* y en la *Summa contra gentiles* (III, 98-110), se enfrenta con esta cuestión, como con otras muchas, con una mirada comprensiva. Distingue en el milagro los siguientes aspectos: primero, lo que sucede en el milagro. El milagro supera el poder de la naturaleza (*excedens facultatem naturae*); en este aspecto, los milagros se llaman fuerzas (*virtutes*). Lo demás se refiere al fin del milagro: es la manifestación de algo sobrenatural; desde este punto de vista, los milagros pueden ser llamados «signos» (*signa*); debido a su carácter extraordinario, reciben los nombres de *portenta et prodigia* (*S. Th. II-II, 178,1*).

En esta consideración global del milagro prevalece el aspecto de una intervención especial, directa y poderosa de Dios, que supera las posibilidades de las criaturas: «Aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae» (*S. Th. I, 110,4*). «Miraculum dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam, haec autem est Deus. Unde illa, quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur» (*S. Th. I, 105,7*). Lo decisivo del milagro es, por tanto, la específica y directa causalidad divina que trasciende las causas naturales y sus fuerzas de actuación: no su carácter contra-natural, sino preter-natural. Según esto, la función significativa del milagro pasa a segundo plano; ésta aparecerá por razón de la especial causalidad que se da en el milagro.

Dado que Tomás de Aquino pone el elemento decisivo del milagro en la causalidad divina trascendente, para él son también milagros la → encar-

nación y la → eucaristía, a pesar de que, por su condición de puros misterios de fe, no pueden cumplir la función propia del milagro como signo accesible a la *ratio* del hombre histórico (cf. A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Friburgo-Basilea-Viena 1962, 110-127).

Esta interpretación del milagro que subraya la especial causalidad divina se manejó principalmente al iniciarse en la época moderna una amplia *crítica del milagro* por parte de la incipiente *ciencia natural*, con su determinismo causal de índole estrictamente matemática. Esta crítica argumentaba que los milagros son imposibles porque quebrantan las leyes puestas por Dios a la naturaleza, el «majestuoso orden del universo»; porque degradan la creación; porque la fe en los milagros implica que Dios debiera, por razón de cualquier interés humano, perjudicar o suspender la estructura del mundo creada por él. Los más destacados en la crítica de los milagros son Spinoza, Bayle, Voltaire y Hume.

La respuesta que intentó la apologética en la *demonstratio christiana* consistía en seguir las ideas presentadas en estas argumentaciones y explicar que nada hablaba en contra de la posibilidad de los milagros, que era preciso afirmar el «quebrantamiento de las leyes naturales», que eso era precisamente lo que se reserva Dios y que precisamente en ello consiste la esencia del milagro. De aquí nació la definición del milagro como un acontecimiento que está en manifiesta oposición con las leyes naturales y que, en consecuencia, sólo puede ser realizado inmediatamente por el Creador de la naturaleza misma (cf. L. Monden, *El milagro, signo de salud*, 51).

Esta tesis y la descripción que en ella se da no sólo prescinden del específico carácter de signo del milagro, sino que corren también el continuo peligro de confundir la oscuridad o inexplicabilidad científica —que están siempre bajo el signo del «todavía no» y del «hasta ahora» y dejan en el aire el problema del límite de las posibilidades de la naturaleza— con la imposibilidad metafísica y de perder de vista en esta disputa filosófico-científica la propia significación teológica del milagro.

Otra crítica muy difundida —y todavía actual— de los milagros, sobre todo de los milagros teológicamente importantes que describe la Biblia, se originó con la *crítica histórica*. He aquí la formulación de G. E. Lessing: «Una cosa son los milagros que veo con mis propios ojos y tengo ocasión de comprobar por mí mismo, y otra cosa son los milagros que conozco únicamente por la historia y que otros dicen haber visto y comprobado. Las noticias de milagros no son milagros. Las profecías cumplidas delante de mis ojos, los milagros efectuados a mi vista, tienen inmediata eficacia; pero aquéllas, las noticias de profecías cumplidas y de milagros, deben obrar a través de un intermediario, lo cual las priva de toda fuerza». Por el escepticismo que, según Lessing, hay que emplear frente a todo lo histórico, un milagro —relatado— no puede ser una «demostración del espíritu y de la fuerza», sino sólo un fenómeno sumamente problemático. Pero, con este método, todo cae en el campo de la inseguridad e incontrolabilidad; se forma lo que Lessing llama «ancho y sucio foso» que él no puede saltar, el foso

de la distancia histórica, que cada vez se hace más hondo y hace imposible fundamentar verdades duraderas sobre lo histórico y exigir sobre la base de algo casual una fe absoluta; sería fundar lo incondicionado sobre lo condicionado, lo necesario sobre lo casual (*Vom Erweis des Geistes und der Kraft: Gesammelte Werke* [ed. por P. Rilla] VIII, 9-16, 138-142).

Así, la crítica histórica, al atacar todo lo histórico e históricamente atestiguado —y, por tanto, también la revelación histórica—, priva a los milagros testimoniados por la Escritura de toda su significación histórica y sentido presente. Frente a esta postura constituye casi una excepción la confesión de Pascal (*Pensées*, nn. 803-856 [ed. E. Wasmuth]) contra los escépticos de su tiempo (Montaigne): «Sin milagros, yo no sería cristiano». «Sin los milagros no hubiera sido pecado no creer en Jesucristo». Pascal penetra en su pleno valor la presentación bíblica de los milagros. Les atribuye una significación no sólo histórica, sino permanente para la fe si se dan los presupuestos necesarios al hombre, expresamente mencionados por Pascal.

b) El problema del milagro fue recogido expresamente por el magisterio eclesiástico en el Vaticano I (1869-1870), un Concilio específicamente orientado a la teología fundamental. La discusión correspondiente tuvo lugar dentro del esquema sobre la fe católica. Después de determinar la esencia de la fe (DS 3008), se reflexiona sobre su íntima estructura esencial. Como una de sus características se propone la de ser un *obsequium rationi consentaneum*, una → obediencia responsable ante la razón y compatible con ella. Esta propiedad se muestra, según el Concilio, en el hecho de que hay demostraciones exteriores, dadas por Dios, de la revelación: *facta scilicet divina atque imprimis miracula (et prophetiae)*. De ellos se dice que demuestran abundantemente la omnipotencia e inconmensurable sabiduría de Dios y que son signos totalmente seguros y adaptables a la inteligencia de todos: *quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata* (DS 3009). En otro lugar se dice que por estos milagrosos signos resplandece la credibilidad de la doctrina cristiana. Es anatematizado quien afirme que la revelación divina no puede hacerse fidedigna por medio de signos exteriores, o que los milagros son imposibles, o que no puede demostrarse suficientemente con ellos el origen divino de la religión cristiana (DS 3033 y 3034). El hecho de que los milagros se adaptan también perfectamente al espíritu de la época actual lo repitió una vez más expresamente Pío X frente a las interpretaciones del modernismo (DS 3539) y se confirma en la encíclica *Humani generis* (DS 3876).

En estas explicaciones no se determina la esencia del milagro ni se decide una sola *quaestio facti* respecto de los *facta divina* testificados en la Biblia; se trata sólo del milagro como tal y en general. La idea de que los milagros son hechos directamente reservados a Dios y que, por tanto, muestran su omnipotencia y omnisciencia, siendo por ello signos de la revelación, se mueve en torno a las reflexiones usuales del pensamiento moderno, mientras que no se destaca con igual claridad el carácter bíblico de signo, lo cual no

significa en absoluto que éste se niegue. Las declaraciones del Vaticano tampoco quieren negar el valor de la experiencia subjetiva en lo que toca a la revelación; solamente se dice que el momento subjetivo no basta para fundamentar y justificar racionalmente la fe revelada.

Las declaraciones del Concilio sobre la cuestión de los milagros son, en varios aspectos, resultado de una posición dialéctica: se dirigen contra la tesis según la cual la convicción del carácter divino de la revelación es una mera convicción subjetiva que de ninguna manera puede alcanzar valor objetivo ni puede convertirse en obligatoria. Las consecuencias de esta idea son comentadas así en el Concilio: Si no hay señales objetivas del hecho de la revelación ni motivo alguno objetivo de credibilidad, si todo se reduce a la experiencia interior del hombre, entonces —desde un punto de vista objetivo— no merece ninguna religión preferencia de credibilidad sobre otra; más aún, todas las religiones carecen en el fondo de credibilidad (cf. *Collectio Lacensis* VII, 530b).

El otro punto dialéctico aparece cuando el Concilio afirma la posibilidad de un conocimiento del milagro como criterio de la revelación, pero con esto no quiere decir que tal posibilidad sea aceptada de hecho en todas partes y por todo el mundo. Se puede y se debe tener en cuenta en el problema de los milagros y del conocimiento de su función —con mayor razón que en el problema del → conocimiento de Dios— el «en-sí» de su posibilidad (DS 3004) y la situación real *in praesenti generis humani conditione* (DS 3005).

c) La teología protestante actual rechaza el milagro como *miraculum*, como algo que contradice a la visión científica de un mundo regido por leyes naturales, y lo relega a la esfera del → mito, el cual puede y debe interpretarse existencialmente (R. Bultmann, *Zur Frage des Wunders: Glauben und Verstehen*, I, 214-228). Se asegura que «decididamente no existe ningún interés para la fe cristiana en demostrar la posibilidad o realidad de los milagros de Jesús como acontecimientos del pasado; esto sería más bien un extravío» (*ibid.*, 227). No obstante, también para esta postura teológica existe el milagro en un sentido amplio: como milagro de Dios, «el Dios que está presente para nosotros, la palabra de perdón pronunciada por Dios» (*ibid.*, 228). A estas reflexiones se añade la problemática que tiene su origen en la hermenéutica histórico-crítica de los relatos bíblicos de los milagros y se hace más aguda por el principio formal teológico de la *sola scriptura*.

Con argumentos teológicos de otra índole afronta E. Brunner el fenómeno del milagro como prueba de la revelación, y establece esta alternativa: o fe o prueba; querer fundamentar la revelación es no saber qué es la revelación. Querer fundamentar es una pretensión injustificada del hombre que nace de su afán de preguntarse. La pregunta viene de la duda, y ésta es la forma intelectual del pecado, es arrogancia, desobediencia, querer ser igual a Dios (*Offenbarung und Vernunft*, 11ss.202ss).

2. *Sugerencias sistemáticas.* a) Los milagros interesan a la teología como signo de la revelación y motivo de su credibilidad, en especial de la credibilidad de su origen y su realidad. No se puede impugnar el derecho de la teología a buscar criterios. El milagro es un elemento básico del → testimonio bíblico de la revelación; como hecho poderoso de Dios y como signo no puede concebirse al margen de la revelación. Los reveladores no sólo exigen ser reconocidos como tales, sino que fundamentan, legitiman y justifican su misión con obras y hechos fácilmente accesibles y comprobables en el ámbito del mundo y de la historia. Aquí se aplica la ley formulada por Agustín y citada a menudo en tiempos posteriores: *nemo crederet, nisi videret esse credendum*. La pregunta en su forma originaria no es en absoluto una forma del pecado, sino un fenómeno del espíritu humano. Lo que constituye un modo de encastillamiento del hombre no es el preguntar auténtico, abierto y oportuno, sino el no preguntar o el dejar de preguntar. El afanarse en busca de criterios de la revelación no es un postulado ni una presunción del hombre, ya que éstos son dados junto con el revelador y el hecho de la revelación como signos que deben determinarse como tales; y esto en beneficio del hombre, a quien se dirige la palabra y el hecho de la revelación, para que pueda abrirse a la posibilidad y a la decisión de la fe. Los milagros cumplen una función de *manuductio ad fidem*, de llevar a la fe (Tomás de Aquino). Con lo dicho está ya indicado el lugar que en la teología ocupan los milagros como criterio: deben despertar, llamar la atención, suscitar preguntas, hacer escuchar. Deben plantear la cuestión de su procedencia, del poder que se esconde tras ellos, llevar a la pregunta: «Pero ¿quién es éste?» (Lc 8,25), y apuntar hacia una respuesta según la correspondencia de signo y significado. Deben caracterizar la revelación como revelación. Deben ser motivo de la credibilidad de la fe y preparar su camino. La fe en la revelación, ciertamente, no es una conclusión lógica de las premisas de sus criterios, sino un verdadero acto de → decisión; pero los criterios proporcionan la posibilidad, el derecho y el deber —moral— de poner ese acto. Por esta razón, las pruebas de la credibilidad y su conocimiento no pertenecen a la estructura interior de la fe misma, sino al pórtico, el *preambulum fidei*, al ámbito de las premisas y condiciones de la fe. La fe en el Dios de la revelación no cree basada en los criterios, sino —movida por ellos— basada en la autoridad de Dios, o sea, sólo en Dios.

Los milagros en cuanto criterios no se dirigen, por tanto, a la fe ya perfecta en Cristo, sino a la razón humana que pregunta y busca, la cual queda comprometida en todo el proceso de la fe y convierte a ésta en un *rationale obsequium*. La originaria correspondencia entre milagro y fe no queda con esto eliminada; al contrario, así es como se realiza. Porque la fe como presupuesto de los milagros es la fe en cuanto credibilidad trascendental, en cuanto radical apertura del hombre; es la voluntad de no cerrarse y negarse. En la descripción del milagro no se debe prescindir de esta fe del hombre; pertenece a la función del milagro como signo.

Si los milagros son signos, en cuanto signos que remiten a la revelación de Dios son comprensibles solamente para aquel que puede conocer la sig-

nificación del signo. Este conocimiento del significado del signo reside en la disposición característica del hombre a trascenderse a sí mismo y al mundo y en el hecho de que por naturaleza es oyente de la → palabra y espera la → salvación, en el hecho de que en su preguntar, escrudriñar y admirar posee y actualiza el *a priori* para la comprensión del milagro. Así, pues, el milagro no se dirige meramente a la luz de la mirada sensible —no es el ver de los ojos lo que decide—, sino a la luz interior del → corazón (cf. Lc 11,34s).

La teología católica da especial importancia al milagro como criterio objetivo porque hace visible la objetividad, lo universalmente válido y significativo. Pero precisamente hoy la teología se esfuerza por considerar la totalidad de esta cuestión y determinarla en su orden justo. Según esto, hay que mirar el milagro como algo reservado a Dios, como un *factum divinum* en sentido eminente cuyo fin es significar. Por mucho que la teología reafirme la función del milagro y la justifique contra sus detractores —una función de fundamentación, justificación, defensa y de condena en el caso de que uno se cierre contra él—, mucho más tiene que acentuar las reservas y peligros señalados por la Escritura y hablar de la fe, «que cree sin haber visto» (Jn 20,29), e igualmente del modo como los hombres, en el tiempo de la revelación, respondieron realmente a esos signos: como motivo de credibilidad y ocasión de → escándalo. «Los milagros no son un remedio contra la incredulidad» (J. H. Newman).

b) La teología no puede entender e interpretar el milagro tomando como punto de partida un concepto extrateológico, sino que debe partir —de acuerdo con la *analogia fidei*— de los signos y obras atestiguados en la revelación. Para ésta no se trata de una violación de las leyes naturales, por el simple motivo de que este horizonte no existe para el testimonio bíblico, sino que se trata de una dimensión dada en acontecimientos y hechos históricos que ha de entenderse como indicación y signo del propósito salvífico de Dios y que, por tanto, necesita de interpretación: Dios se revela en y por hechos y acontecimientos; en ellos dirige su palabra reveladora a los hombres.

Los signos y hechos bíblicos tienen un incontestable *telos*, así como una unívoca culminación: la → resurrección de Jesús de entre los muertos. La resurrección es el signo de los signos, la autenticación de Jesucristo como Señor y Mesías, la victoria sobre el dominio de la → muerte por medio del que es la → vida, el comienzo de la nueva → creación, del nuevo eón, el principio del verdadero futuro. Aquí radica el último criterio de los milagros y signos teológicos; de aquí hay que tomar la orientación para comprender rectamente las obras y los signos del Jesús histórico. Todos ellos hay que referirlos a él, a su persona y palabra; con vista a él se los interpreta justamente: no como fenómenos inconexos, sino en su totalidad; no aislados, sino en su ordenación a la resurrección, al «Mesías y Kyrios» acreditado por ellos (Hch 2,36). Sólo así los milagros son signos y criterios de la revelación, son prueba de la credibilidad de su realidad. Como tales dan la medida máxima de una certeza (no matemática) que deja espacio y → li-

bertad para la fe, pero que es suficiente para las decisiones que el hombre tiene que tomar en las situaciones existenciales de su vida, de cuya gravedad no puede ser dispensado.

A la vista de esta definición completa y personal del milagro, la objeción de Lessing sobre «la distancia histórica» y el testimonio mediato pierde peso. Aunque el fenómeno de ese testimonio necesite —por hallarse en un texto histórico— una apropiada interpretación, una hermenéutica, ésta tiene validez teológica. No obstante, el testimonio no ha de tomarse aisladamente, sino como la presencia directa y efectiva del Tú que en él se revela, como la presencia de la persona de Jesús de Nazaret, que es el Cristo y el Señor. La fe en él es posible en todos los momentos y lugares de la historia, pues el hecho histórico que se dio en Jesucristo puede transmitirse —y se transmite— de muchas maneras al presente de nuestra vida (cf. B. Welte, *Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben*: ThQ 134 [1954] 1-18).

El milagro de la resurrección de Cristo contiene y proyecta los caracteres esenciales del milagro en sentido teológico: es una obra poderosa del Dios soberano que actúa para la salvación del hombre; es un signo externo que acredita su obra; pero tiene también y sobre todo un aspecto escatológico: el milagro de Cristo resucitado para la gloria es la anticipación visible del destino escatológico del hombre llamado a la comunión con Dios.

El milagro, según esto, no es una acción arbitraria o una demostración caprichosa de la omnipotencia de Dios, sino un acto libre en el horizonte de la libre comunicación de Dios al hombre en la historia. Esta voluntad soberana lo caracteriza y presenta como *factum divinum*. En cuanto signo, está al servicio de esa revelación, remite a su origen y finalidad, es un signo de la salvación sobrenatural del hombre, un signo del fin a que están destinados últimamente el hombre y el mundo y cuya fuerza oculta se hace ahora eficaz.

c) De lo anterior se deduce la proporción que existe entre los milagros bíblicos y los milagros posbíblicos. Estos no son imposibles (cf. Mc 16, 17s), pero no tienen la misma categoría como criterios de revelación. Llaman la atención sobre algo que pertenece a la revelación, la cual actúa permanentemente en el mundo y en la historia; lo hacen de nuevo presente, insisten en ello, pero no son mensajeros y signos de una nueva revelación. Partiendo de este principio, el milagro —teológicamente— no debe definirse atendiendo principalmente a que supone un quebrantamiento de la ley natural; por el contrario, se ha de subrayar que el Dios libre, soberano y amoroso no se agota en la obra de la creación, sino que establece una forma de autocomunicación en el mundo de la redención, de la gracia, en el estado de su dominio; establece una realidad cuyo centro es el hombre, cuyos mensajeros y signos son los milagros que acompañan el curso de este acontecer y el contenido de sus palabras.

Los milagros son signos de que ha comenzado la libre iniciativa de Dios en la historia, de que ha comenzado lo nuevo, el nuevo eón y se muestra «en el mundo» como «no del mundo». Los milagros son signos de que el mundo no está cerrado y definitivamente determinado y aislado frente a su

Creador, sino que se ve abrazado como viviente acontecer por este Dios vivo, el cual no rompe el orden y las leyes del mundo —esta formulación indica algo destructor—, sino que los conserva tomándolos y comprometiéndolos a su servicio para una nueva manera de su acción.

Esta definición teológica del milagro hace justicia a la unidad de toda la realidad, en la cual ningún ámbito del ser se pertenece exclusivamente a sí mismo, sino que está en una conexión abierta con los demás; y en esa conexión, sin dejar de ser lo que es y de regirse por sus leyes, se hace presente de un modo nuevo y puede desempeñar una nueva función: lo anorgánico es «asumido» en lo orgánico-vivo, y esto en lo psíquico-espiritual del hombre. La naturaleza en su totalidad está ordenada hacia el hombre no exteriormente, sino interiormente. Así, pues, cabe decir que desde un peldaño más bajo no se puede determinar lo que es posible en el peldaño superior. La verdadera imagen del universo se obtiene siempre *a posteriori*, no *a priori* (R. Guardini, *Wunder und Zeichen*, 30). La misma naturaleza espiritual del hombre está abierta y es capaz de recibir una actuación nueva, histórica, libre de Dios, la cual abre un espacio más allá de la creación. Con ello la creación y su orden no se ven orillados, sino que alcanzan su perfección al ser asumidas en el contexto de una «nueva creación», que a su vez es soberana. Desde este punto de vista, la tesis apriorística de que «los milagros son imposibles» es teológicamente imposible.

La ciencia natural moderna abre al fenómeno del milagro una nueva perspectiva, no porque la regularidad de la naturaleza haya cambiado en principio por la física cuántica —aunque la tesis de Heisenberg, según la cual las leyes de la naturaleza no son una imagen de la naturaleza, sino una imagen de nuestra relación con la naturaleza, es sumamente importante para nuestro problema—, sino porque esta ciencia no identifica el sector investigado por ella con el ser total, ni su conocimiento con el conocimiento en general, ni pretende proclamar un concepto del mundo que incluya todo, sino que intenta una descripción expresa de su sector. A ella pertenece la fijación de sus límites y el saber que va más allá de esos límites, aunque esto no entre ya en el propio dominio de su investigación y observación.

A. von Hove, *La doctrine du miracle chez Saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, Brujas-París 1927; W. Künneth, *Das Wunder als apologetisch-theologisches Problem*, Gütersloh 1931; G. Marquardt, *Das Wunderproblem in der protestantischen Theologie der Gegenwart*, Munich 1933; H. Thieliicke, *Das Wunder*, Leipzig 1939; E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Zurich 1941; C. S. Lewis, *Miracles. A Preliminary Study*, Londres 1947; O. Leroy, *Miracles*, Brujas 1951; G. Söhngen, *Wunderzeichen und Glaube: Die Einheit in der Theologie* (Munich 1952) 265-285; E. Dhanis, *Un chaînon de la preuve du miracle: Analecta Gregoriana* 68 (1954) 63-86; J. A. Harden, *The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics: ThSt* 15 (1954) 229-257; P. de Tonquédec, *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*, París 1955; J. Lhermitte, *Le problème des miracles*, París 1956; varios, *Réflexions sur le miracle: Lumière et Vie* 33 (1957); R. Bultmann, *Zur Frage des Wunders: Glauben und Verstehen, I* (Tubinga 1958) 214-228; E. Dhanis, *Qu'est-ce qu'un miracle?: Gr* 40 (1959) 209-226; R. Guardini, *Wunder und Zeichen*, Wurzburg 1959; K. McNamara, *Nature and Recognition of Miracles: Irish Theological Quarterly* 27 (1960) 294-322; G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tubinga 1960; H. U. von Balthasar,

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I (Einsiedeln 1961); H. Lais, *Das Wunder im Spannungsfeld der theologischen und profanen Wissenschaft*: MThZ 12 (1961) 294-300 (bibliografía); G. Mensching-W. Vollborn-E. Käsemann-J. Baur-W. Philipp, *Wunder*: RGG VI (³1962) 1831-1845; L. Monden, *El milagro, signo de salud*, Barcelona 1963; K. Rahner, *Poder de salvación y fuerza de curación de la fe*: Escritos de Teología V (Madrid 1964) 503-511; J. M. Riaza, *Azar, ley, milagro*, Madrid 1964; V. Marcozzi, *El milagro*, Barcelona 1965; F. Rode, *Le miracle dans la controverse moderniste*, París 1965; A. Kolping, *Wunder in der Geschichte der Theologie*: LThK X (²1965) 1261-1263; J. B. Metz, *Wunder. Systematisch*: ibíd., 1263-1265; B. Welte, *Heilsverständnis*, Friburgo 1966; J. Eparvier-M. Hérissé, *Le Dossier des miracles*, París 1967; U. Forell, *Wunderbegriffe und logische Analyse*, Gotinga 1967; R. Latourelle, *Teología de la revelación*, Salamanca 1967; H. Fries, *Wunder: Wegbereiter und Wege* (Olten 1968); J. Levie, *Bajo la mirada del incrédulo*, Bilbao 1968; H. Waldenfels, *Offenbarung*, Munich 1969; J. B. Metz, *Milagro*: SM IV (1973) 595-599.